اسکن شد

بازشناسی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۵۲۳۸

رده‌بندی دیویی: ۱۲۷۲ آ ح/ ل ۸۶۴ ش ۲۹۷/۳۴۲ مرجع ☐

سرشناسه: آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، - ۱۱۲۵ ق. محشی

عنوان قراردادی: اللمعة الدمشقية. شرح

عنوان: حاشیه بر الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية

شرح پدیدآور:

کاتب: علی اکبر خوانساری تاریخ کتابت:

محل نشر: [تهران] ناشر: مطبعه کربلائی محمد علی و محمد حسن طهرانی تاریخ نشر: ۱۲۷۲ ق

صفحه شمار: اج. (بدون شماره گذاری) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۴ x ۲۲ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: عبدالباقی آیت الله شیرازی تاریخ ثبت: خرداد ۱۳۷۵

یادداشتها: ۱. این کتاب حاشیه بر روضة البهیة شهید ثانی است که خود شرحی بر لمعه دمشقیه می‌باشد. عنوان دیگر: الروضة البهیة. حاشیه

موضوع(ها): ۱. شهید اول، محمد بن مکی، ۷۳۴-۷۸۶ ق. اللمعة الدمشقية - نقد و تفسیر. ۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱-۹۶۶ ق. الروضة البهية - نقد و تفسیر. ۳. فقه جعفری - قرن ۱۳ ق

شناسه(های) افزوده: الف. شهید اول، محمد بن مکی، ۷۳۴-۷۸۶ ق. اللمعة الدمشقية. شرح. ب. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱-۹۶۶ ق. الروضة البهية. حاشیه. ج. خوانساری، علی اکبر، کاتب

فهرستنگار: اسدزاده تاریخ فهرستگاری: فروردین ۸۸

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

وقف برادران ... حضرت ... [illegible]
واقف مرحوم آیة الله العظمی حاج سید عبدالباقی آیت اللهی شیرازی

بسم الله الرحمن الرحیم
هذا الکتاب من انعام الله علی والراجی رحمة ربه الاعلم
الحاج محمد محسن [illegible] فی المحرم [illegible] سنة ۱۳۴۷

کتابخانه آستان قدس مشهد
شماره ثبت ۱۳۱۶۵۴
تاریخ خرداد ۷۵

۱۳۱۶۵۴

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرح صدورنا بلمعة من شرايع الاسلام كافية في بيان الخطاب ونور قلوبنا من لوامع دروس الاحكام بما فيه تذكرة وذكرى لاولي الالباب وكرمنا بقبول منتهى نهاية الارشاد وغاية المراد في المعاش والمآب والصلوة على من ارسله لتحرير قواعد الاحكام وتهذيب مدارك الصواب محمد الكامل في مقام الفخار الجامع من مآثر الاستبصار للعجب العجاب وعلى آله الائمة النجباء واصحابه الاجلة الانقياء خير آل واصحاب ونسئلك اللهم ان تنور قلوبنا بانوار هداياتك وتحفظ وجودنا بعين عنايتك انك انت الوهاب فهذه تعليقة لطيفة وفوائد خفيفة اضفتها الى المختصر الشريف المؤلف المنيف المشتمل على امهات المطالب الشرعية الموسوم باللمعة الدمشقية من مصنفة شيخنا وامامنا المحقق البدل النحرير المدقق الجامع بين منقبة العلم والسعادة ومرتبة العلم والشهادة الامام السعيد ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي اعلى الله درجته كما شرف خاتمته جعلتها جارية مجرى الشرح الفاتح لمغلقه والمقيد لمطلقه والمتمم لفوائده والممهد لقواعده ينتفع به المبتدي ويستمد منه المتوسط والمنتهي تقربت بوضعه الى رب الارباب واجبت به ملتمس بعض فضلاء الاصحاب ايدهم الله تعالى بمعونته ووفقهم لطاعته اقتصرت فيه على نخب الفوائد وجعلتها ككتاب واحد وسميته الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية سائلا من الله جل اسمه ان يكتبه في صحايف الحسنات وان يجعله وسيلة الى رفع الدرجات ويقربه برضاه ويجعله خالصا من شوب سواه فهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف قدس الله لطيفه واجزل تشريفه بسم الله الرحمن الرحيم الباء للملابسة والظرف مستقر حال من ضمير ابتدا الكتاب

كما في دخلت عليه بثياب السفر او للاستعانة والظرف لغو كما في كتبت
بالقلم والاول ادخل في التعظيم والثاني لتمام
الانقطاع لاشعاره بان
الفعل لا يتم
بدونه

[illegible]

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين **قوله** في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي لا يخلو عنها فعل نحو كائن وحاصل **قوله** فيها واجب الحذف كالواقع خبرا اه فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه المواضع اذا كان عاما وجب الحذف لقيام القرينة على تعينه وسد الظرف مسده فلا يقال مثلا زيد كائن في الدار ونقل عن ابن جني انه قال بجوازه وحكم نجم الائمة رض بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا واما ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في الدار اذا اريد انه اكل في الدار فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا بملفوظ موجود كما صرح به نجم الائمة رض **قوله** فيها سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو علي ومن تابعه الى الثاني وهو المختار عندهم وهذا الوجه مبني عليه ههنا والاظهر ان يوجه التسمية بانه لما كان الظرف فيه دالا على المتعلق والمتعلق مفهوما منه بلا حاجة الى قرينة فكان العامل مستقر في الظرف والظرف مستقر فيه محذف منه تخفيفا كما ذكره الشارح بخلاف ظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا بقرينة خارجة فكانه لغو وملغى عنه فتامل **قوله** فيها او لتعلقه بالاستقرار العام فمعنى كونه مستقرا انه متعلق بالاستقرار كالمستمر **قوله** فيها سواء ذكر او حذف يفهم منه ان نزاعهم في استقرار الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عاما واجب الحذف واما اذا كان خاصا فلا ضمير على القولين وان حذف المتعلق وكان وجهان في صورة كونه خاصا لا يفهم المتعلق من الظرف ولا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه فهو في حكم المذكور وضميره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عاما واجب الحذف فان المتعلق لما كان يفهم من الظرف فكانه لم يذكر عليحدة اصلا فارتكبوا انتقال ضميره الى الظرف لوجوه دعتهم الى ذلك فافهم **قوله** فيها كذا ذكره جمع من النحاة وظهر من كلام نجم الائمة رض انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا تعلقه بمحذوف ومن كلام صاحب اللباب اعتبار كون متعلقه الاستقرار او الحصول وكونه مقدرا غير مذكور لكنه لم يعتبر وجوب الحذف والظاهر كما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر عندهم ما لم يذكر متعلقه وفهم منه فكان المتعلق مستقرا فيه كما ذكرنا في وجه تسميته فان لم يفهم منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان فهم معها شيء من خصوص الافعال كان المقدر بحسب المعنى فعلا خاصا كما اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم ولا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا الا ان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا ضابطا اعتبره النحاة وعبروا المستقر بما متعلقه محذوف عام هكذا افاده [illegible] واما وجوب حذفه فالظاهر انه لم يعتبر في مفهوم الظرف المستقر ومن اعتبر ذلك فيه فبناء على ان مذهبه ان كل ما كان المتعلق من الامور العامة وعنده كونه كان واجب الحذف في غير المواضع الاربعة لا يجوز حذفه وفيها يجب الحذف عند محققيهم فوجوب الحذف وكونه مقدرا من الامور العامة عندهم متلازمان

فلذا

اسمه تعالى واضافة اسم الى الله تعالى دون باقي اسمائه لانها معان وصفات وفي التبرك بالاسم او الاستعانة به كمال التعظيم للمسمى فلا يدل على اتحادهما بل تدل الاضافة على تغايرهما والرحمن الرحيم صفتان للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والاول ابلغ لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى ويختص به تعالى لا لانه من الصفات الغالبة لانه يقتضي جواز استعماله في غيره تعالى وليس كذلك بل لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وتعقيبه بالرحيم من قبيل التتميم فانه لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها الله احمد جمع بين [illegible] جريا على قضية الامر في كل امر ذي بال فان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في المقصود فيقارنه التسمية والتحميد ونحوهما ولهذا يقدر الفعل [illegible] ابتداء سواء اعتبر الظرف مستقرا ام لغوا لان فيه امتثالا للحديث لفظا ومعنى وفي تقدير غيره معنى فقط وقدم التسمية اقتفاء لما نطق به الكتاب واتفق عليه اولوا الالباب [illegible]

فلذا اعتبروا وجوب الحذف واما من لم يعتبر وجوب الحذف في المواضع الاربعة فاكتفى في الظرف المستقر بكونه من الامور العامة ومعدودا فقد [illegible] **قوله** فيها لان متعلق الاول عام اه لا يخفى ان الظرف في باء الاستعانة في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقه اما الفعل المذكور والباء لافادة معنى الاستعانة اي كتبت باستعانة القلم او يقدر متعينا في الكلام والباء متعلق به وعلى التقديرين فالظرف لغو اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الاستعانة ليست من الافعال العامة واما باء الملابسة وهي التي بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب السفر فجعل متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه حالا من الامور العامة الواجبة الحذف واما تعين الحمل عليه وانه لا يمكن جعل متعلقه الفعل المذكور كما يفهم من كلام الشارح فوجهه غير ظاهر اذ يمكن ان يجعل المتعلق هو دخلت ويقال ان الباء لافادة معنى التلبس والمقارنة نظير كتبت بالقلم على الوجه الاول لعله لهذا ترى نجم الائمة رض انه بعد ما ذكر ان الباء يكون بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو دخلوا بالكفر واشترى الدار بالاتها نقل انه قيل لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اي كائنين بالكفر وكائنة بالاتها ثم قال والظاهر انه لا منع من كونها لغوا انتهى فتدبر **قوله** والاول ادخل في التعظيم اذ التلبس باسمه تعالى تيمنا وتبركا ادخل في التعظيم والادب من جعله الة للسعي الاله واستعانة بها **قوله** فلا يدل على اتحادهما كما نقل من ترهات الاشاعرة **قوله** وليس كذلك عدم جواز استعمال الرحمن في غيره تعالى بحسب الوضع اللغوي غير ظاهر اذ الظاهر ان معناه لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة مبالغة فيه ليست في الرحيم لدلالة زيادة الاسم على زيادة المعنى واما كون معناه ما ذكره الشارح اي المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها فلا يظهر من اللغة بل الظاهر انه صار بهذا المعنى بحسب العرف كما صرح به بعض المحققين ولعل مراد الشارح ره ان اختصاصه به تعالى ليس لانه من الصفات الغالبة التي لم يتعارف استعمالها في غيره تعالى لانه يقتضي جواز استعماله في غيره تعالى مع انه لا يجوز ذلك اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله في غيره تعالى بحسب هذا المعنى وان ذلك معناه بحسب اصل اللغة او نقل اليه ثانيا لغة او عرفا فلا يهمه فتدبر **قوله** البالغ في الرحمة غايتها اي الى مرتبة لا ينتهي اليها غيره فظاهر ان افادة اصول النعم وجلائلها يكفي لذلك ولا يلزم افادة الجميع فلذا اردفه بالرحيم اشارة الى ما ذكره الشارح فافهم **قوله** في كل امر ذي بال فانه قد ورد في كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الاخر لامتثال الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط واقتفاء للكتاب واقتداء باولي الالباب هذا والبال ههنا كانه بمعنى الحال اي كل امر ذي حال وشان يعتد به او بمعنى القلب والخاطر فانه اذا كان الامر ذا شان فكانه يملك بال صاحبه لاشتغاله به وقيل شبه الامر ذي بال على الاستعارة المكنية ويمكن ان يكون المراد كل امر ذي حال او يخطر بالبال جليلا او حقيرا ويكون الوصف للتعميم نحو ولا طائر يطير بجناحيه والابتر بمعنى مقطوع الذنب مطلق الاخر وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعله المراد في الحديث وقيل ان جعل الترك المذكور في الابتداء موجبا لنقص الخير مبالغة في سريان النقصان من اوله الى اخره وللمناقشة فيه مجال فتدبر **قوله** لان فيه امتثالا للحديث وكانهم انما راعوا ذلك في التسمية دون التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به بل ولا ما يدل على التبرك او الاستعانة كما يفهم من الباء في التسمية اقتداء بالكتاب واما التزام ذكر الاسم في التسمية فلعله ايضا اما للاقتداء بالكتاب ورعاية الامتثال لفظا ومعنى فافهم **قوله** ونحوه كالكتبي **قوله** وقدم ما هو الاهم لا يخفى ان ما ذكره سابقا من رعاية مناسبة رتبته في الوجود العيني يكفي توجيها له وحمله على انه لبيان وجه اخر غير السابق لا يلائم السياق فلعله ره اراد بيان النكتة للابتداء بلفظة الجلالة اي الاتيان بها وتقديمها من غير نظر الى خصوص العبارة المذكورة فذكر انه رعاية للمناسبة المذكورة ثم تصدى لكونها في هذه العبارة وقعت معمولة وكان من حقها التاخر فلا بأس تقديمها [illegible] بانه للتنبيه على افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا اذ رعاية المذكور لا يوجب الاتيان بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى روعي فيها ذلك وكانت سالمة عن الخدشة المذكورة فلذا وجهها بالتنبيه المذكور اذ لا يبقى خدشة اصلا ثم لا يخفى ان في قوله ما هو الاهم ايضا اشارة الى وجه اخر للتقديم المذكور لكنه ايضا مثل الوجه السابق بعد حسن تقديمه في الجملة الا في مثل تلك العبارة التي من حقه التاخر فيها فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار برعاية المذكورة اولا او بالاهمية لا لاصل الرعاية او الاهمية لامكن الاكتفاء بكل منها اذ الاشعار لا يحصل الا بالارتكاب خلاف الظاهر فافهم **قوله** وهذا يحتمل عليه ولا يحمل على شيء منها واما قوله تعالى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات والارض فالجر في الجلالة كما هو القراءة المشهورة على انها عطف بيان للعزيز فافهم **قوله** ونسبة الحمد الى الذات هذا من تتمة ما سبق والمراد ان باقي اسمائه تعالى صفات ونسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف مشعر بعليته فلا احتراز عن هذا الاشعار والتنبيه على استحقاقه تعالى الحمد لذاته لا لصفة دون صفة نسب الحمد اليه تعالى بالاسم لا بالصفات **قوله** انشائية معنى فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل هي نفسها حمد وذلك لان حمده تعالى ليس الا الثناء عليه بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكره من افراده فان اطلاق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال والبراءة عن كل نقص وزوال كذا نسبة الحمد اليه تعالى الدال على كمال المحمود واختصاصه فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد اخر فلا يرد انه لم يبتدء بالحمد بل بالاخبار عنه وهو لا يكفي في الامتثال فتدبر **قوله** مختارا هذا اشارة الى وجه اختيار المدح على الحمد وقوله مستحقا للحمد على الاطلاق اي لا لخصوص ما يكون بازاء النعمة اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر **قوله** والمراد به هنا الشكر اي اطلق الحمد واراد به ما يكون شكرا ايضا لان الحمد رأس الشكر واظهر افراده كما ورد في الخبر واذا كان شكرا انسجم جعل الاستتمام غاية له على ما وجهه الشارح ره فافهم.

قوله

...قوله نعم ولئن شكرتم لأزيدنكم لان الاستتمام طلب التمام وهو مستلزم للزيادة وذلك باعث على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه النعمة هي المنفعة
...على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه والنعمة هي المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان وهي موجبة للشكر المستلزم للمزيد وحمدها للتنبيه
...اعظم من ان تشتمل على عبد فان فيضه غير متناه كما ولا كيفا وفيها يتصور طلب تمام النعمة التي تصل الى القوابل بحسب استعدادهم والحمد فضله اشارة الى العجز عن القيام بحق النعمة لان الحمد
...جملة فضله فيستحق عليه حمدا وشكرا فلا ينقضي ما يستحقه من المحامد لعدم تناهي نعمه واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري وهو المحمود به اولا والذهني الصادر عنه او عن جميع الحامدين
...لانها منتهية اليه بواسطة او بدونها فيكون كل قطرة من قطرات بحار فضله ونفحة من نفحات جوده والجنس وهو الراجح الى السابق باعتبار ايا اشكر على سبيل ما تقدم من التركيب المعهود

قوله وهو اي الشكر مستلزم للزيادة وذلك اي استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى طلب التمام فيصح جعل الشكر سببا للاستتمام من غايات الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له ههنا سببا لا غاية كما في قعدت عن الحرب جبنا اي الله احمد لاني اطلب تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبي فلا تغفل قوله وهي موجبة للشكر كان غرضه الاشارة الى ان في لفظ النعمة التي هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد ههنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم قوله وفيها يتصور فالمراد ههنا ايضا ذلك اي طلب تمام النعمة التي استعد لها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوجدها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم قوله واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري كان بناؤه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب اللغو حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون معهودا بها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثاني ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما يتوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر عن جميع الحامدين مناف للوحدة المعتبرة في العهد الذهني التي بها يفارق عن الاستغراق فمدفوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح والمفارقة عن الاستغراق باعتبار الملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني وان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجي على اصطلاح ارباب المعاني فيفهم المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسية على هذا الاصطلاح له فتدبر قوله وهو المحمود به اولا اي الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه صريح في دلالة الكلام على العجز عن القيام بحق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثابتا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك وكذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق فافهم قوله لانها منتهية اليه بواسطة او بدونها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد اليه تعالى كون جميع المحامد له تعالى بان يكون المحمود في الجميع هو تعالى اما بلا واسطة كما فيما حمد به هو تعالى او بواسطة كما فيما حمد به غيره تعالى لرجوعه بالواسطة اليه تعالى وظ ان هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام ههنا في المحمودية بل في فعل الحمد انه من فضله تعالى ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهائه اليه تعالى انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى زعم الاشاعرة من استنادها الى الله تعالى او يكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تعالى في القرآن العزيز وغيره لكن الظ كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتامل قوله في الحاشية وقد تقدم في كلامه ما يدل الى آخره فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمة انما يفيد اختصاص المحمودية به تعالى والكلام ههنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى ووجد الجنس معه ايضا لم يلزم ما ينافي ما تقدم اصلا وهو ظ ولو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تعالى لاستحق ذلك الغير الحمد وهو ينافي اختصاص المحمودية المذكور سابقا فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون الافراد من فضله تعالى لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه ايضا يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هذا ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا مما لا وقع له جدا اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما من افراد الحمد من فضله تعالى لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا او انما ان الجميع من فضله تعالى فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور ههنا فيه اصلا فالحكم بان الجنس ههنا يرجع الى الاستغراق وبعينه مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق ربما كان دليلا على ان المراد ههنا هو الاستغراق واما الحمل على الجنس والحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التامل والظ انه قد كان في خاله ما ذكره صاحب الكشاف ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه الى الاستغراق وافادته فائدته فمشى على اثرهم ويحتمل ان ما ذكروه يمشي في هذا الكلام ايضا وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص وظ ان اختصاص جنس الحمد به تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى واما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك وقد يقال ايضا ان المعرف بلام الجنس لا سيما في المقامات الخطابية يفيد قصر مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض الى امر الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشارح ره ايضا بذلك لكان له وجه فتامل قوله مع انه لا يخ له اولا باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشارح ره قوله ولعل تمام الاية فان ما سيذكره من التعليل له ناظر الى تتمة الاية الكريمة كما سنشير اليه الشارح ره قوله يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور اي لكمال معرفته والا فاصل المعرفة متقدم على الشكر البتة والاظهر ههنا ايضا ان يجعل الانقياد سببا للشكر لا غاية له فتدبر قوله بين تثنيتي الخوف والرجاء لكن على توجيه الشارح يكون الغرض تحصيلهما وعلى ما ذكرنا

بكونان

مثلها في ليس كمثله شيء لما الغرض حمده بما هو اهله لا بحمد يشابه الحمد الذي هو اهله وما موصولة وهو اهله صلتها وتابعها والتقدير الحمد والشكر الذي هو اهله مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول صفة لهما او نكرة موصوفة بدلا من حمدا وشكرا لئلا يلزم التكرار وقد يجعل ايضا ما زائدة والتقدير حمدا وشكرا هو اهله ويمكن كون الكاف حرف تشبيه اعتبارا بان الحمد الذي هو اهله لا يقدر عليه احد من الحامدين ولا غيره بل لا يقدر عليه الا الله تعالى كما اشار اليه النبي ص بقوله لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك وفي التشبيه حينئذ سؤال ان يلحقه الله تعالى بذلك الفرد الكامل من الحمد تفضلا منه تعالى مثله في قولهم حمدا وشكرا ملء السموات والارض وحمدا يفوق حمد الحامدين ونحو ذلك في اخبار اهل بيت الكلمة ما روي عن النبي ص من قال الحمد لله كما هو اهله شغل كتاب السماء فيقولون اللهم لا نعلم الغيب فيقول تعالى اكتبوها كما قالها عبدي وعلي ثوابها واسناد تسهيل ما اي الشيء وهو العلم الذي يلزم حمله وتعلمه لا يسع اي لا يجوز جهله وهو

بكونان حاصلين بالفعل لعل حمل الكلام على الثاني احسن فتفطن قوله مثلها في ليس كمثله شيء فان الغرض منه نفي المثل فالكاف زائدة ويمكن ان لا يجعل زائدة ويقال ان زيادتها لتفيد نفي المثل بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح وذلك لان المفهوم من هذا الكلام عرفا وجوده ونفي مثل مثله ولا يكون ذلك الا بنفي المثل اذ لو كان له مثل فكان هو مثل مثله فلا يصح نفيه ويمكن ايضا جعل الكاف حرف تشبيه ويكون الغرض نفي ما يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن مثله بالحقيقة فافهم قوله والتقدير اي يحتمل الكلام قوله مع منافرة تنكيرهما لجعل الموصول آه ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور ومناقشة فيه وقد يجعل من تتمة التوجيه والمقصود انه اذا جعل ما موصولة يجب تقديره في الكلام هكذا حمدا وشكرا اكثر الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة تنكير حمدا وشكرا المذكورين لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله والتقدير اي التقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والالجاء الى التقدير هذا ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدر اما منصوبا بدلا عن المذكور او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدأ محذوف كان سائلا يسأل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال على قراءة المجهول اي المسبح رجال لكن الا ان يجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى تقدير هذا وهذا كلام اخر وهو انه قد صرح نجم الائمة رض بانه لا يقع من الموصولات وصفا الا ما في اوله اللام نحو الذي والتي واللاتي وبابها المشابه لفظا للصفة المشبهة في كونه على ثلاثة فصاعدا بخلاف من وما وعلى ما ذكره فلا مجال لاحتمال الوصفية اصلا قوله في الحاشية انما قال مع منافرة كانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكرة الموصوفة بالمعرفة حيث قال الاوليان صفة الاخران يقومان مقامهما قال نجم الائمة والاولى انه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر قوله لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير الكلام حمدا وشكرا اكثر اشيئا هو اهله وشيئا به بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر فذكره بعدهما ووصفهما به تكرار لا طائل تحته بل ينبغي ان يقال حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله لكنه لا باس به اذ التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم لبدل الكل بل للاشتمال والبعض ايضا بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكرة موصوفة اي او يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على ان يجعل الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم فيه التكرار فافهم قوله انت كما اثنيت على نفسك ظاهره كما حمله الشارح انه ابتداء جملة ويمكن ان يكون انت تاكيدا للضمير عليك نحو مررت بك انت وح فلا يبعد ما ذكره الشارح بل انما يبعد انه ص لا يحصي ثناء عليه تعالى مثل ما اثنى هو تعالى على نفسه فافهم قوله وفي التشبيه سؤال آه والا فلا يناسب منه مدح حمده وان فرض كونه كذلك واما اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق ايضا لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه منه واسا فيصير من قبيل المنع هذا ان حمل الكلام على سؤال الالحاق بمعنى ان يجعل حمده من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بلطفه وتفضله القدرة عليه واما اذا حمل على ان يلحقه به في الاجر والثواب ويعده في عداده تفضلا منه تعالى وان لم يكن من هذا القبيل في الواقع فيمكن ان يقال ايضا ان في علم سؤال الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصوره وتنبيه عن مثل هذا السؤال وان قصارى ما يليق من العبد سؤال الحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو اهله لا بما هو اهله ولكان يجعل الفرد الكامل في كلام النبي ص اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه به فيكون المراد سؤال ان يلحقه بذلك الفرد الكامل ويعده في عداده تفضلا منه تعالى فيصير شبيها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف للاشارة الى هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن قوله مثله في قولهم حمدا وشكرا ملء السموات والارض اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كذلك او تعده بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم قوله منطبقة على جميع مراتبه كانه اراد بمراتب التوحيد نفي استحقاق الغير للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها الجميع بعد دفع ما يورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره واما جعل مراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليها فتدبر قوله ويضعف بانه لا ينفي امكان ان يقال لعل نفي وجود اله غيره تعالى مرتبة من التوحيد يناط بها الاسلام ويكتفي بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يقال ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف فرد اخر بوجوب الوجود لوجد بالضرورة فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما لم يتصف بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة قوله وفيه انه لا يقتضي وجوده بالفعل قد ظهر بما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة فاذا استفيد منها امكانه تعالى يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجبا لوجود فافهم قوله وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود اله غيره تعالى لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يقال ايضا ان المراد ما نفي اله مستحق للعبادة غيره تعالى بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة ايضا غيره تعالى وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل ولا على وجوده تعالى بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي قدس سره العزيز القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل لا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى للعبادة فلم يوجد واجب الوجود غيره تعالى والا لاستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يكن ممكنا ايضا على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي

كلمس

ومعنا الله له ومعبود بالحق لا غيره او انها نقلت شرعا الى نفي الامكان والوجود عن ما سوى الله مع الدلالة على وجوده تعالى وان لم تدل عليه لغة وحده لا شريك له تاكيد لما قد استفيد من التوحيد الخالص
ذكره في هذا المقام لمزيد الاهتمام واشهد ان محمدا عبده ورسوله قرن الشهادة بالرسالة بشهادة التوحيد لانها بمنزلة الباب لها وقد شرف الله نبينا صلى الله عليه وسلم بكونه لا يذكر الا ويذكر معه وذكر الشهادتين في الخطبة
لما روي عنه صلى الله عليه وسلم ان كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا الهاشمي صلى الله عليه وسلم وتفاؤلا بانه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة وقد قيل لجده عبد المطلب وقد
سماه في يوم سابع ولادته لموت ابيه قبلها لما سميت ابنك محمدا وليس من اسماء ابائك ولا قومك فقال رجوت ان يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه النبي بالهمز من النبأ وهو الخبر لان النبي مخبر عن الله تعالى
وبلا همز وهو الاكثر اما تخفيفا من المهموز بقلب همزته ياء او ان اصله من النبوة بفتح النون وسكون الباء اي الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ونبينا صلى الله عليه وسلم رسله على جمعه بين النبوة والرسالة والاول اعم

كل من الامكان والوجود واستحقاق العبادة من الاله يستلزم نفي الاخرين واثباته يستلزم اثباتهما فلا تحملها على اي منها شئت لكن يشكل ان
منه الاسلام اما بالاجماع من غير احتياج الى بيان وبرهان وعلم كثير من تلفظ بها بذلك غير ظاهر لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد
الاعتراف بوجود الواجب تعالى وامتناع اله غيره فمجرد اعتراف احد منهم بهذه الكلمة الطيبة الحكم باسلامه مشكل جدا فالظاهر ما ذكرنا اولا من الاكتفاء
في التوحيد بالنسبة الى كثير من الناس خصوصا في اول الامر بالاعتراف بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره كما هو ظاهر الكلمة الطيبة وان لم يظهر
منهم الاعتراف بنفي امكان اله غيره خصوصا اذا كان ما اعترفوا به مستلزما لذلك ايضا وان لم يشعروا به فكانهم قد اعترفوا به في ضمنه
وبالجملة فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من الدين وان غفلوا من تفاصيله ولا استبعاد في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتدبر قوله
ومعناه الله اه لا يخفى ان حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحققون وان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب ليس
الا هذا وما يرجع اليه اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتب الا زيد او
ملخصه كما ذكروه ان زيدا كاتب لا غيره وليس مفهومه انه لا كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد وان كان بعضها لازما لذلك
لكنه لا يجدي في دفع الاشكال الذي اورده فانه ان اريد بالاله المعبود بالحق كما هو ظاهر كلام الشارح فلا ينفي تعدد الواجب وان اريد
به واجب الوجود فان اريد حمله على القصر الحقيقي على الله دون غيره فلا يدل الا على الوهيته تعالى ونفي وجود اله غيره تعالى بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان
اريد حمله بالامكان عليه تعالى دون غيره فلا يدل على وجوده تعالى بالفعل فالتعويل في دفع الاشكال على هذا ايضا على ما قررنا فتذكر
قوله او انها نقلت شرعا هذا مع بعده يتوجه عليه انه على هذا يحتاج الاثبات به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم ارادة المعنى الشرعي
والظاهر انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له
الا ان يقال ان نفي وجود اله غيره تعالى كما هو ظاهرها لغة يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصده بها
الموحدون الكاملون ويترتب عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب فتدبر قوله لموت ابيه قبلها تعليل لوقوع التسمية او السؤال من جده
لا من الاب كما هو الغالب قوله لان النبي مرفوع الرتبة الاولى ان يقول رفيع الرتبة لان الرفعة التي هي معنى النبوة لازم لا متعد قال
في القاموس رفع رفعة بالكسر شرف وعلا قدره فهو رفيع قوله وان لم يؤمر بتبليغه هذا لا يلائم كون النبي بالهمز بمعنى المخبر الا ان يكون
التسمية باعتبار اكثر الافراد قوله وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس فان المفرد المعرف ايضا وان افاد العموم عند عدم العهد بل ربما كان
عمومه اشمل من الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان فيه مجال احتمال العهد وحمله هيهنا على بعض اجناسه الظاهرة وحمل اللام على انه لا فائدة
في العموم في افراده جمع لضعف هذه التوهمات فافهم قوله في عدل عن التعريف المشهور يمكن حمل المشهور على انه بيان للمراد بالصلوة اذا نسبت الى
الله تعالى وان كان معنى مجازيا فلا يرد عليه فافهم قوله فيها دون الملائكة الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملائكة والمؤمنين والحكم
بانها من الملائكة خصوص الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء الذي يعمه وغيره مما لا يظهر له شاهد فتامل قوله فيها لان التصريح بالحقيقة
اي بما يدل حقيقة على المعنى المجازي المراد قوله فيها مع ان العطف لا يدل فيه اشارة الى ما اشار اليه اولا من يسهل الامر في هذا الاشكال
وانه يمكن دفعه عن الجميع وان كان على ما ذكره اسهل فتامل قوله فيها ليليني اولو الاحلام اي العاقلون اي ولي بمعنى القرب اي ليقربني في الصلوة ذوو
العقول فان الاحلام جمع الحلم بالكسر بمعنى العقل والنهى جمع نهية بالضم منها بمعناه ايضا قوله ما لا يؤثر فيه صلوة اه على انه لا اشتباه
في التاثير ايضا فان مراتب القرب اليه تعالى والزلفى لديه غير متناهية فيجوز ان يوجب كل صلوة عليه صلى الله عليه وسلم ترقيه من مرتبة الى مرتبة فوقها فتبصر قوله
ويطلق تغليبا في كون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله ونبه على اختصاصهم اه فان غيرهم صلوات الله عليهم لم يتصفوا بما وصفهم
به بالاتفاق قوله ثم نبه على ما اوجبه اي على مزيد تاكيد لذلك والا فهما ذكره اولا ايضا تنبيه عليه واي تنبيه فتنبه قوله لانهم
المنتفعون بالعبر كانه حمل العقول على العقول الكاملة والمراد ان جعلهم قدوة والتكليف لا ينافيان لا يصلح الا لذوي العقول لانهم
المنتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهري وفي القاموس الحقب بالضم وبضمتين ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة
والسنون جمع احقاب واحقب وقال في الكشاف في تفسير قوله تعالى او امضي حقبا او اسير زمانا طويلا والحقب ثمانون سنة وظاهره ان الاصل
في معنى الحقب هو ثمانون سنة ثم استعمل في الزمان الطويل وهذا لا يوافق ما ذكره الجوهري او المراد تفسير الحقب بضمتين على ما هو القراءة
المشهورة بالزمان الطويل وقوله والحقب بالسكون على ما وقع في بعض القراءات وعلى هذا ينطبق ما ذكره لكنه في تفسير قوله تعالى احقابا قال حقبا
بعد حقب كلما مضى حقب تبعه اخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب بالزمان الطويل ثم تفسيره بثمانين
سنة الى القيل وهو لا يلائم شيئا من الاحتمالين المذكورين وكيفما كان فلا ريب في عدم موافقته لكلام الجوهري وقال القاضي في الاية
الاولى الحقب الدهر وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال في الثانية احقابا دهورا متتابعة وليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صح
ان الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الاحقاب لجواز ان يكون احقابا مترادفة كلما مضى حقب تبعه اخر وان كان فيه ما ذكره واخبر ان كلامه في الموضعين لا
يوافق ما ذكره الجوهري ثم قيل لا يخفى ما في الاختلاف بين كلاميه في المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنة واخرا سبعين الف سنة
ولا يبعدان يكون كل منهما كان قولا لاحد فافهم قوله فلزمها الصوق الاسم يعني ان المبتدأ يلزمه الاسمية فلما تعلق ذلك عن القائم مقامه
فالتزم هو الصوق اسم به ابقاء للازم بقدر الامكان قوله وصنف له هذا الكتاب ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان علي ابن مؤيد

فان الجاعل لذلك هو الله تعالى مع جواز ان يراد به النبي صلى الله عليه وسلم ايضا والالباب العقول وخص وصفهم بانهم المنتفعون بالعبر المنتفعون بالعبر المنتفعون بالتكاليف دون غيرهم بدوام الا دوام الاحقاب جمع حقب
الدهر منه قوله تعالى او امضي حقبا اي دائمة بدوام الدهور واما الحقب بضم الحاء وسكون القاف فهو ثمانون سنة وجمعه حقاب بالكسر مثل قف وقفاف نص عليه الجوهري اما
واما كلمة فيها معنى الشرط ولهذا كانت الفاء لازمة في جوابها والتقدير مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلوة فهو كذا فوقعت كلمة اما موقع اسم هو المبتدأ وفعل هو الشرط وتضمنت معناهما
الاسم اللازم للاول للابتداء ابقاء له بحسب الامكان ولزمها الفاء للثاني وبعد ظرف زماني وكثيرا ما يحذف منه المضاف اليه وينوى معناه ويبنى على الضم فهذه اشارة الى العبارات
التي يريد كتابتها ان كان وضع الخطبة قبل التصنيف او كتبها ان كان بعده ونزلها منزلة الشخص المشاهد المحسوس فاشار اليه بهذا الموضوع للمشار اليه المحسوس وللكلمة بضم اللام

كتابه فلعل يلتمس بعض الدنيا بنى على ما ذكره اولا كان ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة تلطفاته لا لنفسه كما هو ظاهره و
يمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عند قوله واعتذرا اليه ويكون قوله وصنفته من تتمة ما حكاه اولا من التماس شمس الدين محمد الاوي
ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوي نسخة الاصل اه وعلى هذا فلا اشكال فافهم قوله وهي
بيد الرسول اي الرسول كان ياخذها اليه وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها او المراد انه استعجل
بعض الطلبة ونسخها في الزمان الذي كانت فيه عند الرسول مع ضيقه تعظيما لها ولكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم
قوله اي مقول في حقه هذا ما يوجبه المبتدأ ليرتبط به الجملة الانشائية فيصير التقدير وهو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الجزئية
على الخبرية قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللهم احسبنا او على انشاء المدح قوله فيكون
عطف مفرد متعلقه اه فان تقديره كما ذكر سابقا ومقول في حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذي متعلقه جملة انشائية وهو مقول
على مفرد وهو الخبر السابق اعني حسبنا فلا يرد انه وان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف المفرد على الجملة وهو ليس اولى بالجواز
من الاول فتامل قوله او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كانشائية على المفرد وكذا في عطف الانشائية منها على الخبرية
وبالعكس على ما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح التلخيص ونقله عن صاحب الكشاف فصل القول فيه وح فاذا عطفت الجملة الثانية
على خبر المعطوف عليها كان لها محل من الاعراب فلا حرج في عطفها على المفرد ولا حاجة في تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور وان احتيج
اليه في تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او باول خبر المعطوف عليها الى معنى الفعل اي يحسبنا ويكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر
الاختلاف في الخبرية والانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب وقصد بالعطف تشريكهما في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتها يحتاج
الى تاويل على ما هو المشهور وهذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان يظن انه كان في خياله انهم ذكروا هذا الوجه لدفع الاشكال عن قوله تعالى
قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان الواو من الحكاية لا من المحكي فاجراه ههنا ايضا وغفل من ان اجراءه ههنا انما هو على تقدير جعلها عطفا
على خبر المعطوف عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة فليس في هذا الوجه زيادة فائدة بخلاف تلك الاية الكريمة فتامل قوله في الحاشية وبشر
الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وكان وجه
الاستدلال جعله عطفا على اعدت للكافرين وهي خبرية والمعطوفة انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس الغرض عطف خصوص
الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب الكافرين وشرط المناسبة بين الغرضين لا بين جزء
الكلامين بل يكفي فيه انتظامهما ما يصلح للعطف كقولك زيد يعاقب بالقيد ويشر فلانا بالاطلاق ومال الكلام ههنا فالذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك وجوز ايضا عطفه على فاتقوا وعلى ان عطف الامر المخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما منعه النحاة وليس اولى
بالجواز من عطف الخبر على الانشاء واورد عليه ايضا انه لا يصح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل
القران ودفع مانع بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين مكانه قيل فان لم يفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه
لا حظ لهم في الجنة وتعليقه على الشرط باعتبار انه اذا عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم ولجاجهم في الكفر بلا عذر فح استحقوا الحرمان
من الجنان فلذا علق الامر بجنات غيرهم المتضمن لحرمانهم على الشرط المذكور كما في امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايضا ليس الا باعتبار ما ذكرنا وتارة
بانهم اذا لم ياتوا بما عارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان
يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم وذكر الدماميني في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا يقبل التعليق ما دام باقيا
على الانشائية فاذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا في المعنى فكان التقدير في الاية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار مطلوب
منكم فال الامر الى كون الجملة الشرطية في المعنى خبرا وقد عطفت الثانية عليها وهي انشائية لفظا ومعنى فجاء ما قالوه انتهى وكان هذا
على ما ذهب اليه المنطقيون من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وهما المحكوم
عليه وبه في الشرطيات ومال الشرطية الى ان هذا ملزوم لذلك اذ الظاهر انه لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما
على ما ذهب اليه اهل العربية من رجوع الشرطية الى الحملية وان الخبر والقضية هو التالي والشرط فيه بمنزلة الحال او الظرف فلا انه كما
اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه لهذا
ويمكن ان يقال ان اضرب زيدا في وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل بجعل الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا لاضرب فيصير الامر مطلقا
بالضرب المقيد والامر المشروط ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر بشيء وح فلا بد من تاويله الى الخبرية كما ذكروه ومنه على تقدير تسليمه ان
التاويل فيه بارجاعه الى الامر بالمقيد ليس بابعد من التاويل بارجاعه الى الخبرية فلا يصح الاستدلال به على العطف المذكور فتدبر ثم
بناء ما ذكره على ان المعطوفة لا يمكن دخول الشرط عليه فهي انشائية لفظا ومعنى بما ذكرناه من الوجهين في دفع الايراد عن الجواب الثاني
ظهر لك فساده فانه لما من الجوابين بناء على هذا الوجه لا يتوجه انه اذا بني الكلام على ان الشرط لا يمكن ادخاله على المعطوفة فهذه يكون بناء
الدليل اذ لا يمكن العطف على الجزاء ضرورة انه مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف ما دخل على المعطوف عليه لانا نقول انه يجعل
العطف على الجزاء بل على مجموع الشرط والجزاء كما بنى عليه اخر كلامه فلا يلزم ما ذكره وح فاثبات خبرية الجزاء انما هو لاثبات خبرية

الجملة التي لها محل من الاعراب صرح في عطفها كذلك او بجعل الواو معترضة لا عاطفة مع ان جماعة من النحاة اجازوا عطف الانشائية على الخبرية وبالعكس واستشهدوا عليه بايات
بايات قرآنية وشواهد شعرية او ماهو اعم من الترتيب على كتب بضم التاء وسكونها جمع كتاب هو فعال من الكتب بالفتح وهو الجمع سمي به المكتوب المخصوص لجمعه المسائل المتكثرة
والكتاب ايضا مصدر مزيد مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصلية ومعناه كتاب الطهارة مصدر طهر
بضم العين وفتحها

المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضا انشائي فتفطن قوله فيها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد
قوله تع ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون قبل ذلك لانه بمعنى امنوا او على يا
ايها الذين امنوا ابل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل القول فيه في المغني قوله فيها ونقله عن ابن
عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشاء وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور
في شرح الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه الصفار وجماعة مستدلين بقوله تع وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة
الصف ولا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم قوله فيها
على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو وهكذا نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه
توضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعا ونصبا لانك لا تثني الا على من
اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زواله النعت يصححها
فصرفها ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبط من كلام سيبويه نسبه اليه صريحا فنسب الى سيبويه
انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة التسوية مع الاتيان بالوصف
المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع
ذلك من جهة النعت نعلم انه اذا لم يات بالنعت اصلا كان يقول من عبد وهذا عمرو كان جائزا عنده وهو يكفي حجة في المقام والجواب انه لا حجة
في ذلك اذ قد يكون للشيء مانعان ويقتصر على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتامل قوله فيها ويؤيده قوله وان شفائي آه هذا البيت
من معلقة امرء القيس والعبرة بفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس المنمحي
والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول محذوف الصلة من عولت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره
الشمني واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوفة ايضا خبرية قوله فيها وقوله
تناغي غزالا الخ قال في الصحاح المرأة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره والماقي جمع موق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما
يلي الاذن ويجمع ايضا على آماق وامآق مثل آبار وابآر والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال به يتوقف على النظر فيما قبله
من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف فيها اذ ربما كان فيها ما يصلح لذلك فقد يكون معطوفا على امر يقصد به على المعنى لي وافعل كذا وكذا
كما قيل في واهجرني مليا ان التقدير فاحذرني واهجرني قوله فيها وقائلة خولان الخ اي رب قائلة فخولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان هذه
خولان بمعنى تنبه لخولان والفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببية كما وقع في جواب الشرط وتمام البيت وأكرومة الحيين خلو كما هيا الاكرومة من
الكرم كالاعجوبة من العجب والخلو اي بغيرها التي عن الزوج عذراء كما كانت جعل هذه القبيلة لشرفها وحسن نسائها موجبة لنكاح فتياتهم
وزاد في رغبة المخاطب بان كريمة الطرفين من هذه القبيلة بعد على حالها فالموجب كله موجود ويحتمل ان يكون الغرض ذكر المانع بان كريمة
الحيين من منعتة وهي لم تتزوج اولى بان يتزوجها من الاجانب قوله فيها واوضح من ذلك لا انه الخ وجه الاوضحية انه لا يجري فيه مانقلنا
من الجواب الاول عن المغني في الجواب فيه هو الجواب الثاني قوله فيها وناهيك بقوله تع آن اراد انه ناهيك به في تجويز ذلك العطف فظ كما هو ظاهر
السياق ففيه ان جميع ما ذكر في الاصل في توجيه العطف المذكور يجري في الاية الكريمة فكيف تكفي الاية شاهدا لتجويز ذلك مط وان اراد انه
يكفيك في ذلك شاهد الصحة ما ذكر من التركيب في ذلك لاعراض عنه مع بعده عن السياق يتوجه عليه ان في الاية الكريمة يمكن ان يكون الواو من الحكاية
لا من المحكي وح فيدخل الواو على كل من الجملتين ولا نزاع في صحة العطف ح على ما نقلنا عن السيد فالاية الكريمة لا تكفي ظاهرا شاهدا لصحة
تركيب المتن بالواو بين انه يمكن مثله في هذا التركيب ايضا بجعله عطفا على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل في
مثل هذا المقام لا يقال انه يكفيك ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك في ذلك شاهد الصحة التركيب المذكور ولو بعد التامل فان ما يقال
في توجيهه يمكن اجراؤه فيه ايضا بعد التامل فتامل قوله فيها وباب التاويل من الجانبين اي في كل من طرفي المعطوفة والمعطوف عليها في الامثلة
المذكورة ونظائرها بان يأول تارة المعطوفة الى ما يوافق المعطوف عليها وتارة بالعكس او المراد التاويل في الشواهد المذكورة من جانب النحاة
والتاويل في كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف وانما احتيج الى هذا التاويل لان كلام
ائمتهم في هذه الابواب حجة وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منعه وظ كلام كثير من النحاة
جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل لتكلف حمل كلام الشارح على هذا اي يمكن التاويل
في كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالايات القرآنية واشعار البلغاء يابى عن هذا التوجيه الا ان لا يكون الاستشهاد
من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة الامر هذا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع
بلاغتها نعم لو قيد عدم جوازه بلاغة بما اشرنا اليه من عدم انضمام اعتبار لطيف اليه فيمكن التزام كون العطف فيها من هذا القبيل اذ ابين ما
ردعي فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف في توجيه اية البقرة يرجع الى هذا فتفطن قوله او ماهو اعم من الترتيب بناء على اعتبار
وضع كل شيء موضعه في الترتيب دون البناء قوله والكتاب ايضا اي كما انه سمي به المكوب المخصوص يستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مزيد

مشق

والاسم الطهر بالضم وهي لغة النظافة والنزاهة من الادناس وشرعا بناء على ثبوت الحقائق الشرعية استعمال الطهور مشروطا بالنية فالاستعمال بمنزلة الجنس والطهور مبالغة في الظاهر
والمراد منه هيهنا الطاهر في نفسه المطهر لغيره فجعل بحسب الاستعمال متعديا وان كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالاكول وخرج بقوله مشروطا بالنية ازالة النجاسة
عن الثوب والبدن وغيرهما فان النية ليست شرطا في تحققه وان اشترطت في كماله وترتب الثواب على فعله وبقيت الطهارات الثلث مندرجة في التعريف واجبة
ومندوبة مبيحة وغير مبيحة ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض كما هو الظ وح ففيه اختيار ان المراد منها ما هو اعم من المبيح للصلوة وهو خلاف اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب وينتقض في طرده بالغسل المندوب والوضوء غير الرافع منه

مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه به فافهم قوله والاسم الطهر بالضم ضابط المصدر واسمه على
ما ذكره ابن هشام في التوضيح لابن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح الميم الاولى وكسر الثانية
او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل ووضوء
بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا فانهما بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر
في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما سموا اياها اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح شرح التوضيح
ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم
المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يقال ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة الحاصلة بسببه كما يقال في الفارسية نفتن ورفتار
ومما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن بمعناه نظير ما هو الظ من المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليس
على اوزانها والتفاوت بينهما يظهر في احكام لفظية كالعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع لفعل الامر او الانفعال
به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال تلك الهيئة مخصوصة والغسل عبارة عن
نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب تلك الامور وعلى غيرها مما هو معلول لها كما يظهر بالتتبع هذا ثم
كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد
ولو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه ح دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون
الطهر بمعنى پاكى والطهارة بمعنى پاك بودن اي الاتصاف بپاكى فيكون الثاني مصدرا والاول اسمه فتامل وبعد ما كتبنا الحاشية رايت
انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا
يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له
تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث ولمن يقوم به ذلك
الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه كونها مرآة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ
فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه
ايضا ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعينهما ولك ان تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المغاربة ان الفرق بين المصدر واسم
المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدء الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ
الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر
كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق ولا هو ما نقله عن بعض المغاربة وهو قريب من الوجه
الاظهر الذي ذكرناه واما ما احتمله اخرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه
التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى مفعول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل
فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده ويقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال وفيه تامل فان
الظ ان المصدر عبارة عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجي وايضا لا ريب ان الحاصل بالمصدر قد لا
يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقائق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان المعنى الشرعي سواء كان حقيقة
شرعية او مجازا شايعا او المعنى الحقيقي عند المتشرعة ولا ريب في ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقائق الشرعية فتدبر قوله كالاكول
كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال في الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في
الطهارة وجعل بحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعدية الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما
فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول هو الماكول ورايت في كتاب من بعض الاسمعيلية انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان
الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب واسم الة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه في ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في
كلام الشارح ايضا على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتدبر قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به مفهوم الاشتقاق
اي ما هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورده عليه وكذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظ بقرينة
ما يذكره من التفريع ولئلا يلزم الدور قوله وح ففيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة المعرفة ويرد ايضا ح انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق
والشرب من زمزم ورمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهور
في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي حتى يلزم الدور بل بمعناها اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة وظ ان استعمال الطهور في النحو
المذكورة ليس من جهة النظافة فتامل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه قد
ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل المحدود ايضا المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء غير الرافع منه اي من جملة الوضوء كوضوء الحائض للذكر

بلا منهما ان قيل به وبنقض في طرده ايضا بامور كل واحد من الثلاثة مطهر فانما استعمال المطهر مشروط بالنية مع انه لا يبقى طهارة وبما لو ندر تطهير الثوب ونحوه من النجاسة

اما ان النية منعقد لرجحانه ومع ذلك فهو لوجود التعريفات لكثرة ما يرد عليها من النقوض في هذا الباب والطهور بفتح الطاء هو الماء والتراب قال الله تعالى وانزلنا من السماء

ماء طهورا وهو دليل طهورية الماء والمراد بالسماء هنا جهة العلو وقال النبي جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وهو دليل طهورية التراب وكان الاولى ابداله بلفظ الارض كما

[illegible] على مذهبه من جواز التيمم بغير التراب من اصناف الارض

والجنب للنوم والمحتلم للجماع **قوله** والتيمم بدلا منهما ان قيل به اي يجوز التيمم بدلا عن الغسل المندوب والوضوء غير الرافع بناء على القول بيدلية

التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا واما على القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز

التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ **قوله** وينتقض في طرده ايض هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين وينتقض عطف على

قوله تعبير اختيار وقوله ايض اشارة الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على

احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايض ولك ان

تحمل قوله مط اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض وارد مط على كلا التقديرين لكنه بعيد والظاهر انه متعلق بالثلاثة وتعميم فيها بالنسبة الى

المبيح وغيرها هذا ويمكن دفع هذا النقض بان الطاهر المشروطة بالنية اشتراطها بنية متعلقة بها اصالة والابعاض ليست كذلك اذ لا ينوي

اشتراطها حقيقة بل الطهور مشروط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض تبعا **قوله** وبما لو ندر تطهير الثوب يمكن ان يقال ان المتبادر

من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فانه **قوله** وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبني

على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ في التهذيب الطهور هو المطهر في لغة العرب وليس

لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد في كلام العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور

[illegible]

فالماء بقول مطلق مطهر من الحدث وهو الاثر الحاصل للمكلف وشبهه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل المانع من الصلوة المتوقف رفعه على النية والخبث وهو النجس

الجسم مصدر قولك نجس الشيء بالكسر ينجس فهو نجس بالكسر وينجس الماء مطلقا بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اللون والطعم والريح دون غيرها من الاوصاف

بالنجاسة عما لو تغير بالمتنجس خاصة فانه لا ينجس بذلك كما لو تغير طعمه بالدبس المتنجس من غير ان تؤثر نجاسته فيه والمعتبر من التغير الحسي لا التقديري على الاقوى ويطهر

ولو بنفسه او بعلاج ان كان الماء جاريا وهو النابع من الارض مطلقا غير البئر على المشهور واعتبر المصنف في الدروس فيه دوام النبع وجعله العلامة وجماعة كغيره في انفعاله

بنه صيغة مبالغة فتدبر **قوله** فالماء بقول مطلق اي الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه وهو انه ما يصدق عليه الماء مطلقا بلا تقييد ان

قيد ايضا في بعض الاحيان كما يقال ماء النهر وماء البئر ونحوه بخلاف المضاف فانه لا يصدق عليه الماء بالاطلاق اصلا واما حمل الماء على الاعم

قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة اي بعض افراده وهو المطلق اي على المطلق وحمله في الجملة على بعض افراده كالنجس او حمل الماء على المطلق

[illegible]

وكذا الجاري على القول الآخر ولو تغير بعض الماء وكان الباقي كرا طهر المتغير بزواله ايضا كالجاري عنده ويمكن دخوله في قوله اولا في كرا لصدق ملاقاته للباقي ونبه بقوله لاقى كرا على انه لا يشترط في وقوعه عليه دفعة كما هو المشهور بين المتأخرين بل يكفي ملاقاته له مطلقا لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا ولان الدفعة لا يتحقق لها معنى لتعذر الحقيقة وعدم الدليل على العرفية وكذا لا يعتبر ممازجته له بل يكفي مطلق الملاقاة لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق واعتبار بعضها دون بعض تحكم والاتحاد مع الملاقاة حاصل ويشمل اطلاق الملاقاة ما لو تساوى سطحاهما واختلف مع علو المطهر على النجس وعدمه والمص لا يرى الاجزاء بالاطلاق في باقي كتبه بل يعتبر الدفعة والممازجة وعلو المطهر او مساواته واعتبار الاخير ظاهر دون الاولين الا مع عدم صدق الوحدة عرفا والكر المعتبر في الطهارة وعدم الانفعال بالملاقاة هو الف ومائتا رطل بكسر الراء على الافصح وفتحها على قلة بالعراقي وقدره مائة وثلثون درهما على المشهور فيهما او بالمساحة ما بلغ مكسره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر مستوي على المشهور المختار عند المصنف وفي الاكتفاء بسبعة وعشرين قول قوي ويطهر القليل

قبل الملاقاة او معها اي في زمانها قبل زوالها ليندفع ذلك لكن لا بد من حمل الملاقاة للكر على ملاقاته مع بقاء اتصال بين اجزائه كما هو ظاهر قوله وكذا الجاري على القول الآخر وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسته بالملاقاة لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني فافهم فقد اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة ونقصان الماء عنها عليه اذا كان الناقص اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال تغيره بنفسه الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بقدر الكر او لا بد من نقصان ما يكون بقدر الكر او ملاقاة كر من خارج وجهان ولعل الثاني انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والنقصان منها عليه اذا كان الناقص اقل من الكر في عدم نجاسته بالملاقاة فلان لا يكتفي بذلك في تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغ الكرية يدل على قوة مادته فيمكن ان يكتفي بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة ويحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يخفى ما في الحكم بكل منهما كليا هذا واما على مذهب المص فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ايضا حكم غيره في انه يعتبر الملاقاة بالكر في زوال التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه زوال التغير مطلقا فافهم قوله لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما فاما ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو باطل للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقاة النجاسة او بطهارة النجس وهو المط وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما يصيران بالملاقاة متصلا واحدا فمسلم لكن لا يلزم منه اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجاري الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك وان اراد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فيجب اتحاد حكمهما ففيه ان بمجرد الملاقاة لا يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد ح انه اذا كان نظرهم الى ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف كان فالاكتفاء بمطلق الملاقاة على ما رجحه الشارح فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير الماء النجس سوى ما ورد في خصوص بعض الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره والعمومات الدالة على مطهرية الماء لا يدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء وكيف اتفق وعلى هذا فلا بد في الحكم بتطهيره من طريق قاطع بقطع ما ثبت من نجاسته الا اذا ثبت ذلك وليس ذلك الا ما ثبت الاجماع على طهارته بسبب كما في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه او الممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايضا واما بدون ذلك فالحكم لا يخ عن اشكال فتامل قوله لتعذر الحقيقة الخ كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة والا فالثاني يجاب بها والمراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة فوصول اول جزء من النجس اليه يقتضي تنجس نقصانه الباقي عن الكر فلا يطهر وظ ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية اذ مع الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه وان لم يكن لنا نص على اعتبار الدفعة يكون ما خذ الحكم به لكن تحقق الاجماع على التطهير بالالقاء دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في مطلق الملاقاة يكفي لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع الحقيقة فلنحمل على العرفية فافهم قوله وكذا لا يعتبر ممازجته لا يخفى ان في صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ قوله لان ممازجة جميع الاجزاء لا يتفق بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق ايضا ممنوعة وكذا لا يلزم الحكم فينبغي النظر في دليلهم على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح يندفع ما نقل ايضا انه اذا اكتفى بملاقاة بعضها فلم يكن المطهر للبعض الاخر وصول الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل الى الماء ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقية كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه لعل الشارح جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما نحن فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ذهاب جمع من الاصحاب الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل قوله والاتحاد مع الملاقاة حاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام وفيه موضع ايضا الى نوع تردد فيه قوله بل يعتبر الدفعة اه اي انه لم يكتف بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منها شيئا مما ذكر لا انه اعتبر في كل منها جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم قوله الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة والممازجة فلا كلام في عدم اعتبارها ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذ لو قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم بانه لا كر واضمحل الى الكثير فيجب الحكم باشتراط قدر من الدفعة لا يحكم معها بذلك وان حكم بذلك مع اتصال الملاقاة وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم قوله ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه وظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس فالحكم بتطهره اعتبارا علو المطهر او المساواة لا يخ عن شيء

قوله ليس الا باعتبار اتحاده ... النجس او المتنوع الكر الطاهر ... وحصر الوحدة العرفية

انه مع علو

وهو ما دون الكر والبئر وهو مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا بالملاقاة على المشهور فيهما بل كاد يكون اجماعا ويطهر القليل بما ذكر وهو ملاقاته الكر على الوجه السابق وكذا يطهر بملاقاة الجاري مساويا له او عاليا عليه وان لم يكن كرا عند المصنف ومن يقول بمقالته فيه ويطهر بوقوع الغيث عليه اجماعا ويطهر البئر بطهر غيره مطلقا او بنزح الجميع للبعير وهو من الابل بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى الصغير والكبير والمراد من نجاسته المستندة الى موته وكذا الثور قيل هو ذكر البقر والاولى اعتبار اطلاق اسمه عرفا مع ذلك والخمر قليله وكثيره والمسكر المائع بالاصالة ودم الحدث وهو الدماء الثلثة على المشهور والفقاع بضم الفاء والحق به المص رحمه في الذكرى العصير العنبي بعد اشتداده بالغليان قبل ذهاب ثلثيه وهو بعيد ولم يذكر هنا المني مما له نفس والمشهور فيه ذلك وبه قطع المص في المختصرين ونسبه في الذكرى الى المشهور معترفا بعدم النص ولعله السبب في

تركه هنا لكن دم الحدث كذلك ولا وجه لافراده

اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم ير مجرد الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر حينئذ والحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الاخر ونفخ بينهما طريق فدخل من كل منهما في الاخر ووقع الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل مجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفوران يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن البعض بالكلية فالظ انه يكفي في التطهير وان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس لان الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل ولا دليل لنا ههنا على النجاسة مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه حينئذ لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل قوله وهو ما دون الكر اي من غير الجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في الدليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة لا المص كما هو مختار المص فافهم قوله وهو مجمع ماء نابع من الارض تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر قوله ولا يخرج عن مسماها عرفا لا يخفى انه لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فاي حاجة الى قوله مجمع ماء نابع الى اخره اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه البئر عرفا من اي جنس هو وايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مط بل بعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق البئر عرفا على آبار الشام مع انها ليست البئر التي الكلام فيها ههنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها واما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج ما لو تعدى بعض الآبار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى يستغني عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حال عدم التعدي لاطلاق البئر عليها وايضا ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر وحكمها ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض الآبار النابعة التي لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربها من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات وح فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه اخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم التعدي اصلا فافهم هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدي الآن بل الغير يعرف زمان النبوة واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه غير معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل المنع مجالا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا الحال في عرفهم غير معلوم الآن يمنع تحقق ذلك الفرض وان اضمحل ح ما ذكرنا ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي اصلا والامر فيه هين فتامل قوله وكذا يطهر بملاقاة الجاري من دون اعتبار امتزاج على راي الشارح ومعه على ما ذكرنا قوله مساويا له او عاليا عليه فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظاهر على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى او ينبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقاة فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا ولا يشترط ح كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف غيره كما سبق كما اشرنا اليه فتدبر قوله ويطهر البئر من نجاستها بالملاقاة بطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام ههنا كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقاة وذكر مطهر القليل اولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاستها بالتغير فسيجيء حكمه على حدة وسبق ايضا في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا على هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري وليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة منهم المص في البيان وظ كلام المعتبر ايضا انحصار طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجاري وكذا بالكثير لو ورد من فوق عليها مطهر له فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس قوله وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهره كما ذكره الشارح عدم تخصيص فيه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة بعير وانما يقال اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل والجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الشارح بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط قوله والاولى اعتبار اطلاق اسمه اه اشارة الى ما يقال انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ان الثور سمي به لاثارته الارض ولعل الشارح ههنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعل هنا في البعير وان كان لا يخ عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى العرف مشكل جدا اذ العرف يعرف زمان الائمة عليهم السلام والتمسك باصالة عدم النقل معارض باصالة عدم التغير في عرفهم عن معناه اللغوي كانه اقوى عند الاعتبار وما ذكر من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل قوله وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عده في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر قوله والمشهور فيه ذلك وقيل انه مما

مطهر له

لا نص

وايجاب الجميع لما لا نص فيه بينهما والظاهر حصر المنصوص بالخصوص ونزح كر للدابة وهي الفرس والحمار والبقرة وزاد في كتب الثلاثة البغل والمراد من نجاستها المستندة الى موتها هذا هو
المشهور والمنصوص فيها مع ضعف طريقة الحمار والبغل وغايته ان ينجبر ضعفه بعمل الاصحاب فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه والحق نزح سبعين دلوا معتادة على تلك البئر
فان اختلف فالاغلب للانسان اي لنجاسته المستندة الى موته سواء في ذلك الذكر والانثى والصغير والكبير والمسلم والكافر ان لم توجب الجميع لما لا نص فيه والا اختص بالمسلم
وخمسين دلوا للدم الكثير في نفسه عادة كدم الشاة المذبوحة غير الدماء الثلاثة لما تقدم وفي الحاقه دم نجس العين بها وجه مخرج والعذرة الرطبة وهي فضلة الانسان والمروي
اعتبار ذوبانها وهو تفرق اجزائها وشيوعها في الماء اما الرطبة فلا نص على اعتبارها لكن ذكرها الشيخ وتبعه المص وجماعة واكتفى في الدروس بكل منهما وكلاهما تعيين الخمسين

والمروي اربعون او خمسون

لا نص فيه لعدم ورود النص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب او وقوعه او نزوله او اغتساله مع ان الغالب عدم
خلو بدنه عنه ويحتمل على هذا اختصاص الحكم بمني الانسان وعلى غيره مما لا نص فيه والله تعالى يعلم **قوله** وايجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما الا
ان يناقش في كون المني مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرناه من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث ايض فيما لا نص فيه تامل
فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلم عن البئر يكون في المنزل للوضوء
فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة او نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلم في كتابي بخطه
ينزح منها دلاء باطلاقها يشمل دم الحدث ايض بل يمكن هيهنا نفي القول بالجميع في كثيره ايض لعدم القول بالفصل الا ان يناقش في شمول مثل
هذه الاطلاقات للافراد الغير الشايعة المتعارفة لكن منصوصية المني ايض بالوجه الذي ذكرناه ليست باقوى من هذا فتامل **قوله** والنصوص منها
اه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى
الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء ورواه الشيخ في التهذيب ثانية ايض وفي بعض نسخ
اضافة البغل ايض ونقلها المحقق ايض في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف السند مخالفة لعمل الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما في البغل
من الشك فتامل **قوله** فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه اولى قد ورد في الدابة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله
وابي جعفر ع في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضأ ومثلها رواية ابي العباس
الفضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلم ولا ريب في دخول الفرس في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايض فيها بل الحمار والبغل ايض بل دخولهما فيها
اظهر من دخول البقرة اذا كان بمعنى ما يركب على ما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلم على ما في التهذيب قال وان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله لدخولها في نحوه بل يمكن ادخال الحمار و
البغل بل الفرس ايض فيه لكن لعل في الاستبصار او نحوه وهو ربما يورث الشك فيه وفي صحيحة محمد بن مسلم نزح عشرين للميتة ان كان لها ريح
فبدونه يكفي العشرون بطريق اولى وفي رواية زرارة ايض نزح عشرين للميتة بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار والبغل ايض فيها و
بالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم بادخال الدابة والبقرة فيما لا نص فيه لا يخ عن غرابة فتامل **قوله** معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار
اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لتلك البئر بحسب المتعارف وقال صاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت
العادة باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله
في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار فلعل مراده ره ما ذكرنا والله تعالى يعلم ولو كان المعتاد عليها غير
الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا فيكون حكمه حكم ما لم يكن لها معتاد اصلا وسيشير اليه وقيل
المراد بالدلو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب رعاية هذا الوزن مطلقا **قوله** فان اختلفت فالاغلب فان
تساوت فالاصغر مجزي والاكبر افضل ولو لم يكن لها دلو معتاد فقيل اجزاؤه اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد للشارح ره وقال في شرح
تع فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتاد في بلده ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده دلو اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب **قوله** ان لم
توجب الجميع لما لا نص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب العلامة ره ظاهرا واما لو قلنا بتضاعفه مع
تخالف انواعها كما هو راي بعضهم او مطلقا كما هو راي المص ره وكذا الشارح في شرح تع فلا لان الحكم في الكافر ايض بوجوب السبعين لنجاسة موته
لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايض ثم ان المص شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان بناءه على شمول الانسان الوارد في النص
لهما وح لا يبتني الحكم على مسئلة ما لا نص فيه وابن ادريس خص الحكم بالمسلم واختاره الشارح ولعله اظهر بناء على ان الظاهر من وجوب السبعين لموت
الانسان في البئر وجوبه لنجاسته المستندة الى موته لا مط ونجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى هذا فيبتني هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص
فيه وتفصيل القول يقتضي مقاما اخر فتدبر **قوله** والا اختص بالمسلم اذ ح يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين
فيه لا منفردا وهو ظ ولا مع نزح الجميع اذ لا تضاعف مع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها
لكن الحقوا به وقوعه ميتا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق ح بين المسلم والكافر فيه ايض الوجهان وفي شرح تع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم
الفرق ههنا وكان بناءه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعجب انه في شرح الارشاد
منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع فيها
ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسئلتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر **قوله** الكثير في نفسه عادة ونقل عن القطب الراوندي
انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا في بئر يسيرا في اخرى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص
وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الفرق بين شاة ذبحت فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما ودجاجة او حمامة ذبحت
فوقعت في بئر وكذا رجل يستقي من بئر فرعف فيها حيث حكم في الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخيرين بدلاء يسيرة وعلى هذا
فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه ويرجع في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله
الشارح هنا ولقد احسن الصدوق ره حيث تبع الصحيح المذكور وقال بوجوب الثلثين الى اربعين في الكثير وبوجوب دلاء يسيرة في القليل وما

وهو يقتضي التخيير وان كان اعتبار الاكثر احوط وافضل واربعين دلوا للثعلب والارنب والشاة والخنزير والكلب والهر وشبه ذلك والمروي منها للسنور وكلب
والمستند ضعيف والشهرة جابرة على ما زعموا وكذا في بول الرجل سندا وشهرة

البئر في المعتبر حسنة المص في الذكرى وانما ما هو المتن واختاره المص ههنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل فغير ماخوذ وتفصيل القول في هذه
المباحث في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** في الحاشية وفيه منع كل من الحكمين الظ انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله كذا
استثنى اه وهما استثناء الدماء الثلاثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين ايض على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في
النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه في محل النظر حيث لا نص وقوله ايض يعني به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل
النظر كذلك الدماء الثلاثة فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلاثة فالحاق غيرها بها بالقياس
ثم ويحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلاثة في الصلوة ووجوب استثناء دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلاثة
اما منع الاول فلان الدم في النص الوارد بعفو قليله مطلق واخراج الدماء الثلاثة عنه للنص ودليل اخر واما دم نجس العين فلا دليل فيه فالظ
دخوله في الاطلاق واما منع الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلاثة ايض هنا في محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس
عليه غيره فلو سلم فالحاق غيرها بها قياس ثم وانت خبير بان ايراد المنوع على هذا الوجه متوجه لكن الظاهر من العبارة هو الوجه الاول
وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل قوله فان الدم في النص مطلق الى قوله واجماعا باقي كل من
المسئلتين اما في مسئلة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما في مسئلة عفو القليل فلاطلاق النصوص فيها واخراج الدماء
الثلاثة ايض في محل النظر حيث لا نص اذ لم يظهر فيه نص سوى ما روي ضعيفا في خصوص الحيض عن ابي بصير موقوفا عليه وليس قوله حجة فيصح القول بعدم
النص فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ثم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في كلام الاصحاب وان كان النص الوارد فيه على
ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا ان يكون النظر باعتبار الاخرين فانظر ثم ههنا كلام اخر وهو انه فيما رايناه لم يوجد في الدم الكثير نص
على وجوب الخمسين لا مطلقا ولا مقيدا وانما الموجود صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم في رجل ذبح شاة فوقعت في بئر واوداجها تشخب
دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها وهي كما ترى لا توافق الخمسين ومع ذلك مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها
مشكل جدا بل يمكن الاستشكال في غير الشاة مط فالظ الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام في دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما في
كلام الشارح ره فتامل نعم قطرات الدم الواقعة في صحيحة محمد بن اسمعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه هناك مع ما
فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه بعد نفي القول بالجميع في القليل يمكن نفيه في الكثير ايض بعدم القول بالفصل ويجعل بناء
كلام الشارح ره ههنا عليه بعيد فتدبر **قوله** فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ممنوع انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول
بوجوب نزح الجميع له البتة اذ لو جعله مما لا نص فيه وقال بالثلثين او الاربعين فيه يلزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون النزح له اقل من
سائر الدماء وهو ظ الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج وح فقول الشارح وايض فانهم لم يلحقوها في نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان
لا يلحق هنا مما لا وجه له اصلا نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزح الجميع فيه فعليه ان يحكم بفساد الالحاق بناء على ذلك لا ان يقول انهم لم يلحقوها بها هناك
مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يقال المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك ولم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلاثة فالظ انهم
لم يلحقوه بها هنا ايض والا لكان عليهم ان يذكروه هناك وفيه بعد جدا او يقال المراد ان الظ ان الحكم بوجوب الجميع في الدماء الثلاثة هناك لكونها
منصوصة بخصوصها لا لكونها مما لا نص فيه وح نقول انهم لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا اي لا يقال
بالحاقه بالدماء الثلاثة في الخروج عن الحكم بالخمسين ووجوب نزح الجميع وان لم يكن باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايض بعد
او يقال المراد بما ذكره في الشرح من الالحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين لمطلقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في الصلوة
وفيه ايض بعد لكن يتوجه ح ما ذكره في الحاشية هذا وقوله شك في شك مقول لقول المص في الذكرى وسيجيء عنقريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر
قوله وهو يقتضي التخيير هذا اذا كان الترديد من الامام عليه السلم ويحتمل ان يكون من الراوي وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا لليقين بالبراءة
والاكتفاء بالاقل امتثالا على ما هو المتيقن **قوله** احوط وافضل كان احتمال احوطية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه على تقدير كون
الترديد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية الاكثر بعيد جدا لندور مثل ذلك في كلامهم ع بل الظ هو احتمال
الافضلية فافهم **قوله** والمراد من نجاسته بالموت كان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحها اذا مات فيها احدها باعتبار موته مع قطع
النظر عن نجاسة خارجة والا فلا نجاسة في بعضها فلا نزح وما نجس منها كالكلب والخنزير فربما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا
خرج حيا فسيجيء حكمه واما اذا كان مع احدها نجاسة خارجة فلها حكمها ويتداخل الاقل في الاكثر على القول به ويتضاعف على القول
الاخر لان الاربعين لمجرد نجاسة موته حتى ان ما نجس منها يجب مع الاربعين مقدار نجاسته ايض اذا كان منصوصا كالكلب لورود النص
بسبع بخروجه حيا ومقدار ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف واكثر الامرين من الاربعين ومقدره او مقدار ما لا نص
فيه على القول بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لظهور ضعفه فان ظ النصوص ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها
لانه المتعارف ولو لم تكن ظاهرة فيه فلا ريب في شمولها له ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته ونجاسة الموت جميعا ولا
معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف ح نعم لو كان الاربعون في موت ميتا لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان لا
يبقى نجاسة الاصلية بعد الموت فتدبر **قوله** والمستند ضعيف كانه اشارة الى ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع

[واطلاق] الرجل يشمل المسلم والكافر ويخرج المراة والخنثى فيلحق بولهما بما لا نص فيه وكذا بول الصبية واما الصبي فسياتي ولو قيل فيهما لا نص فيه ينزح ثلثين او اربعين وجب في بول
[ال]خنثى اكثر الامرين منه ومن بول الرجل مع احتمال الاجتزاء بالاقل للاصل ونزح ثلثين دلوا لماء المطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلاب في المختلف والمستند رواية مجهول الراوي عا
[...] للعذرة واربعين لبعض الابوال والجميع للبعض كالاخير منفردا لا ينافي وجوب ثلثين لمجتمعها لخلط الماء لان مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق فجاز اضعاف
ماء المطر الحكم

قال سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب شبهه هذه الرواية رواها المحقق في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القسم عن علي عنه عليه السلام ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه بل رواها في يب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سئلت ابا عبد الله عن الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب شبهه وروي ايضا فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وان كانت سنورا او اكبر نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين كما نقله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعين الاربعين مع ورود روايات صحيحة بخلافهما بعضها بنزح دلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها بنزحها الظ في نزح كلها واعتذر الشيخ في يب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية الاحتياط فتامل قوله واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذ الظ من الرواية ان هذا للبول نفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سياتي في مبحث موت الكافر في البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرقوا هيهنا وانما احتمله هيهنا بعض المتاخرين ولعل وجهه ان تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجسه بالطهر لبوله زيادة عن نجاسته في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما لم يظهر لي منقحا في كلام الاصحاب ومثله القول في عذرته والشارح في شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الرجل لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته ومنه ظهارته يمكن اخراج دم نجس العين من حكم مطلق الدم وان لم نلحق بالدماء الثلاثة في وجوب نزح الجميع بان توجب فيه زيادة على مقدار الدم مقدار نجاسته ان كان لها مقدر او الثلاثون والاربعون لو كانت مما لا نص فيه وهذا ما وعدناك سابقا فتدبر قوله فيلحق بولهما بما لا نص فيه قد تقدم صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول وهي مطلقة وصحيحة معوية بن عمار ايضا مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردويه مطلقة في وجوب نزح الثلثين لوقوع قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات ادخال بولهما وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ترى ومنه يظهر ان حكمهم في بول الرجل ايضا بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخ عن غرابة وكانه كان عندهم قرائن اوجبت لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حادوا لو بما ذكرنا الجمع بين الاخبار فحملوا الدلاء على الاربعين والجميع على الاستحباب ويمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر قوله اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما في ما لو تغير البئر بماله مقدر وجب اكثر الامرين من مزيل التغير والمقدر واما هيهنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نص فيه او انقص منه على المذهبين فكان ينبغي ان يقول وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امراة او شيئا ثالثا ان جوزناه فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءة واحتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل متعلقا بالسابق ايضا اي على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في العبارة ما ذكره في شرح يع حيث قال ولا يلحق به بول المراة بل هو مما لا نص فيه والاجود في بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه لسلامته عما اوردنا من الخدشتين فتدبر قوله والجميع للبعض اه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احد وهو العذرة الرطبة او الذائبة والاربعين لبعض افراد اخرى كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المراة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاخير وهو خرء الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو منا لعدم العلم بالمقدر واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله عليه السلام علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال وخرء الكلاب لا يزيد على الثلثين فلا ينافي نعم يرد الاشكال على الرواية بان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين في الجميع فتامل قوله فجاز اضعاف ماء المطر اه لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر الحكم يكفي لدفع الاشكال ولا حاجة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز المذكور بان يقال مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق ولا سبيل للعقل الى درك مبنى الاحكام التي وردت فيه فيجوز ان يكون لكل واحد منها منفردا حكم ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدر منفردا ان يزيد مجتمعا ولعل ما نقله الشارح من غير المص انه اطلق ان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدرا او الجميع مبني على هذا ومؤيد مما اورده العلامة على ابن ادريس حيث جعل خرء الكلب مما لا نص فيه على طريقته و مع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا لثبوته عنه مع الموت فمع الخروج بطريق اولى وهو ان الحكم بالاولوية في البئر ممنوع ولهذا وجب في الفارة مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واوجب نزح الجميع في البعرة منها لعدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هناك لاشتمال الفارة على البعرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يقال كما ادعاه والدي رح في شرح س ان عدم نقصان قدر النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما يدعي الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكره العلامة من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوه فانه ان لم تنفسخ لا يستلزم وقوع البعرة فيها لجواز ان لا يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة بل خروجها يمكن ان

يخرجها

وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء ولو خالط احدها كفى الثلثون ان لم يكن له مقدر او كان وهو اكثر او مساو ولو كان اقل اقتصر عليه واطلق المص ان حكم بعضها كالكل وغيره بان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع والتفصيل اجود ونزح عشرة دلاء لليابس من العذرة وهو غير الذائبة او الرطبة او هما على الاقوال وقليل الدم كدم الدجاجة المذبوحة في المخ والمروي دلاء يسيرة وفسرت بالعشرة لانه اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع او لانه اقل جمع الكثرة وفيهما نظر ونزح سبع دلاء للطير وهو الحمامة فما فوقها اي النعامة في الموت والفارة مع تفسخها في المخ والمروي وان ضعف اعتبار تفسخها وبول الصبي وهو الذكر الذي زاد سنه عن حولين ولم يبلغ الحلم وفي حكمه الرضيع الذي يغلب اكله على رضاعه او يساويه وق

لا يحصل العلم وان فرض وصول الماء اليها واتصالها بماء البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله لعلها انقلبت واستحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجوب مقدرها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على ما ذكره يصير اظهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر قوله وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء اشارة الى رد ما ذكره المحقق الشيخ علي رح في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا يعلم ح في ان يكون ماء النجاسة اخف منها ووجه الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايضا وان كان مع الاستهلاك اظهر ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية لكن يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظ من الرواية بقاء اعيان النجاسات واورد ايضا عليه في شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر المتنجس بهذه الاشياء من غير ان تكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ماء المطر وغيره وفيه تامل اذ لا نسلم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود وهو ظ الا ان يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يمكن تنزيل قولهم على ما ذكره فتامل قوله يكفي الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى قوله ان لم يكن له مقدر اه بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايضا على القول بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر فهو مما لا نص فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمراة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة الرطبة وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمراة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وما كان له مقدر مساو اذا كان مما لا نص فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والرضيع والعذرة اليابسة قوله ان حكم بعضها كالكل ولا وجه له فيما كان مقدره اقل فينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح قوله في الحاشية القول بان العشرة اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كانه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع على انه يراد بهذا الجمع والظ ان مراد الشيخ ره انه اكثر عدد يصير هذا الجمع مميزا له ومضافا اليه له فان ما فوق العشرة مميزه مفرد وح لا يرد الايراد الاول كذا افاده سلطان العلماء ره ولا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع بالتمام هذا لا يلائم الحمل على ما حمله س على انه يرد عليه ح انه هذا انما هو مع وجوده الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال اعط دراهم لم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرح به قوله فيهما خصوصا مع وصفه باليسيرة فانه يؤيد الحمل على الاقل ان لا يجعل وصفا الام
بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ والعلامة انما ذكرا ما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة لنزح دلاء في قطرات الدم وصحيحة علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء يسيرة لذبح الدجاجة والحمامة والرعاف وهي التي اشار اليها الشارح هيهنا وتوجيه كلام الشارح ان حمل الرواية الاولى على احد هذين الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه فما ذكراه في الرواية الاولى كانه ذكراه في الرواية الثانية ايضا ويتجه ح ان الوصف باليسيرة انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر قوله فيهما نظر تنبيه في المختلف قال في المختلف بعد ذكر ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من وجه اخر وهو ان يقال هذا جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشرة كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهور فساده لا يخ عن تكلف فان الظ على ما حمله عليهما يدل عليه فافهم قوله وهو الحمامة فما فوقها اراد بالحمامة ما يعم ما شابهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجي وسيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة هيهنا ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم يكن ماكول اللحم فافهم قوله اعتبار تفسخها اي تفرق اجزائها وفي بعض نسخ بعض الاخبار التفسخ بدل التفسخ واعلم ان الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد ورد ايضا اطلاق نزح الثلث فيها كصحيحة معوية بن عمار وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينهما في المنتهى بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل ذلك واستشهد لهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكلامها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الشارح واما صحيحة الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها سهل اذ يحمل الدلاء على الثلثة ويقيد بعدم التفسخ او على السبعة وتقييده او يجعل شاملة لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينهما بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على الاستحباب مع التغير او مطلقا مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكروه احوط قوله وهو الذكر الذي زاد سنه اه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في المتن حيث جعله مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المص هيهنا حيث لم يفرد الرضيع على المعنى اللغوي وهو الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الذكر
الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة بصحيحة معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشارح لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع ان الفطيم اذا استدلوا بمحواه ويشكل بانه انما يحتج مع صحة المنطوق وهيهنا ليس كذلك عندهم الا ان يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم ياكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له و النبرع
فسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء فطم ام لا وسواء اكل ام لا وفسره الش بما فسره وانما جعل الغالب اكله او المساوي في حكم الصبي لا من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي هيهنا مقابل الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان اكله غالبا

وغسل الجنب الخالي بدنه من نجاسة عينية ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك لا سلب الطهورية وعلى هذا فاذا اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا
ففي نجاسة الماء بعد غسل الجزء الاول مع انفصاله او وصول الماء اليه او توقفه على اكمال الغسل وجهان ولا يلحق بالجنب غيره ممن يجب عليه الغسل عملا بالاصل مع احتمال دخول
الكلب من ماء البئر حيا ولا يلحق به الخنزير بل هو مما لا نص فيه ونزح خمس لذرق الدجاج مثلث الدال في المشهور ولا نص عليه ظاهرا فيجب تقييده بالجلال كما صنع المص في البيان ليكون
نجسا وبجميع وجوب نزح الجميع الحاقا له بما لا نص فيه ان لم يثبت الاجماع على خلافه وعشرة دلاء للعذرة والخمس

اكله غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي ههنا على هذا القول ويبقى قسم آخر اهمل ذكره وهو ما فطم في الحولين والظاهر انه داخل في الصبي عنده ويمكن
حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا ويحمل الغلبة على ما يشمل الذي انتفى فيه الرضاع بالكلية وتحققه
اهمال الكن لا يخفى ما فيه من التكلف اذ قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فتدبر
قوله وغسل الجنب قال ابن ادريس لارتماس الجنب وظاهره مطلق الارتماس وان لم يكن للغسل ومثل لوقوع الجنب فيها واكثر الاخبار تدل على التعبير بالنزول
وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها ولكن ابن ادريس ادعى الاجماع عليه **قوله** الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة فلكل
نجاسة حكمها واحتمل العلامة كون الحكم باعتبار المني لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق ولد الشهيد وعلى هذا يجب ان يقيد
بوجود نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب **قوله** ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح
سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان ذلك لنجاسة الماء والمجرد سلب الطهورية من دون
نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يرشد الى انه للنجاسة
كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة هذا ثم ان النجاسة بناء على الاحتمال الذي نقلنا عن العلامة ظ واما على ما هو المش من اشتراط الخلو
فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او بمباشرة بدن الجنب عند الوقوع والنزول لو لم يقيد
بالاغتسال ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر
اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايض لو لم يقيد الحكم بالاغتسال اما احتمال سلب الطهورية فكان بناءه على التقييد بالاغتسال لانه
يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم ههنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون
النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منه بنوع انه لجبر التنظيف من ثوران الحماة بسبب نزوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله
او الاغتسال فيه فتامل **قوله** وعلى هذا فاذا اغتسل مرتمسا تفريع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك اعلم انه قد ذكر جماعة
من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزأه غسل ما غسله قبل
وصول الماء الى البئر خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة عند
تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال هي رواية ابي بصير هكذا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل
البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء ويتوقى في العرف في اثناء الفعل انه يغتسل كما كان يتوقى في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا الاخبار عن اشكال
ولذا اقتصر الش على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان خارجا عن الماء اذ الدفعة فيه عرفية لا حقيقية فعنده
ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولانه يتوقى عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل فقد قلنا
يصح هذا الحكم الى الجزم بما ذكره والظ على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك انها بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال
والاحتمال المذكور في المرتب بعيد وفي الارتماسي كانه ابعد لان الاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت للجزء الا تمام
منها بعد والله يعلم **قوله** مع انفصاله به او وصول الماء اليه اي انفصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل البئري الى
ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه ماء الغسل اي اذا تم في
البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم بنجاسة الماء بمحض وصول الماء الى الجزء الاول لو كان خارجا عن الماء ولم يرجع اليه
غسالته لتحقق الغسل في الجملة فتامل **قوله** بل بما لا نص فيه هذا على القول بالثلثين والاربعين فيما لا نص فيه متجه واما على القول
بنزح الجميع فيشكل بانه اذا احكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا الظهور ان موته
فيه لا يخفف نجاسته واخراجه حيا لا يزيدها فالظ الاقتصار فيه ايض على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الخمسين في موته ولم يدخل في شبه
الكلب واكبر من السنور على ما ورد في الروايتين هناك بل داخل في نحو الثور وقال بنزح الجميع لصحيح عبد الله بن سنان الوارد بنزح الجميع
في الثور او نحوه على ما في التهذيب وان لم يكن او نحوه في الاستبصار لا يمكن ههنا الحاقه بغير المنصوص في موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزح كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته وحيوته معا او تخصيصها
بالموت ويجعل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الش لكن المش بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع في موته
من احد منهم فتامل **قوله** فيجب تقييده بالجلال اي يعني لو كان نص على وجوب الخمس فيه لا تبعناه من غير حاجة الى التقييد انما نقيده وان كان خلاف
ظ عبارة المص لان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورات لتطهير البئر وبناء على احتمال ان يكون مطلقه منجسا في البئر وان لم يكن منجسا في غيرها كما
في غسل الجنب على بعض الاقوال على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسته نذرقه مطلقا مستندا الى تلك النصوص واما اذا لم يظهر نص فاحداث القول بوجوب
النزح له يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام في تقييده فيحتمل ما ذكره من الوجوه فتدبر **قوله** ليكون نجسا
اي عند المص فانه نص بالنجاسة بذرق الجلال اما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الاخبار الى نجاسة ذرق الدجاج مطلقا ولا
يلزم عليهم التقييد والمقيد مع انه نقل عنه القول بالنجاسة ظ خصه ههنا بالجلال فتدبر **قوله** وعشرة دلاء للعذرة ههنا الاحتمال
ذكره المحقق في المعتبر وصرح بان المعتبر في غير الذائب ان ذابت فعشرون او خمسون ويمكن تايده بان نجاسة الجلال باعتبار اكله العذرة فالظ

ان لا يزيد

للاجماع على عدم الزايد ثم وفي الدروس صرح بازالة العين كما هنا وجعل التخصيص بالجلال قولا وثلث دلاء للفارة مع عدم الوصف والحية على المش والماخذ فيها ضعيف
وعلل بان لها نفسا فيكون ميتتها نجسة وفيه مع الشك في ذلك عدم استلزام المدعى والحق به الوزغ بالتحريك ولا شاهد له كما اعترف به المص في غير البيان وقطع بالحكم فيه كما
هنا والحق بها العقرب وربما قيل بالاستحباب لعدم النجاسة ولعله للدفع وهم السم ودلو للعصفور بضم عينه وهو ما دون الحمامة سواء كان ماكول اللحم ام لا والحق به المص في اللمعة
بول الرضيع قبل اغتذائه بالطعام في الحولين وقيده في البيان بابن المسلم وانما تركه هنا لعدم النص مع انه في الشهرة كغيره مما سبق واعلم ان اكثر مستند هذه المقدرات ضعيف لكن
العمل به مشهور بل لا قائل بغيره على تقدير القول بالنجاسة فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه ويجب التراوح بالاربعة وحالة كل اثنين منها بريحان الاخرين يوما كاملا من اول

ان لا يزيد بنجاسة عليها ورده في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق من انه نقل تفسيرها في هذا الكتاب لكن لم يثبت — النهار الى الليل سواء في
ذلك عندي تمام ابناه في كتب اللغة وان لم يثبت خلافه ايض وهو يكفي وجها لما نقله في هذا الكتاب من التفسير اعتضادا في الحكم على المتيقن واما — ذلك الطويل والقصير
وما ذكره المحقق من الاحتمال فلا ويدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط — عند تعذر نزح الجميع
شيء فيها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة الا ان يثبت الاجماع على عدم جواز النقصان — بسبب القرارة المانعة
عن الخمسين في نقول بالخمس ويتمسك في نفي الزائد بهذه الصحيحة ويدل ايض على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله — من نزحه ووجوب
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمال لا اختصاص — نزح الجميع لا لاحد الاسباب
للحكم بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال لان مطلق رجيع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الخمس لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر **قوله** — المتقدمة ولا بد من
للاجماع على عدم الزائد ثم وكذا على عدم الناقص ان تم او يتمسك في الناقص بعدم يقين البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم — ادخال جزء من الليل
الزائد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال في خرء ما لا يؤكل لحمه بوجوب نزح الماء وان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل — متقدما وما تأخر
لحمه اصالة فتامل **قوله** والماخذ فيها ضعيف كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل وزيفه ولا يخفى ح اسناد الضعف الى هذا الكلام ويمكن ان يكون نظره — من باب المقدمة
الى ماخذ آخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله — الاستباق الى ذلك
العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين ووجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة
بالعصفور وانما اوجب الثلث لشابهتها الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح
منها دلوان وثلثة ووجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايض على ما ذكره من التعليل
اذ لو لم يكن لهما نفس فلا يوجب نزحا لما ورد انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كل ما ليس له دم فلا باس به واستدل في المعتبر بصحيحة
الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايض على ثبوت النفس انها
مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويدعى انه ليس
باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل **قوله** عدم استلزامه للمدعى وهي الثلث الا ان يتمسك باختصاص القول فيها على تقدير النجاسة ان تم ويشكل
ذلك بما نقله العلامة في المختلف عن علي بن بابويه في رسالته انه قال اذا وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق منها للحية سبع
دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع سبع دلاء دلوا واحدا وعلى الوجهين يشكل دعوى
الاختصاص المذكور وان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم فيما عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها
آثار الصحة دلاء بدون السبع وح ينطبق على الثلث فتامل **قوله** ولا شاهد له كما اعترف به المص ره هذا من الشارح ره غريب جدا فان الشيخ
ره قد روى في التهذيب والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث
دلاء وفي الصحيح ايض عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام مثله ومع وجود هاتين الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له واعجب منه نسبة الاعتراف
بذلك الى المص في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق عليه السلام وقال في شرح
ثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب فيهما وكانه وقع سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فقط وكتب في الوزغة وذلك
لان المص ره قال في الذكرى بعد ما نقلنا وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجواز ان يكون
لضرر السم انتهى وقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل لكن بقي انه ره في ما لم يعترف بذلك في العقرب ايض بل عبارته هي ما نقلنا **قوله** وربما
قيل بالاستحباب اي تماما في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس **قوله** ولعله اي الاستحباب للدفع وهم السم **قوله** وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان
هذه ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور
ههنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي منه الى ما يشبهه في القدر والجثة لا بد له
من دليل والشهرة بمجردها لا تكفي دليلا فلا يبعد ان يقوى باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه في الطير او في الشيء الصغير وقد ورد في
كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايض في الطير تحديدها بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدي الى ما شابهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل
من الشيخ نظام الدين الصيمري شارح النهاية التعدي الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثة العصفور **قوله** وقيده في البيان بابن المسلم والا فلا يكفي
الواحدة لنجاسته بكفره ومبناه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل فتذكر **قوله** فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطراح
جميع ما ورد في بعضها لكنه في الباب وربما ورد مقدر آخر يكون العمل به ارجح مما عليه المش فينبغي النظر في ذلك والتامل فتامل **قوله** كل اثنين منها
يريحان الاخرين بان ينزح اثنان في وقت بان يكون احدهما فوق البئر والآخر في البئر يملأ الدلو وينزح الآخر ثم يريحان فيقوم الآخران
مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدي طاب ثراه في شرح انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والآخر فيها ولا يبعد ان يتحقق
بكونهما فوق البئر يشاركان في النزح سواء تشاركا في اخراج الدلو او يخرج احدهما دلوا ويتناولها الآخر للافراغ **قوله** من اول النهار الى الليل
اي يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص في الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفي المعتبر جعله
احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففي موضع النظر الا ان الحمل على يوم الصوم يقتضي عدم الاجزاء

باليوم

ولا يجزى مقدار اليوم من الليل والملفق منهما ويجزى ما زاد عن الاربعة دون ما نقص وان نقص بعلها ويجوز لهم الصلوة جماعة لا جميعا بدونها ولا الاكل كك ويلحق بهم النساء للدار بعد
على عدم اجزاء غير المذكور ولكن لم يدل على اعتبار الرجال وقد صرح المص في غير الكتاب باعتباره وهو حسن عملا بمفهوم القوم فان النص خلا في الممعقو حيث اجزاء بالنساء والصبيان
ولو تغير ماء البئر بوقوع نجاسة لها مقدر جمع بين المقدر وزوال التغير بمعنى وجوب اكثر الامرين جمعا بين المنصوص وزوال التغير المعتبر في طهارة ما لا ينفعل كثيره هنا اولى ولو لم يكن
لها مقدر نفى الاكتفاء بمزيل التغير او وجوب نزح الجميع والتراوح مع تعذره قولان اجودهما الثاني

باليوم الذى يقوم من اوله جزء وان قل وعبارتهم لا يدل عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك ولفظ الرواية محتمل ايض لصدق اسم اليوم وان فات
منه بعض الاجزاء اذا كانت قليلة وبالجملة هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون فاوجبوا نفرتهم
على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب مقدمة الواجب وجعله في الذكرى اولى نحو حفظ النهار وربما اوجب بعضهم تقدم
التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجعول مقدمة وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو احسن قوله ولا يجزى مقدار اليوم اه
بجزء جما من النص وعدم العبرة بالقياس قوله ويجزى ما زاد على الاربعة قال في الذكرى لظ اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم
الموافقة ما لم يتصور بطء بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة في الروايات التى هي سند الحكم بل
فيها هكذا فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت و
استنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين اثنين ويمكن حمله على الزيادة
على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او في بعض النوبات وح يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه اذا اكتفى بالاثنان فالزايد عليهما
بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطوء فكانه لا يخرج عن وجه اذا كان زايد الزيادة بعيد بها واحتمال تصور البطوء بالكثرة
على الوجه الاول باعتبار ان قطع كل اثنين [illegible] بهما واشتغال الاخرين بدلهما يستلزم نوع تاخير عن النزح فاذا كثر هذا التبديل باعتبار كثرة
الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطوء وعلى الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد يمنعهم عن العمل وتوجب البطوء فتامل قوله دون
ما نقص هذا هو الوجه عملا بظ الرواية وفي شرح س واستقرب في الذكرة الاجزاء بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكان
كلام المص في الذكرى ايض ناظر اليه حيث قال واما الاثنان لدابتان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد الاثنين بالدائبين انتهى وكانه حمل الدائبين
على اثنين يقومان بعمل الاربعة بتعب فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذ نهضا بعمل الاربعة بلا تعب والظ انه اراد بالدائبين المجدين
اللذين اعتادا التعب من اوله الاعمال فينهضان بعمل الاربعة من غير تعب فحملهما عليه نظرا الى ما في التذكرة نعم لم يحكم بذلك الا على سبيل الاولوية
فتامل قوله ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة الخاصة لا تحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها اذ كل منهما بها في
راحة ومنع بعضهم من الاول ايض وهو احوط قوله ولا الاكل كك وفي الذكرى جوز ذلك ايض وعلله باقتضاء العرف له وفيه اشكال اللهم الا على
ما ذكره صاحب المعالم من التوسع في باب التقدير لليوم فتامل قوله وهو حسن عملا بمفهوم القوم اه الظ انه تحسين لما صرح به المص في غير
الكتاب من اعتبار الرجال اى اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اى ضد لوله في كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في العرف الا
الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال في يه القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به بعينه في قوله تع لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقال ايض
الشاعر ايض في قوله اقوم آل حصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علمنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزاء النساء والصبيان وكانه اعتقد اطلاق القوم
على النساء والصبيان ايض اما الاول فلا خلاف اهل اللغة في ذلك قال في القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله
النساء على التبعية واما الثاني فلانه وان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن بما ذكرنا لا يابى عنه ايض اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو
الذكور بقرينة المقابلة بالنساء فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايض والاحوط اعتبار الرجال واجزاء بعض الاصحاب النساء مع عدم قصور
نزحهن عن نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثى وكانه نظر الى اشتراك العلة وفيه اشكال قوله ولو تغير ماء البئر اه في المسئلة اقوال منتشرة جدا
والتفصيل في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه قوله جمع بين المقدر وزوال التغير ظاهره الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير
ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن الظ انه كان رأى القول بوجوب اكثر الامرين اقوى فحمله عليه وربما يؤيده ذلك تقديم المقدر
في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة الى طريق الجمع فافهم قوله نفى الاكتفاء
بمزيل التغير اه هذا القول اختاره صاحب المعالم وصاحب المدارك ووالدى طاب ثراه نظرا الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلم قال ماء
البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابى اسامة وفيها وان تغير الماء
فخذ منه حتى يذهب الريح وموثقة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد الريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء ورواية زرارة
وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وجه الاستدلال ان ظ هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مط لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على وجوب
نزح المقدر بمجرد الملاقات فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايض بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدر وبقى التغير ينزح
ايض حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير ولم يتم المقدر ينزح ما بقى من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا هذه الصورة
واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها بزوال التغير والظ ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايض
فيما قدر له ذلك كالخمر فيقيد ايض لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع ان زال التغير قبله وذلك يجرى ان ما ذكرناه مقدر هنا ايض فانه اذا وجب
فيه نزح الجميع بمجرد الملاقات فمع التغير بطريق اولى فاما لا مقدر له هو ما لا نص فيه على القول بوجوب نزح الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا
الى تقدير شرعى حتى يجرى فيه ايض ما ذكر من الدليل بل باعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بطهرها فنزح الجميع يحصل اليقين و
على هذا مع التغير لما وجد الدليل الشرعى على طهارتها بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظ الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى نزح الجميع

وفيهما بهما

بلام

ولا ينافى ما ذكرنا ان الظ منهما ... [illegible]

يحصل

ولو اوجبا نزح ثلثين او اربعين اعتبر اكثر الامرين **مسائل الاولى الماء المضاف** اى الشىء الذى يصدق عليه اسم الماء بالاطلاق مع صدقه عليه مع القيد كالمعتصر من
الاجسام والممتزج بها مزجا يسلبه الاطلاق كالامراق دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم وان تغير لونه كالممتزج بالتراب وطعمه كالممتزج بالملح وان اضيف اليهما وهو اى الماء
المضاف طاهر في ذاته بحسب الاصل غير مطهر لغيره مطلقا من حدث ولا خبث اختيارا واضطرارا على القول الاصح ومقابل قول الصدوق بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد
استنادا الى رواية مردودة وقول المرتضى برفعه مطلقا المطلق الخبث وينجس المضاف وان كثر بالاتصال بالنجس اجماعا وطهره اذا صار ماء مطلقا مع اتصاله بالكثير المطلق
لا مطلقا على القول الاصح ومقابل طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه وطهره بمطلق الاتصال به وان بقى الاسم وفيه مع اشتماله بقاء النجاسة ان المطهر لغير الماء

تحصل
البقين لكنه يلزم ح كون امر التغير اهون من الملاقات في هذه الصورة اذ مع التغير بما زال التغير ينزح دلاء ومع الملاقات لا بد من نزح الجميع البتة ذكر
امر الملاقات اشكل لكن كانه لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس حكما شرعيا اصليا حتى يستبعد من جانبه على حد التغير بل
انما نشاء من عدم علمنا بالمطهر فلا ضير في زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يقال في
صورة الملاقات بنجاسة اذا قدر تغيرها بها وينزح حتى يعلم زوال التغير به على تقدير وجوده فح ينبغي ان يحكم بالطهارة بذلك وعدم الاحتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى وكانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم
هذا وظنى ان الروايات المذكورة سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها في حصول الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد حملها على انه مع
التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفى حصول ما ذكر من النزح المقدر والحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير من نزح
وهذا لا ينافى وجوب شىء اخر ايض بعده كما اذا اراد مقدرا على ما يوجب زوال التغير فح فيبقى الاخبار المذكورة على عمومها في الجميع لا يستفاد
منها فيما لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهارة البئر مطلقا فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول ما هو
مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهي وان كان ظاهرها دفع الفساد وحصول الطهارة بعد زوال التغير لكن ذلك
باعتبار دلالته على عدم نجاسته الا بالتغير والكلام هاهنا على القول بنجاسة البئر بالملاقات وح فيجب تاويل تلك الرواية وبعد تاويلها
كانه لا يبقى ظهورها فيما ذكرناه وبما قررنا ظهر ان القول الثاني هاهنا كما اختاره الشر على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخ
عن وجه فتدبر قوله ولو اوجبا نزح ثلثين او اربعين اه وذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعى اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب
الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ما له مقدر شرعا فيعتبر في التطهير اكثر الامرين وح فيخصص عموم الاخبار المذكورة في الجميع
بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخرج عن بعد والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لا كفاية
ذلك في حصولها حتى لا يحتاج الى هذا التخصيص فتدبر قوله مع صدقه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المص بناء على ما هو المش
من ان نفى المقيد يرجع الى القيد وبعد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة
الى الاعتذار بان التعريف لفظى ولا يضر فيه كون المعرف اعم كما ذكره المحقق الشيخ على ولا الى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام في المياه
ويراد به ما يصدق عليه الماء في الجملة لما فيه من التكلف قوله اختيارا واضطرارا ويلوح من كلام ابن ابى عقيل جواز استعماله في رفع الحدث والخبث
مع الاضطرار قوله برفعه مطلقا اى مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذى ذكره الصدوق قوله مع اتصاله بالكثير المطلق اى على الوجه
السابق في تطهير المياه مع زيادة هى امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا للوثوق بصيرورته ماء مطلقا عليه كما يشير اليه الشر في دفع القول
فافهم قوله ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق اه قال المص في الذكرى ويطهر في ط باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه وزوال التسمية
التى هي متعلق النجاسة والعلامة تارة بزوال الاسم وان بقى الوصف كما ان تغير بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقى الاسم لا سبيل
الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة وقد حصل والثانى اشبه انتهى وقال العلامة في لف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسة
ثم قلع كان او كثيرا على ما قدمناه ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال وان
لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايض استعماله والحق عندى خلاف ذلك في موضعين احدهما انا لا
نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو مزج بالكر وبقى اطلاقه جاز استعماله الثانى ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف
لا يخرج المطلق عن الطهورية لان المضاف انما يخرج المجاور لا بالاصالة فهو في اصله طاهر وتغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة
وان كان تغيرا بالنجس واحدهما غير الاخر والمقتضى لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثانى انتهى ولا يذهب عليك ان في مذهب الشيخ على ما
صرح به يشترط ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم تغير شىء من اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفى باختلاطه بكثير كله في
الجملة وان بقى اسمه ووصفه وانه يعتبر فيه ايض ما اعتبر في الكثير ويكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هنا هو
الظ اذا عرفت هذا علمت ان ما نقله الشر من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب ولا ينطبق عليه ايضا
اما على الوجه الثانى الذى هو الظ فلانه وان امكن حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف ويدعى ان زوال
اوصافه يستلزم زوال التميز ايض وان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وبناء على ان المراد الاختلاط بينهما
بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن ح لا يتوجه عليه ما اورده اصلا بل شرايط هذا المذهب ح اكثر من شرايط مذهب المص كما لا يخفى واما على الوجه
الاول فلانه بعد التكلف في حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اى عدم اتصافه بها ويدعى
ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايض انه ح لا يتوجه ما اورده عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرايط مذهب
المص ومذهب الشيخ عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى ولا يمكن لاحد منهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويقول مراده الرد
على الشيخ في صورة بقاء المضاف على حاله واما ان في صورة صيرورته مطلقا وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المص الحكم بالطهارة
وعلى مذهب الشيخ عدمه والاصل معه فلعله تمسك في رد مذهب الشيخ والخروج عن الاصل بشىء اخر وليس كلامه هنا فيه بل في المطلب
الاول وهو بعيد جدا والظ انه اراد بزوال اوصافه هو اوصاف المضاف وظن ان هذا المذهب هو انه يكفى اغلبية الكثير المطلق وزوال

اوصافه

شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس وما دام مضافا لا يطهر وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والا لما بقي كذلك وسيأتي التحقيق آخر في باب الاطعمة والسؤر وهو الماء القليل
الذي باشره جسم حيوان تابع للحيوان الذي باشره في الطهارة والنجاسة والكراهة ويكره سور الجلال وهو المغتذي بعذرة الانسان محضا الى ان ينبت عليها لحمه واشتد عظمه او
سمي في العرف جلالا قبل ان يستبرأ بما يزيل الجلل واكل الجيف مع الخلو اي خلو موضع الملاقاة للماء عن النجاسة وسور الحائض المتهمة بعدم التنزه عن النجاسة والحق بها المصنف
في البيان كل متهم بها

وان بقي الاسم متعلقا بكلا المذهبين والاظهر ان يكون قوله وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم
اوصاف المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم ردا على هذا فانما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب
وكانه ظن ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف ردا على هذا فانما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب
المنقولة في هذه المسئلة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المص وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من
الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب
اسم الماء عن هذا المختلط وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره لا ريب في نجاسته ويمكن ان يقرء سلبه وسلبه وغيره على
المجهول ليكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله
وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله وح ينطبق على مذهب المص الظاهر ان المص وغيره ممن لا يشترط عدم تغيره كك
احاله على الطهور وح يندفع عنه ما اورده العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط على الاختلاط الرافع
للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا
فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانه ما لم يزد على الكر لا يحصل اليقين بكرية غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله
المص ايض في الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه حمل كلام الشيخ على الوجه الثاني الذي ذكرنا ومراده انه طهره باغلبية الكثير المطلق
عليه وزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لنزول تسمية الوصف متعلق النجاسة فقد اشترط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان ضابط زوال الاسم
هو زوال الاوصاف وبناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وان المراد الاختلاط بينهما
بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وهو الظاهر وح ينطبق على ما ذكرنا في الوجه الثاني لكنه جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف ما لم يذكره الشيخ
وليس بمعلوم ايض بل الظ انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه
لاشتراط زوال الاوصاف بفقد الامكان اذ ليس له وجه اخر فيه انه ليس كك بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه آخر كما يظهر بالمراجعة
فتامل هذا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة ايض على ما ذكره اشكال والاظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من حمل بناء الكلام على ان المراد
الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وح فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي الوصف ثم بما استدل عليها
نقله عن العلامة ثانيا ايض تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير اما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب من العلامة رحمه
كما يظهر من كتبه التي اختارها فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقي الوصف والاسم اي اتصف هذا
الماء المختلط بهما وح فلعل ما استدل به عليه يتجه ولك ان تحمل عبارات الذكرى ايض على هذا بان تحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما في
عبارات المنتهى والقواعد فتامل ثم اعلم انه على المذهب الثاني للعلامة لا يحصل الطهارة للمضاف لا طهورية كما صرح به العلامة واما على القول
الاخرين فيصير مطهرا ايض وهو ظ وايض ذكر المحقق الشيخ علي انه على المذهب الثاني انما يحصل الطهارة اذا القى المضاف النجس في الكر لا بالعكس لنجاسة
مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس ومنع المضاف من وصول الماء اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن ظ كلام العلامة في النهاية صريح
في خلافه فانه قال وطريق تطهيره القاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر ما ذكره فلعله حكم بطهارة المكان ايض بتبعيته فتدبر قوله شرطه وصول
الماء الى كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل
فافهم قوله وهو الماء القليل الذي باشره اه كانه لبيان المراد من هذا معنى السؤر لغة بل بيان المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية
كما في القاموس والنهاية وما ذكره في المعالم من ان السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب قاله الجوهري كانه توهم منه قال في الصحاح سؤر الفار وغيرها
والجمع الاسئار وقد اسأرت اذا شربت فاسأرت اي ابقيت شيئا من الشراب في قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة ببقية الشراب
هذا ثم في تخصيص المراد ههنا بالماء ايض تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايض والمراد بالقليل ما يقابل الكر والجاري والبئر كما هو مصطلح
الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة ليس الجاري منه ملحقا فتامل قوله الذي باشره جسم حيوان وفي المعالم بعد ما ذكر المعنى
اللغوي قال والمراد المبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشرة الحيوان له وكان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون تخصيصهم على ما شاع
لما باشره جسم الحيوان مطلقا ونظر الشارح انما هو اليه فافهم قوله في الطهارة والنجاسة والمراد بها ظ والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان يكره
لحمه فسؤره مكروه اي يكره استعماله في الطهارة والاكل والشرب هذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير
ما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايض قال في المعالم وعلل على التقدير بان فضلات الفم التي لا ينفك منها تابعة للحم ولم يقف في ذلك حديث انتهى ولا
يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم واختص بالسؤر بمعنى ما لاقاه فم على ما ذكره في المعالم الا ما لاقاه بجسمه مط على ما ذكره الش وفي الذكرى خص التبعية
بالطهارة والنجاسة ثم عد من مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير لكراهة لحمها والتعليل بهذا التبعية في الكراهة ايض مطلقا لكن لا
يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال على خصها بالبغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سئلته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه
قال اما الابل والبقر فلا باس كذا في التهذيب وفي الكافي زاد الغنم ايض بعد البقر فتدبر قوله ويكره سور الجلال حكم جماعة من الاصحاب بنجاسته مع ان
بعضا منهم حكم بعدم حرمة لحمه والمش كراهة السؤر وحرمة اللحم قوله اي سمي في العرف جلالا هذا هو الظ اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف
واما ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل بناء ايض على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال واكل الجيف جميعا قوله وسور الحائض المتهمة

ما طبق

وهو حسن وسور البغال والحمار وهما داخلان في تبعيته للحيوان في الكراهة وانما خصهما لتاكد الكراهة فيهما وسور الفارة والحية وكل ما مات فيه وكل ما لا نفس له الا المرأة وولد الزنا
قبل بلوغه وبعده مع اظهاره الاسلام الثانية يستحب التباعد بين البئر والبالوعة التي يرمى فيها ماء النزح بخمس اذرع في الارض الصلبة بضم الصاد وسكون اللام
او تحتية قرار البالوعة من قرار البئر والا يكن كذلك بان كانت الارض رخوة والبالوعة مساوية للبئر قرارا او مرتفعة عنه فسبع اذرع وصور المسئلة على هذا التقدير
ست يستحب التباعد في اربع منها بخمس وهي الصلبة مطلقا والرخوة مع تحتية البالوعة وبسبع في صورتين وهو مساواتهما او ارتفاع البالوعة في الارض الرخوة وفي حكم
الفوقية المحسوسة الفوقية بالجهة بان يكون البئر في جهة الشمال فيكفي الخمس مع رخاوة الارض وان استوى القراران لما ورد من ان مجاري العيون مع مهب الشمال ولا يعتبر البئر هنا

اي بالبالوعة وان تقاربتا الا مع العلم بالاتصال

والملوق جماعة من الاصحاب كراهة سور الحائض من غير تقييد والاخبار لا تدل الا على كراهة التوضؤ من فضلها اما مطلقا كما في اكثرها او اذا لم تكن مامونة
كما في بعضها لا على كراهة سورها مط ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان يقيدها بغير المامونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايض الا ان يحمل المتهمة
ايض على ما يشملها فافهم قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تامل بل المناسب للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفي الفقيه سئل علي
ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية
السمحة السهلة والله يعلم قوله لتاكد الكراهة فيهما اي لتاكد كراهة لحمها فيترتب عليها تاكد كراهة السؤر ايض او تاكد كراهة سورها باعتبار ما
يدل على كراهة سورهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون المص ههنا لم يذهب اليها ويكون غرضه
بالتبعية هو التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها وصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتذار فتدبر قوله وسور الفارة الحكم بكراهة
سور الفارة هو المش وظ المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية واذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به
باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا
وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش
الثوب كله وكل ان متر الانسان ببدنه احد ما ذكرناه قوله وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ في ط الى عدم جواز استعمال سور ما لا يؤكل لحمه
من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سور الطاهر من الحيوان الوحشي وسور الطير مطلقا
قوله وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سوره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره اذا لم يظهر الا
وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سوره ايض كك وظ كلام الصدوق ايض نجاسة
سوره مطلقا قوله التي يرمى فيها ماء النزح الاولى ما في شرح الشرايع ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات المايعة واما
التخصيص بماء النزح كما فعله ههنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء قوله او تحتية قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كذا في
رواية ابن رباط عن ابي عبد الله عليه السلام التي هي مستند الحكم هكذا قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع
وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير واث خبر بان الفوقية والتحتية ظ انهما ليستا باعتبار راس البئر والبالوعة على وجه الارض
لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما
فوق سطح الماء من الاخر ولا ريب في اعتبار الفوقية بمعنى الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى
ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخر فهو مسلط على الاخر والظ انه لو دخل شيء فانما يدخل فيه الى الاخر لا من الاخر اليه واما فوقية القعر
بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها تاثير في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة وما ذكرنا عن المدارك يحتمل الوجهين الاولين
قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة التساوي لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن المش اعتبار السبع فيها
كلام العلامة في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول احوط ويمكن ان يستدل ايض بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته كم
ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مط لكن خص منها
صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فبقي في الباقي على حاله فتامل قوله وان استوى القراران فيه اشارة الى انه لا يكتفى للاكتفاء بفوقية البئر
بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها
اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى التساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس في عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق
البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان وصارت
بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض قال والذي طاب ثراه في شرح شر واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل في المسئلة اربع وعشرون
صورة باعتبار وقوع البئر مع البالوعة في الشمال او الجنوب او المشرق او المغرب في صلابة الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك
بالتامل في استخراج الجميع واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب ههنا تامل ظ اذ ذكروا ان التباعد بسبع في سبع وبخمس في الباقي و
الاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان وست لان فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة فيصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول
الثاني الثاني واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فتحكم انتهى وتوضيحه ان جماعة من الاصحاب منهم المحقق الثاني ره في شرح القواعد حكموا
بان في سبع عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يوجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع في الباقي وهي كل صورة ينتفي
فيها الامران وحاصل ايراده والذي طاب ثراه ان مع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى التساوي وح
فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يتعارضهما فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر وصورها ست عشرة صورة اثنى عشر
صور الصلابة ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتهما وكذا اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب كك وفي الباقي و
هي ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر في صور الخمس ثماني عشرة
باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال هي علو البالوعة حسا لثبوت الخمس حينئذ في صور الوقوع في الشمال مطلقا واضافة صورة ايضا
من صور الوقوع في الجنوب هي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة في البئر

دون البالوعة

اى اتصال ما بها من الجسم ما البئر لاصالة الطهارة وعدم الانفعال الثالثة النجاسة اى جنسها عشرة البول والغائط من غير المأكول لحمه بالاصل او العارض من ذى النفس اى الدم القوى
الذى يخرج من العرق عند قطعه والدم والمنى من ذى النفس ادميا كان او غيره بريا او بحريا وان اكل لحمه والميتة منه اى من ذى النفس وان اكل والكلب والخنزير البريان واجزاؤهما
وان لم تحلها الحيوة وما تولد منهما وان باينهما فى الاسم اما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع فى الحكم الاسم ولو لغيرهما وان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما
والكافر اصليا او مرتدا وان انتحل الاسلام مع جحده لبعض ضرورياته وضابطه من انكر الالهية او الرسالة او بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة والمسكر المائع بالاصالة والفقاع
بضم الفاء

دون البالوعة فيحكم وذلك بان يق يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجهة مطلقا وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضها ولم يحكم بعلو البالوعة مط
باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حينا بالتساقط وح يزيد فى صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ما ذكره او يق يحكم بمعارضة علو
البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة
ح اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس ح وتزيد صورة على صور الخمس وهى ما اذا وقعت البئر فى الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس
لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذى ذكرنا وهو ترجيح الفوقية
الحسية وان الفوقية بحسب الجهة فى حكمها يؤثر اثرها اذا لم يعارضها فلا حكم لها وح يستقيم ما ذكره اذ يحكم بالخمس فى جميع صور الصلابة وهى
اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع تساوى القرارين او فوقية قرار البئر او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت
فى المشرق كلا او فى المغرب كلا فهذه سبع عشرة صورة يحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع فوقية قرار البالوعة
بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت فى الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوى القرارين او فى المشرق كلا او فى المغرب كلا فهذه سبع صور
وما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثانى بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوى فى القرار وظاهره
ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهى اقوى اذ ح لا يظهر اثر اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا
مع التساوى بحسب القرار اذ مع فوقية حسا ايض تكفى تلك الفوقية ومع فوقية الاخرى حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها فى صورة
تساويهما فى القرار ولعل والدى ره حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوى
فى القرار لحصول ارادة انه ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرنا اولا فصور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا فى الخمس احد العلوين مطلقا
فالصور ست وحاصل ما ذكرنا انه يعتبر شيئا منهما بل اعتبار الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهى اقوى فالمعتبر فى الخمس اما
الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقيتها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكره ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة ورجحت على
الفوقية الحسية مع تعارضهما يستقيم ايض ما ذكره من السبع لثبوت الخمس فى اثنى عشر صورة الصلابة وفى صور وقوع البئر فى الشمال مط وهى ثلث
وفيما اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب فهى سبع عشرة وفى الباقى لا بد من السبع وهى سبع فصح ما ذكره لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخ عن اشكال
وايض ما نقلنا عن المحقق الثانى يأبى عنه وبما قررنا يظهر ان ما ذكره والدى طاب ثراه من ان اعتبار الجهة فى البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على
الوجه الاول فلان من اعتبر الجهة فى البئر مطلقا وان عارضها فوقية قرار البالوعة فى تصحيح حكمهم بالسبع فى السبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بانتفاء
بين الفوقيتين لحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول فى صورة فوقية البالوعة ايض بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها
فيحكم بالسبع لذلك وح فلا تحكم واما على الوجه الثانى فلان من اعتبر جانب قرار البئر بمعارضة علو جهة البالوعة لا يحتاج فى تصحيح الحكم بالسبع الى ان
يقول فى صورة علو قرار البالوعة بمعارضة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايض وحكم باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم السبع يستقيم حكمهم
بالسبع بهذا ولعل نظر والدى ره حيث بين كلامهم على ما ذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف سند كل منهما لا يخ عن تحكم
بل الذى يشهد به الاعتبار لو عمل بهما الان اذ يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او بحكم بكفاية كل منهما فى الحكم بالخمس كما انه يكفى فيه الصلابة ايض وعلى
الوجهين فلا يستقيم ما ذكره من السبع فى السبع فتامل قوله اى اتصال ما بها اى الذى فى البالوعة ويمكن ان يقرء ما بها بالمد على تقدير
قوله من الجسم بيان له قوله اى جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان يحصى ومرادهم بالجنس فى هذا المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق و
يمكن ان يكون غرض الشارح مع الاشارة الى ما ذكرنا الاشارة ايض الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افراده فلا بد
من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا فى شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها ثم واجب الوضوء اثنى عشر اى جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر
قوله البريان واما المائى منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته وعزى فى كره الى ابن ادريس المخالفة فى ذلك ولفظ ما هو المشهور اذ المتبادر من الكلب
والخنزير الواردين فى الروايات هو البرى منهما والاجماع ايض ليس الا عليه فيبقى ما سواهما على اصالة الطهارة والتفصيل فى شرح س قوله وان لم
تحلها الحيوة هذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة ما لا تحله الحيوة منهما قوله وما تولد منهما وان باينهما فى الاسم هذا
على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخ عن اشكال لعدم دليل صالح عليه وما استدل او ابرعليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد
الانقلاب لاسم اليس كل حيوان طاهر من المنى النجس وقال العلامة فى النهاية المتولد منهما يعنى الكلب والخنزير نجس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما
على اشكال منشأه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال فى كره الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مطلقا واعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم
ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف فى محله غير ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس فى
محله قوله ولو لغيرهما اى لو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تماثله المسماة لغة ونحوه لاحتراز اده فلا عبرة
باطلاق اسم عليه قهرا واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اى مماثل صح اطلاق اسمه عليه فانهم قوله من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار
ليشمل الشاك والخالى الذهن قوله او بعض ما علم ثبوته من الدين اى ضرورة وحينئذ فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضرورة نفيه
كمن قرباضة فى احد الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك بشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين
ولم يتشابه اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين وعاشرهم

بعلم بديهة

والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لكن لما ورد الحكم فيه معلقا على التسمية ثبت لما اطلق عليه اسمه مع حصول خاصيته او اشتباه حاله ولم يذكر المص هنا من النجاسات العصير
العنبى اذا غلى واشتد ولم يذهب ثلثاه لعدم وقوفه على دليل يقتضى نجاسته كما اعترف به فى الذكرى والبيان ولكن سياتى ان ذهاب ثلثيه مطهر مع بنائه على حكم بتنجيسه فلا عذر تركه وكونه
فى حكم المسكر كما ذكره فى بعض كتبه لا يقتضى دخوله فيه حيث يطلق وان دخل فى حكمه حيث يذكره وهذه النجاسات العشر يجب ازالتها لاجل الصلوة عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة
وعن الاوانى لاستعمالها فيما يتوقف على طهارتها وعن المساجد والضرائح المقدسة والمصاحف المشرفة وعفى فى الثوب والبدن عن دم الجرح والقرح مع السيلان دائما او فى وقت
لا يسع فعل الصلوة فيه اما لو انقطع وقتا يسعها فقد استقرب المص ره فى الذكرى وجوب الازالة لانتفاء الضرر والذى يستفاد من الاخبار عدم الوجوب مطلقا حتى تبرأ وهو قوى

بعلم بديهة وجوب الصلوة فى شرعنا واخبا بنيا بها فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اتيان النبى صلى الله عليه واله بها بل ليس منشأه الا عدم
الايمان بالنبى والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول ابحسب الظن ان النبى لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما فى الباطن فلم
يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك ولا ظن ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ
فى بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفى عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبى به فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبى فقط
قوله والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اى الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير او ان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معنا
لغة اعم منه لانه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعد ذلك الحكم بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اى فى عرفنا كما هو الظ لتقدم الحقيقة اللغوية على
عرفنا وان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه فى عرف الائمة عليهم السلم لم يبعد ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل
نقل السيد المرتضى رضه عن عمر انه قال الغبيراء التى نهى النبى عنها هى الفقاع قال عن ابى هاشم الواسطى ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر و
قال عن زيد بن اسلم الغبيراء هى الاسكركة وعن ابى موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظ ما نقله عن ابى هاشم ان الفقاع حقيقة فى المتخذ من الشعير
وظ كلام السيد فى الانتصار تصديقه له فى ذلك وكذا ما نقله عن عمر ان الغبيراء هى الفقاع لكن فى النهاية الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الحبش
من الذرة وتسمى السكركة وقال تغلب هى خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا قوله مع حصول خاصيته
وهو النشيش والغليان على ما نقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذى ورد الاحكام فيه فلا عبرة بما
الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايض ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخ عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم الاطلاع على اصله
فى زماننا حقيقة ومعناه فكما اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شئ كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يصح ان يق فيه ان الاصل عدم
تغير العرف ليكون حجة فافهم قوله لعدم وقوفه على دليل يقتضى نجاسته يمكن الاستدلال عليه على وفق ما نقلوه فى الفقاع باطلاق الخمر عليه
فى موثقة معوية بن عمار وصحيحة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتينى بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف
انه يشربه على النصف فقال الخمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايض رواية عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله عليه السلم الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا
فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر قوله وان دخل فى حكمه
حيث يذكره اى وان كان من يذكر العصير يذكره على انه فى حكم المسكر اذ لا يعلم منه دخوله فى المسكر فى كلام من اطلق ولم يذكره
اذ لعله لا يقول هو بكونه فى حكمه او المراد وان دخل فى حكمه حيث يذكر فى حكمه كان يق المسكر وما فى حكمه فان دخوله يدل على دخوله الا
بدون هذا التعميم ويمكن ان يق ان ما سبق عنه قرينة على انه جعله ههنا فى حكم المسكر كما نقله فى بعض كتبه فهو العذر فى تركه قوله لاجل
الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدى او مطلقا على ما فصل فى موضعه ثم المراد بالوجوب فى الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعى وبما ذكرنا
هو الوجوب الشرطى او ما يعمه اذ لا بد فى تصحيح الوجوب الشرعى فيه من اضافة من قبيل ان لم يرد بها الا ان يحمل على انه اجمال ما على الظهور فانه قوله
وعن الاوانى وكذا المأكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير قوله والقرح جمع قرحة وهو
البغا الذى يجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قليله للدرهم ايض واختصاص الوائد بوجوب الازالة
وقضية الاصل يقتضى دخوله فى العفو الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثناء
الدموية لا مط ولذا لم يعف عن هذا القدر اذا خالطه نجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة بخر العين اذا انجس الدم بها بنجاسة اخرى
وبالجملة فاستثناء دم بخر العين ليس باضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابى بصير
وقوله ليس بحجة وليس فيها دليل الخراب ايض يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به فى كلامهم
الثلثة الاخرين واما استثناء دم بخر العين فليس بذلك المشهور وان ذكره جمع ايض كالراوندى وابن حمزة والعلامة فتدبر قوله والعفو عن
هذا المقدار مع اجتماعه لا يخفى على من نظر فى كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اى ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا
متفرقا وانما الخلاف فى قدر الدرهم كما اشرنا اليه ايض فيما اذا تفرق الدم وكان كل واحد دون الدرهم على القول ولا يزيد عليه على القول لا يجوزنا
مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مط وبعضهم بعدمه مط وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم بربع
الثوب وبعضهم بما يحتشم فى القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما قررنا يظهر ما فى كلام الشارح ره اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق المقدار
المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف فى عفوه وان حمل على تفرق الدم مط من غير تقييد بالقدر المخصوص صح ان فيه اقوالا
اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا كان معفوا وقيل يعفو مطلقا بالشرط المذكور
وقيل يعفو كل الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن ح يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له روية باساليبه فتامل قوله اجودهما الاول لاصالة
البراءة من وجوب ازالته ولان المتنجس لشئ لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله واستقرب العلامة فى هى جواز الصلوة
لانه ليس بدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود فى غسول النزاع
لندوره وضعف الوجهين كذا فى المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليل على وجوب ازالة كل نجس فالاظهر ما ذكره فى هى كالعفو عن الاصل لا
يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة فى الاحتراز عنه وهى موجودة فى الاصل كما ذكره العلامة فى الوجه الثانى ولان

دخن دون الدرهم لعلى
سعة وقدر السعة بقدر
الراحة وبعقد الابهام
العليا وبعقد السبابة
ولا منافاة لان مثل
هذا الاختلاف يتفق
فى الدراهم المضروبة
بضرب واحد فينبغى
هذا المقدار امرا [illegible]
الدراهم الثلثة [illegible]
بعض الاتحاد [illegible]
لتضاعف النجاسة ولا
نص فيه وقضية الاصل
تقتضى دخوله فى العفو
[illegible] والعفو عن هذا القدر
مع [illegible]
ومع تفرقه اقوال اجودها
الحاقه بالمجتمع ويكفى فى
الزائد عن المعفو عنه
ازالة الزائد خاصة
الثوب والبدن [illegible]
[illegible]
[illegible]
الدم وجهى الثوب فان
تفشت من جانب الى اخر
فواحد [illegible]
المقدار [illegible]
[illegible]
الاقوى [illegible]
طاهر بقاء العفو
عنه [illegible] لان المص فى
الذكرى والبيان الحقوهما
الاول

وان الوجه

ثم يعتبر التقدير بهما ونفى ما يعفى عن نجاسته شيئان احدهما ثوب المربية للولد الثانى ما لا يتم صلوة الرجل فيه وحده لكونه لا يستر عورتيه وسيأتى حكم الاول فى لباس المصلى
واما الثانى فلم يذكره لانه لا يتعلق ببدن المصلى ولا ثوبه الذى هو شرط فى الصلوة مع رعاية الاختصار ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر وهو كبل الثوب بالمعتاد لاخراج
الماء المغسول به وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه والتثنية منصوص عليه فى البول وحمل المصنف غيره عليه من باب مفهوم الموافقة لان غيره اشد نجاسة وهو ممنوع بل هى اما مساوية
او اضعف حكما ومن ثم عفى عن قليل الدم دونه فالاكتفاء بالمرة فى غير البول قوى عملا باطلاق الامر وهو اختيار المص فى البيان جزما وفى الذكرى والدروس بضرب من التردد

لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره فى المدارك ولم يحضرنى الآن ما يدل على هذا التعميم فليقتصر قوله نعم يعتبر المقدر بهما فان بلغ مجموعهما
قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجبت ازالته والا فلا قوله ولا ثوبه الذى هو شرط فى الصلوة لا يخفى ما فيه من التسامح لان عدم تعلقه ببدن
المصلى وثوبه الذى هو شرط فى الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن والثوب شامل لما لا يتم فيه الصلوة ايضا
من الملابس لانه لغة يعم اللباس فلا بد من استثنائه واستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا فى جواز الصلوة فيما لا
يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله فى الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل فى المدارك الاصل فى
الاستدلال ذلك وايده بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح هنا على هذا اى ان المصنف حكم بوجوب ازالتها عن البدن و
الثوب المتبادر من الثوب عرفا هو الذى هو شرط فى الصلوة اى ما يمكن به ستر العورة كما قالوه فى الاخبار فلا حاجة الى استثناء ما لا يتم فيه لكن
مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالاظهر الاكتفاء فى الاعتذار برعاية الاختصار التى هى الوجه فى ترك كثير من الاحكام فى هذه الرسالة ولعله
كان له باعث عليه كالاستعجال وضيق المجال على ما نقل سابقا والله تعالى يعلم قوله وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه اعلم انه ليس فى
الروايات على ما رايناه حديث العصر سوى ما فى رواية الحسين بن ابى العلاء فى بول الصبى انه يصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظاهر حمل الصبى فيها
على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من اعتبر من الاصحاب المرتين فى البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا فى بول
الرضيع ولا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على الاستحباب وح فلا دلالة فيه على وجوب العصر فى غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب فى غيره ايضا بناء على
القياس بطريق الاولى وانما استند الاصحاب فى الحكم بوجوب العصر تارة بان ذلك انه معتبر فى مفهوم الغسل بدونه يكون صبا لا غسلا وتارة
بان النجاسة ترسخ فى الثوب فلا تزول الا بالعصر بعنى ان العصر يحتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التى رسخت فى المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقاة
الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفى كلام الشارح هنا اشعار بهذا ولا يخفى ما فى الوجوه وعلى تقدير العمل بها فلعل مقتضاها لا يخلو عن اختلاف فى
الاول يقتضى اعتباره فى كل ما يجب غسله فى كل مرة والثانى يقتضى الافتقار اليه مهما علم دخول شئ من اجزاء النجاسة وتوقف اخراجه على العصر
الاكتفاء به فى الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به والثالث تقتضى الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة فى
فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا فى المدارك وفيه تامل اذ يمكن ان يقال على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل
باعتبار الغسلة الاولى تخفيف فى نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول نجاسته بالكلية وح فعلى تقدير القول بنجاسة الماء بملاقاة النجاسة لا
يحصل التخفيف فى نجاسة المحل ما دام الماء فيه ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور ويبقى الماء ثانيا
بما بقى فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظاهر على الوجه الثالث ايضا
باعتباره فى كل مرة على القول بنجاسة الغسالة فى المرة الثانية ايضا والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذ لو قلنا بهذا علمت ان
حكم المص بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه فى المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثانى او على الثالث مع عدم
قوله منا بنجاسة الغسالة فى المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع فى المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف الا ترى الصدوقين جعلا العصر بينهما وجعل
صاحب المدارك بناء على الوجه الثالث على ما ذكروه وعلى هذا فلا ايراد على المص فى ترك العصر بعدهما وقال المص فى الذكرى ولا يجب العصر
فى غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وانت خبير بانه يمكن
حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثانى وغيره اى مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما ومحمل الظن فى كلامه
على العلم بخلاف ذلك فى الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه آخر غير الوجوه المذكورة من نفسه ويحمل ما نقلنا من الوجه الثانى عليه وهو ان يكون
بناؤه على التخييل اى يخيل لنا ان النجاسة اى معناها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم
بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سر الاعتبار ولعل مراده ايضا لو حمل كلامه عليه هو هذا والا فهو اجل من ان يبنى
الحكم على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يقال بكفاية العصر فى المرة الاولى لحصول التخييل المذكور به ويمكن ان يقال
باعتباره فى كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايضا لازالة بقية النجاسة فلا بد فيها ايضا من تخييل خروج تلك البقية ولعله ذلك الا بالعصر فتدبر
قوله بل هى اما مساوية او اضعف حكما هذا فى مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد للاحتمال الثانى فى خصوص
الدم وهو يكفى لتقوية السند لكن يمكن التمسك فى دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم فى الصحيح عن ابى عبد الله عليه السلام انه ذكر المنى فشدده وجعله
اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية فى غير البول مط كما ادعاه المص ويكفى فيه احتمال المساواة والاضعفية فى بعض افراده فلا يضر
اشدية بعضها كالمنى نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية غيره مط بل يكفى له اشدية بعض افراده كالمنى ح يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة و
يتمسك فى الباقى بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا بطل الحكم فى بعضها كالدم بطل فى الباقى
لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار المرتين فى مطهره اذا اعتبرناه فى الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن
الاستدلال بالاخفية على عدم اعتباره لجواز اشتراك الاخف والاشد فى حكم اولا ترى ان المص يعتبر المرتين فى غير البول باعتبار الاشدية
فلو لم يجز تساوى الاشد والاضعف فى الحكم لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر فى غيره اكثر من المرتين وهو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من
حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساويا فى النجاسة

اوكان الدم

ويستثنى من ذلك بول الرضيع فلا يجب عصره ولا تعدد غسله وهما ثابتان فى غيره الا فى الكثير والجارى بناء على عدم اعتبار كثرته فيسقطان فيهما ويكتفى بمجرد وضعه
فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال العين ويصب على البدن مرتين فى غيرهما بناء على اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما تنفصل الغسالة عنه بسهولة
كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفى صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بآلة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء فى ذلك المثبت وغيره وما يشق قلعه
وغيره فان ولغ فيه اى فى الاناء كلب بان شرب مما فيه بلسانه قدم عليهما اى على الغسلتين بالماء مسحه بالتراب الطاهر دون غيره مما اشبهه وان تعذر او خيف فساد المحل

اوكان الدم اشد نجاسة وما ورد فى المنى صريح فى اشديته وفيه ان الرواية ايضا لا تدل على الاشدية نجاسة بل ربما كانت اشديته باعتبار احتياج ازالته
الى عمل لا يحتاج اليه البول وان كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشديد فى
وجوب ازالته وبطلان الصلوة مثلا مع الاخلال به لا فى كيفية غسله فتامل قوله ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه
حسنة الحلبى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبى قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ ان المراد بالاكل الطعام
الاكل المستند الى شهوة وارادة كما ذكره فى المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقه دواء او غذاء فى الندرة كما صرح به فى المعتبر وينبغى ان يحمل الرضيع
فى كلام الاصحاب ايضا على هذا اى الرضيع الذى لم يتغذ بالاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا فى الحولين اذ لم يتعلق الحكم فى الرواية على الرضيع وقد
جماعة من المتاخرين منهم المحقق الثانى فى شرح القواعد الرضيع بالذى لم يتغذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن
الرضاعة وفيه تامل فان الظ صدق الرضيع على كل من كان فى سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان ساوى اكله او رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت
ان الحكم فى النص لم يتعلق على الرضيع بل على عدم الاكل والظ منه ما ذكرنا الا ان يراد رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع الذكر
الرضيعة ونقل عن على بن بابويه انه ساوى بين بول الصبى والصبية فى ذلك وهو ظاهر قولهم فى الحسنة التى نقلناها والغلام والجارية فى هذا شرع
سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل ولا يخ عن بعد فتامل قوله ولا تعدد غسله اى تعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو
الصب مع العصر على ما سيجئ وقد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفى تعدد الصب وذكر العلامة فى الفرق بين الغسل والصب انه لا بد فى الغسل من جريان
الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفى فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ايضا فهو النزح وعلى هذا ايضا فليس فيه تعدد
الغسل ولا الغسل بل يكفى صب الماء عليه مرة كما استفيد من حسنة الحلبى المنقولة آنفا فتامل قوله وهما ثابتان فى غيره ابتداء كلام اورده
لربطه بكلام المص بكلمة مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا ثم استثناء الكثير والجارى هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام المص
فى هى اعتبار التعدد فى الكثير والجارى ايضا الا انه اكتفى فى تحقق المرتين فى الجارى بتعاقب الجريتين عليه وفى الكثير الراكد بالخضخضة والتحريك بحيث
يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التى كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين فى الجامع اعتبار التعدد فى الراكد دون الجارى وعبارة الصدوق
فى الفقيه ايضا تدل عليه وحكم المص فى الذكرى بانه لا ريب فى عدم اعتبار العدد فى الجارى والكثير فى غير الولوغ وحمل الراكد فى كلام الصدوق
على الناقص عن الكر او الندب وفى صحيحة محمد بن مسلم فى الثوب اذا اصابه البول غسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة تصريح
بسقوط التعدد فى الجارى واما فى الراكد الكثير فهذا مفهوم من ما متعارضة فى قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجارى
مع القلة حكم سائر المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله مما تنفصل عنه الغسالة بسهولة وان لا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين
والطين فلا يكفى الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد من صب الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع اجزائه ثم
العصر ان امكن وان لم يكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله فى الكثير وهذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة
فتامل قوله وكذا الاناء اى يصب عليه مرتين فى غير الكثير والجارى بناء على القول بالمرتين فى البول وغيره كما اختاره المص لكن فى تعدى حكم
الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيح من الاخبار الدالة على المرتين فى البول بالثوب وورد بعض الاخبار غير الصحيح فى البدن ايضا فقياس الاناء
عليها لا يخ عن اشكال والتعدد فى الاناء اطلاق رواية عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة واختار المحقق والعلامة وورد فى رواية اخرى ايضا عنه بالثلاث
الغسل ثلاث مرات واختاره الشيخ فى ق قوله ولو بآلة لا تعود اليه آه جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان
مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهى الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد افراغه من الاناء فلو عادت الآلة ايضا لا تنجس الا لة ايضا فلا ينبغى ان يعاد
الى الاناء الذى قد غسل مرة وحصل تخفيف فى نجاسته الا لتنجس الآلة كما كان ولا واما ما بقى من الماء فى الاناء فليس كك لعدم نجاسته عندهم
لم ينفصل بقرينة ان ما بقى منه بعد الافراغ فى الاناء والعصر فى الثوب يحكم بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الآلة الى الغسلة
الثانية الا بعد غسلها ما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظ فتدبر قوله سواء فى ذلك المثبت وغيره
اشترط بعضهم فى جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه
هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهرى وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه له وهو اعم والاولى اعتباره قوله قدم عليهما هذا
هو المطابق لصحيحة ابى العباس عن الصادق عليه السلم وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظاهر قوله مسحه بالتراب الطاهر
ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه كما صرح به الشارح فى شرح يع وظ كلام العلامة فى عد ايضا
المنع عن المزج ونقل عن الراوندى وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة فى هى واما اشتراط الطهارة فى التراب فهو ما ذكره جمع من الاصحاب
منهم العلامة فى هى معللا بان المطلوب منه التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل فى النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة
بقلع النجاسة وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل متى لم يقم دليل عليه فالظ عدم الاشتراط الا ان
النص دعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخ عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى التعذر
يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الثانى وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص
ونظائرها اجزأ ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به ورد بانه حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ فى الانقاء فلا اشتراط

فى اجزائه

والحق بالولوغ لطعه الاناء دون مباشرته له بسائر اعضائه ولو تكرر الولوغ تداخل كغيره من النجاسات المجتمعة وفى الاثناء يستانف ولو غسله فى الكثير كفت المرة بعد التعفير ويجب السبع فى الفارة والخنزير للامر بها فى بعض الاخبار التى لم تنهض حجة على الوجوب ومقتضى اطلاق العبارة الاجتزاء فيهما بالمرتين كغيرهما والاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء لصحة روايته وعليه المص فى باقى كتبه ويستحب الثلث فى الباقى من النجاسات للامر به فى بعض الاخبار والغسالة وهى الماء المنفصل عن المحل المغسول بنفسه او بالعصر كالمحل قبلها اى قبل خروج تلك الغسالة فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد او من الثانية فتنقص واحدة وهكذا وهذا فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة اما المخصوص كالولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا ومن ثم لو وقع لعابه فى الاناء بغير ولوغ لم يوجب حكمه وما ذكره المص هو اجود الاقوال فى المسئلة وقيل ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا وقيل بعده فتكون طاهرة مطلقا وقيل بعدها ويستثنى من ذلك ماء الاستنجاء فغسالته طاهرة مطلقا

فى اجزائه فقد التراب ونحوه فى الخنزير وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اى على المرتين او باضافة مرة اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الشارح قوله والحق بالولوغ لطعه الاناء فى شرح جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفى شرح عد حكم بطهوره لذلك لا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على الشيخ وقال العلامة فى النهاية لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب والحق المعتبر من تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله فى الكثير و كذا الجارى على المش كفت المرة بعد التعفير والشيخ فى ف و ط لم يعتبر التعدد فى الكثير ايضا وبه قطع المحقق فى المعتبر واكتفى فى تحقيق التعدد فى الجارى بتعاقب الجريتين عليه قوله ويجب السبع فى الفارة والخنزير اى موت الفارة وولوغ الخنزير وكان فى المسامحة فى العبارة اعتمادا على ما هو المش فى كتب القوم وفى الكلام مسامحة اخرى وهو ان السبع فى الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والسبع المستحب فى الولوغ ينبغى ان يحمل على ان احدها بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب وهو ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن ان يحكم باستحبابه مع ان ظ العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافة قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون تراب كما فى قوله والاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على الثلث هو المسح بالتراب فتامل قوله للامر بها فى بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اغسل الاناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية واما الرواية التى وردت فى الخنزير فهى صحيحة كما سيشير اليه فانه قد اجمل فى الكلام اولا ليوهم كون الامر فى كليهما كذلك ليصلح وجها لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر فى الفارة على ما ذكر واما رواية الخنزير فهى صحيحة تصلح حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبير الفار فينبغى قصر الحكم على مورده كما اشار اليه المحقق الثانى الا ان جماعة من الاصحاب اطلقوا الحكم فى الفارة كما هنا وقال المحقق الثانى ره فى شرح عد الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع وهذا منه ره غريب جدا لان اشتراك الجميع فى اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضى اشتراكها فى الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض يكفى لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضى اشتراك الجميع فى الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر قوله ومقتضى اطلاق العبارة الخ وهذا هو الظ فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم سائر النجاسات فى وجوب المرتين على راى المص ومن وافقه والمرة على راى غيرهم وذهب بعضهم الى وجوب الثلث فى الفارة ولا يظهر له وجه الا ان يقول بوجوبها فى سائر النجاسات كما سننقله من الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا فى اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثانى بمنع وجوب الثلث فى السائر على انه على مقتضى الوجه الثانى يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحة روايته وهى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمى الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخ عن اشكال فتامل قوله وهذا فيما يغسل مرتين الخ كان المراد هذا انما هو فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصية فى النجاسة واما اذا كان غسله متعددا لخصوصية فى النجاسة لا لتلك النجاسة نفسها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فيه ليست الا نجاسة الكلب والخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم تصبه بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع فى الولوغ كما هو المش بين المتاخرين فى الخنزير ونقلناه عن ابن الجنيد فى الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم تكن معلومة لنا فالحكم بوجوب السبع فى غسالته مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب والخنزير فيجب فيها ما يجب فى اصابة نجاستهما واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يقال ان الامر فى الغسالة مطلقا كذلك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة الدم ايضا مثلا لا يجب دما وذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغسالة ايضا نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له لكن يقول انه اذا اعتبر فيه خصوصية زائدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدى الحكم الى الغسالة لعدم وجود الخصوصية فيها هنا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الحكم فى الغسالة بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المص فتدبر وان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعددا لخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده فى الجميع حتى الولوغ مرتين نعم فى الولوغ يغسل عنه متعددا لخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بنى الكلام على مذهب المص ايضا يمكن ان يقال انه عند المسح بالتراب يصير غسالة الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل فى الولوغ ثلثا احدها بالتراب فح فالمراد ان فى غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يقال المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع فى غسالة الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات الشارح ره بل ماخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ فى الخلاف والمحقق فى المعتبر والعلامة فى هى فانهم حكموا بعدم تعدى حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكموا القول بالتعدى عن بعض العامة واستجبروا بجاه ما ذكروه على ما اشرنا اليه ومن مناقشة المحقق الثانى معهم وحكمه بان الظ اعتبار ما يعتبر فى الولوغ فى غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة فى نه من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشىء وكذا ان يحمل كلام الشارح

ما لم يتغير بالنجاسة او تصب نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه او محله الرابع المطهرات عشرة الماء وهو مطهر مطلقا من سائر النجاسات التى تقبل التطهير والارض تطهر باطن النعل وهو اسفله الملاصق للارض واسفل القدم مع زوال عين النجاسة عنهما بها بمشى ودلك وغيرهما والحجر والرمل من اصناف الارض ولو لم يكن للنجاسة جرم ولا رطوبة كفى مسمى الامساس ولا فرق فى الارض بين الجافة والرطبة ما لم يخرج عن اسم الارض وهل يشترط طهارتها وجهان واطلاق النص والفتوى يقتضى عدمه والمراد بالنعل ما يجعل اسفل الرجل للمشى وقاية من الارض ونحوها ولو من خشب وخشبة الاقطع كالنعل والتراب فى الولوغ فانه جزء علة للتطهير فهو مطهر فى الجملة والجسم الطاهر غير اللزج ولا الصقيل فى غير المتعدى من الغائط والشمس ما جففته باشراقها عليه وزال عين النجاسة عنه من الحصر والبوارى من المنقول وما لا ينقل عادة مطلقا من الارض واجزائها والنبات والاخشاب والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان قطافها ولا يكفى تجفيف الحرارة لانها لا تسمى شمسا ولا الهواء المنفرد بطريق اولى ...

على ان هذا التفصيل الفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكر انما هو على مذهب المص فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده فى جميع النجاسات اذ ح يتجه القول بوجوب المرتين فى المرة الاولى لوجوبها عنده فى كل نجاسة والاكتفاء بالمرة فى الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الفرع على الاصل اما المخصوص الذى يجب فيه الزائد على المرتين كالولوغ فلا فان غسالة الولوغ لا يسمى ولوغا فاذا ورد فى خصوص الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك فى غسالته ايضا وفى هذا الكلام اشارة ايضا الى انه على مذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى فى الباقى بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغى عنده الاكتفاء بالمرة فى الغسالة مطلقا فتامل قوله ما لم يتغير بالنجاسة الخ اى ما لم يتحقق شىء من جزئى هذه المنفصلة فاذا تحقق واحد منهما انتفت طهارته قوله من سائر النجاسات التى ذكرها فى الجملة وان احتاج فى بعضها الى شىء اخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب فيه بعد ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب والخنزير وسائر الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة رمادا على المش بل ادعى الشيخ فى ف الاجماع عليه وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر وذهب اليه المص والشارح وجمع من محققى الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها ولو قيل لا نسلم ما اوردنا ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكر فى س وغيره مع ان الماء غير مطهر له كذلك وكذا العصير بالانقلاب على القول بنجاسته كما هو ظ المص هنا وفى الدروس الا ان يمنع بقاء الحقيقة فى الحالين اما فى الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة وقال فى الذكرى يطهر الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث لاستحالته اليهما واما فى الثانى فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير ويمكن ان يوجه ايضا المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على الذى كان عليه فى حالة النجاسة والظ ان الكافر وكذا سائر ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير اما فى غير الدم فظاهر واما فيه فلانه وان بقى فيه اسم الدم ولكن كان اولا دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق او برغوث مثلا وهو يكفى لعدم بقاء الاسم فتامل وهذا يقوى ان المراد ان الماء مطهر للاشياء من سائر النجاسات لا الاعيان النجسات وح فلا ينقض عدم تطهيره لبدن الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التى تقبل التطهير فهو احتراز عما لا يقبل التطهير كالمائعات النجسة التى لا تقبل التطهير الا اذا صارت ماء فالمراد بقبولها التطهير باعتبار المحل اى لا يكون فى المائعات واراد بكونه مطهرا من سائر النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتيج الى التقييد المذكور ولا يخفى بعده فتامل قوله مع زوال عين النجاسة عنهما بها بمشى الخ ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض بمشى وذلك ونحوهما الا ان يجف رطوبته بمجرد الوضع عليها او مع السكون عليها ساعة ولو لم يكن لها جرم ولا رطوبة كفى مسمى الامساس والظ ان مع وجود العين ايضا لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس بها بعدها وفى بعض النسخ عنهما بمشى بها او ذلك وغيرها وح يمكن ان يحمل غيرها على ما يشمل الازالة بغير الارض فافهم قوله ما لم يخرج عن اسم الارض نقل فى شرح الارشاد عن مصنفه العلامة انه اكتفى بالوحل ما لم يصدق عليها اسم الوحل واستحسنه فكانه خروج عن اسم الارض يتحقق عندهما باطلاق اسم الوحل عليه فافهم قوله واطلاق النص والفتوى الخ صرح المص فى الذكرى باشتراط طهارتها وبيوستها ونفى عنه فى المدارك الباس والمراد بالاطلاق الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر قوله وخشبة الاقطع كالنعل فى الحكم اشكال الا ان تجعل تسميتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظاهر باعتبار تشعر بجازيتها واضعف منه الحاقها باعتبار دخولها فى الرجل هنا ولا يلحق به اسفل العصا وراس الرمح وما شاكل ذلك كما صرح به فى شرح عد لظهور عدم اطلاق النعل عليها حقيقة ولا مجازا قوله ونقص البئر ارادبه ما يشمل نزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ايضا فافهم قوله وتطهر العين الخ الظ انه على صيغة التفعيل وباطنها مفعوله ويكون العين واخواتها ايضا احد المطهرات ولا يخفى ما فى جعلها مطهر البواطنها من التمحل بل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرء على صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا او يقال انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهرات على ما عدها اثنى عشر وان لم يعتبر احد عشر وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التى ذكرها اولا الا ان لا يجعل التراب فى الولوغ مطهرا على حدة بل داخلا فى الارض ويحمل ذلك فى النار ايضا بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانقلاب ايضا داخلا فى الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص ره فى البيان جعل الاستحالة شاملا لهما فانه قال عند حصر المطهرات والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا او بالانتقال الى الحيوان الذى لا نفس له كدم البراغيث والتوهم من هذا يظهر وجه عدم ذكره الانتقال ههنا لكن جعل عبارة المص هنا لا يخ عن بعد ويمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص مط بحيث يشمل نقص البئر وذهاب ثلثى العصير ويجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذى عد من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان فى بعض النسخ لعل علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثى العصير فتامل قوله والمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان بطر الدم على الفم بعد دخول شىء فى الاسنان واما اذا دخل شىء نجس فيها فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه وبعد ذلك ايضا كانه انما يكفى ذلك فيما يقبل التطهير كالجامد واما فيما لا يقبل الا بالاستحالة كالمائعات النجسة فيعتبر فيه ايضا ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالخرق فالظ عدم طهره بدون ذلك والله تعالى يعلم قوله واصله من الوضاءة اى التوضؤ والوضوء بمعنى الشرعى ماخوذ من الوضاءة التى هى فى اللغة بمعنى النظافة والنضارة قوله والسبب اعم منها مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل فى وجود مسببه سواء كان مسببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فلو حدث فى غير وقت وجوب مشروطه سببه بهذا المعنى ليس بموجب منه يظهر اعميته من الموجب واما اعميته من الناقض فكانه باعتبار ان المراد بما له دخل فى السبب ههنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل فح فالحدث بعد الحدث سبب ليس بناقض بناء على ان الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يوجه ايضا بالفعل

انه ليس

يبتر على الطامع جفاف الجميع بخلاف المتعدد المتلاصق اذا اشرقت على بعضه والنار ما احالته رمادا او دخانا لا اخرا فاجرا في اصح القولين وعليه المصـ في غير البيان وفيه قوي قول الشيخ بالطهارة
فيهما ونقص البئر بنزح المقدر منه وكما تطهر البئر بذلك فكذا ما فاته والالات لنزح والمباشر وما يصحبه حالته وذهاب ثلثي العصير مطهر للثلث الاخر على القول بنجاسته والالات والمزاول
والاستحالة كالميتة والعذرة تصير ترابا او دودا والنطفة والعلقة تصير حيوانا غير الثلثة والماء النجس بولا لحيوان ماكول لحمه ونحو ذلك وانقلاب الخمر خلا وكذا العصير بعد غليانه واستداده
والاسلام مطهر لبدن المسلم عن نجاسة الكفر وما يتصل به من شعر ونحوه لا لغيره كثيابه وتطهر العين والانف والفم باطنها وكل باطن كالاذن والفرج بزوال العين ولا يطهر بذلك ما فيه من
الاجسام الخارجة عنه كالطعام والكحل اما الرطوبة الحادثة فيه كالريق والدمع فيحكم وطهرها يختلف في الفم من بقايا الطعام ونحوه بالمضمضة مرتين على ما اختاره المصـ من العدد ومرة في غير نجاسة

انه ليس المراد بمدخلية الاسباب هنا هو التاثير على ما هو مصطلح ارباب العقول بل ما يتناول كون الشيء معرفا وعلامة وح فالحدث بعد الحدث سبب
وان اعتبر المدخلية بالفعل ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا او لا ومن هيهنا جوز في علل الشرع توارد ها على معلول واحد ويرد على الوجهين مع ما في
التفرقة بين الناقض والسبب واعتبار الصلاحية او المعرفية في احدهما دون الاخر من التعسف ان هذا انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه واما
اعمية منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب الناقض مطلقا او في خصوص الوضوء فدعوى
تلك الكلية ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارات
لم يتوجه النقض وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام هيهنا في موجب الوضوء لا الطهارات فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يوجه ان غرضه
اعتبار النسبة بين الثلثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب الستة لا مطلقا فلا يرد النقض فتامل **قوله** كما ان بينهما عموما من وجه وذلك
لاجتماعهما في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة
للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث
الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منهما موجب بالفعل
على ما مر من ما ذكرنا من الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يجعل الموجب بدون الناقض بحصول وقت المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لكن يخدش ذلك عدم
امثال ذلك من الموجبات فتامل **قوله** فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا منافاة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها
موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروطه واشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات
اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل **قوله** على وجه يأبى تفصيله لما كان المراد ههنا حصر ما يوجب الوضوء
خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس وظ ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلذا قيده الشارح
بالوجه الذي يأتي اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخر باية بالغسل الى وقت لا يوجبان الا الوضوء كما عدا الصبح في المتوسطة والعصر والعشاء في الكثيرة
فتدبر **قوله** المعتبر شرعا وهو اول جزء الخ كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المصـ انها تقتضي صحة النية المقارنة لا ابتداء غسل الوجه مطلقا وان
كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو المشهور ومختار المصـ في ساير كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه
الذي وجب مقارنة النية له هو الذي ابتدئ به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعي والغسل الشرعي للوجه هو ذلك
بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وبعد الحمل
الى ان في مثل هذا الكتاب انظ ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا فبني على المجرى منه واما الايراد على المصـ بانه لم يتعرض ههنا
لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكره في تحديد الوجه كما اكتفى عن دلالة البدءة كما
سيشير اليه الشارح فافهم **قوله** لانه خارج عن الفرض بالفاء اي عما هو المفروض من عد الواجبات اذ لا بد فيه من تخصيص الوضوء بالوجوب فلا يتصور
فيه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب وان يكون بالعين المعجمة وما لا الجميع واحد فافهم **قوله** او موافقة الطاعة او لكونه تع اهلا للعبادة
اولان العبادة شكر النعم **قوله** او طلبا للرفع عنه وينال الله من الثواب في حكمه فعله خوفا من عقابه على تركه ونقل المصـ في قواعده بطلان
العبادة بهاتين الغايتين اي طلب الثواب والخوف من العقاب وبه قطع السيد رضي الدين بن طاوس محتجا بان قاصده لذلك انما قصد الرشوة
والبرطيل ولم يقصد جهة الرب الجليل وهو دال على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظ كما اختاره المصـ في القواعد وكرى صحة العبادة على هذا الوجه
ايض لدلالة الاي والاخبار عليه واشتمال الترغيب والترهيب في الكتاب والسنة به وان كان غيرها لا امتثال امره وموافقة رضاه اولى واعلى رتبة والتفصيل
في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** تشبيها بالقرب المكاني كانه جعل القرب حقيقة في المكاني فاشار الى ان اطلاق التقرب بالقصد المذكور
على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوي بالقرب المكاني ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظ عبارة كرى
بناء على جعل الرضا حقيقة فيما يكون بالقرب المكاني فاطلاقها ههنا باعتبار التشبيه فافهم **قوله** او مجردا عن ذلك فانه تع غاية كل مقصد
بناء على جعل الغاية ذات الله تع مجردا عن قصد ما ذكر من امتثال امره وغيره وبناء على انه تع غاية كل مقصد وانتهاؤه بان قول الحكماء انه تع غاية
فعله بناء على جعل الغاية ذات الله تعم سببية فاعلية الفاعل وظ ان سببيا لفاعلية الفاعل كل فاعل تنتهي اليه تع كسببية وجوده
الغايات وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببيته فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تع على احد الوجوه التي ذكرها او لا فتم
وظ ان الغاية التي يعتبر قصدها في العبادات لا يكفي فيها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تع على احد الوجوه التي ذكرها اولا
قوله والاستباحة مط اي في جميع افراد الوضوء وذلك لان الكلام في الوضوء الواجب بحسب اصل الشرع وكل وضوء كذلك فهو مبيح
وانما قيدنا بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا اوجب بالنذر مثلا واما لان الكلام في الوضوء
الذي هو من اقسام الطهارات والاباحة تعتبر في الطهارات على اصطلاح المصـ والمشهور والمراد الاباحة في الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض مثلا
للصلوة لانه له دخلا في الاباحة فتامل **قوله** او الرفع حيث يمكن كما في غير دائم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس واعلم انهم قالوا ان المراد
بالحدث هو الحالة التي لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث
في دائم الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول في الصلوة لها فح استباحة الصلوة تستلزم رفع الحدث ايض وان اريد انه لا يباح معها
الدخول فيها الا الضرورة ونوع رخصة فيمكن ان يبقى في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه وان استباح الصلوة لوجود حالة فيه لا يمكنه معها

الدخول

والمراد رفع حكم الحدث والا فالحدث اذا وقع لا يرتفع ولا شبهة في اجزاء النية المشتملة على جميع ذلك وان كان في وجوب ما عدا القربة نظر لعدم نهوض دليل عليه اما القربة
فلا شبهة في اعتبارها في كل عبادة وكذا تميز العبادة من غيرها حيث يكون الفعل مشتركا الا انه لا اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب والندب لانه في وقت العبادة الواجبة
المشروطة به لا يكون الا واجبا وبدونه ينتفي وجري الماء بان ينتقل كل جزء من الماء عن محله الى غيره بنفسه او بمعين

الدخول في الصلوة الا باعتبار عذره من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء فرخص التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث
وكلام الشارح ره مبني على هذا الوجه وكذا ما حكم به المصـ ره في تعريف المبطون والمستحاضة والسلس ينوون الاستباحة دون رفع ما ينوي من
يجوز منه رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث الحالي لم يكن فيه مانع من الصلوة
اصلا واما الحدث الحالي فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة
السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر اصلا لجواز ان العفو عنه من غير مدخلية لها في تخفيفه ورفعه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق
فلا يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول بوجوب التعرض في النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايض ضعيفا ليس عليه دليل صالح كما
لا حاجة الى تفصيل الكلام في هذه المباحث فتدبر **قوله** والمراد رفع حكم الحدث كانه ره حمل الحدث على ما يصدر عنه من موجبات الطهارات فحكم بانه بعد
وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة المذكورة وح فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى انه تزول تلك الحالة بعد
الطهارة وينقطع استمرارها فتدبر **قوله** حيث يكون الفعل مشتركا اي جائز الوقوع منه في ذلك الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلوتان ظهر
اداء وقضاء فعليه تعيين ان ما يفعله هو الاداء او القضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء وقضاء فيكفي قصد صلوة الظهر من دون تعرض الى الاداء والقضاء
وح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حتى في الوجوب والندب على ما ذكره الشارح فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او
ندب وما ذكره سلطان العلماء ره من التامل فيه وان الظ لزوم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف
تلك الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تع ولم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل
على وجوب ان يعين ويلاحظه انه اداء او قضاء واجب او ندب كما لا دليل على تعيين ساير الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية التعيين
في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويزه الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان
وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع ح سلمنا لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايض اشتباه واحتمال الاشتراك كما في الوضوء لمن علم
ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية قصد ذلك الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب فتم **قوله**
حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية او هما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات
كالصلوة وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعل ذلك الفرد خفيا واستدل على نفيه بما ذكره **قوله** لانه في
وقت العبادة الواجبة الخ وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نسلم انه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا
الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان الوضوء في
كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فح يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايض عليه لغاية اخرى
ح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه
يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء
على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايض واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط
به وجب وبدونه ندب مشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا
اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مط من غير نظر الى خصوص غاية
اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار خصوص
بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او الندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف ما كان فكلام الشارح ره ههنا
ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه لا يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور
الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايض بان ينوي الندب بقصد غاية تندب لها
الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية مما لا يتفق توجيه
كلامه هذا وقد تصدى والدي طاب ثراه لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب من الاسباب وتتبع كلا منها ثم
حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته فالظ جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كافيا عن الواجب
ايض والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى شرح ره واما ما ذكره سلطان العلماء
في الحاشية الاخرى ان الظ ان بناء ما يقول الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان هذا
الحكم ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناء على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو ظاهر **قوله** وبدونه ينتفي اورد عليه
سلطان العلماء ره منع انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه ليس ان يقال الوجوب بالنذر وشبهه ايض داخل
في الشق الاول اي وقت يكون وقت العبادة الواجبة وفيه ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مط بل وقت العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة
النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره ايض على ما ذكرنا من انه حكمه ايض حكم اذ لا يصح ايض الوضوء المندوب فتم **قوله** بان
ينتقل كل جزء من الماء الخ اي يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل ذلك واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة

على ما دار عليه الابهام بكسر الهمزة والوسطى من الوجه عرضا وما بين القصاص مثلث القاف وهو منتهى منبت شعر الراس الى اخر الذقن بالذال المعجمة والقاف المفتوحتين طولا
مراعيا في ذلك مستوى الخلقة في الوجه واليدين ويدخل في الحد مواضع التحذيف وهي ما بين منتهى العذار والنزعة المتصل بشعر الراس والعذار والعارض لا النزعتان
بالتحريك وهما البياضان المكتنفان للناصية وتخليل خفيف الشعر وهو ما ترى البشرة من خلاله في مجلس التخاطب دون الكثيف وهو خلافه والمراد تخليله ادخال
الماء خلاله لغسل البشرة المستورة اما الظاهر خلاله فلا بد من غسله كما يجب غسل جزء اخر مما جاورها من المستور من باب المقدمة والاقوى عدم وجوب تخليل الشعر مطلقا
وفاقا للمصنف في الذكرى والدروس والمعظم ويستوي في ذلك شعر اللحية والشارب والخد والعذار والحاجب والعنفقة والهدب ثم غسل اليد اليمنى من المرفق بكسر الميم وفتح الفاء

لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء لا يخفى عدم حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء
ومرامه ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول فظ
انه لا يلزم منه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما
اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى **قوله** على ما دار عليه الابهام والوسطى اي احاطتا وقع بينهما حين تفريجهما واعلم ان مستند الحكم
صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الوجه الذي قال الله عز وجل وامر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه
ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من
الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه فقال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السلام
ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله وقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان الخ كا
تاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائي ره فيه وحمله على وجه اخر وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى
ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك
القدر هو الوجه الذي يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله عليه السلام من قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت
او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدأ من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما
ان جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا
على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار طرف الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام
على الجانب الايمن الى فوق تمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا وتحقق ما نطق به قوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظي دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيد جدا واما ما استدل
به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضي خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عليه السلام بها ودخول البعض
فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصح مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عليه السلام فتفصيل القول
فيه وفيما يبتني عليه في شرح ش لو الدي طاب ثراه **قوله** مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف
قوله والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف في ش ما حاذى الاذن بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن
وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في ش هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن والمراد ههنا محله ثم في دخول العذار والعارض في
الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح ش **قوله** والمراد تخليله الخ اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب
التخليل في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مط انما هو في غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه
على هذا يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف فلا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا
غالبا ويبعد ان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة فلما ينفك عادة عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذي
يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال الشعر في الخفيف واما المستورة تحت الشعر فالظاهر انه لا نزاع
لاحد في عدم وجوب غسله وان كان في الخفيف والتفصيل في شرح ش فليرجع اليه **قوله** وهو مجمع عظمي الذراع الخ اي الموضع الذي يجتمع فيه عظما
الذراع والعضد فيدخل كل منهما في الاخر اي مجموع العظمين والظاهر من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق
وجب غسل ما بقي وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المصنف في الذكرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال لو قطعت من مفصل
المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقي وتبعه على ذلك الشارح ره في شرح د
فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا في الحد داصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب
احدهما وجب غسل الاخر والعلامة ره ايضا في التذكرة كما نقل هنا حيث فسره بما يجمع اراد به المجموع فانه قال وان قطعت من المرفق ضد حتى من محل الفرض
بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فجمع عظم العضد من المرفق وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المنتهى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقي من
كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارة شرح الارشاد وكذا حمل الجمع عليه لكنه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هذا والمعروف بين اللغويين انه الموصل
فانه فسره في المغرب بموصل العضد بالساعد وفي الصحاح بموصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل العضد في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلام
على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا ظاهرا لو لم يكن حمله عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله ربما
يؤكد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحد المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا عن الطرفين فيلزم تتالي
الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي لا يتجزى كما هو المشهور بينهم او يقال انما يلزم تتالي الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل
ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين فاصلة ولا يلزم تتاليهما غاية الامر
ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط لا يصلح للغسل
بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا في المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المنتهى من راس كل

اي العكس وهو مجمع عظمي الذراع والعضد اي نفس المفصل الخاطر الاصابع ثم غسل اليسرى كذلك ويغسل ما اشتملت عليه الحدود من لحم زائد وشعر ويد واصبع دونه خرج

وان كان يدا الا ان تشتبه الاصلية فيغسلان معا من باب المقدمة ثم مسح مقدم الراس او شعره الذي لا يخرج بمده عن حده واكتفى المص بالراس تغليبا لاسمه على ما ينبت عليه
بمسماه اي مسمى المسح ولو بجزء من الاصبع ممرا له على الممسوح ليتحقق اسمه لا بمجرد وضعه لاحد لا كره نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته فيحرم وان كان الفضل في مقدار
ثلث اصابع

منها لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفي في غسل المفصل المنتهى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقي اللهم الا اذا كان لازما لغسل المنتهى عادة و
كذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان التتالي يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر المتلاقي الا ان يعرض اللزوم المذكور فتفطن
قوله وان كان يدا وحكم في المختلف بوجوب غسل اليد الزائدة مط تمسكا بصدق اليد عليها وهو ضعيف اذ المتبادر منها هو الاصلية
قوله من باب المقدمة هذا اذا علم كون احدهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظاهر من الشارح ولو احتمل كونهما
اصليتين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الامر بغسل الايدي لها **قوله** لا يخرج بمده عن حده ومع الخروج لا يجزي على القدر الخارج اما
اصله الذي لا يخرج بالمد فحكمه حكم الغير الخارج **قوله** ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر وفاقا لجمع من الاصحاب منهم المص ره في س وفي الذكرى ايضا عدم
الاجتزاء باقل من اصبع **قوله** نعم يكره في الاستيعاب اي استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابن حمزة تحريم استيعاب
المقدم اذا لم يعتقد مكروها الا ان يعتقد شرعيته اي وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك
الاعتقاد ومنها تامل اما في الثاني فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء و
اثم على الخطا عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم الحكم بكفر معتقده لا بتأثيمه فقط مع ان الظ انه لا
يقول به احد اما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فسد الاعتقاد الا ان يجعل خلافه
ضروري من الدين والا لاشكل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية مثال هذه الامور ان كان بناءه على فساد اصل
الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لانه مقصر فيه فيحرم عليه اعتقاد ما
يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامي فمن ظهور الفساد على طريقة بحيث
لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بعد من الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطا انما هو
اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا يجوز حكمهم بالحرمة ودفع للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان
كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او
بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزي يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب ولا ينافي حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية
واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغوا ما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تع يعلم **قوله** وان كان الفضل في مقدار ثلث اصابع بل ظاهر كلام
الصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والدي ره في شرح س جعل النزاع بين الاصحاب
في تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبة الى عرض مقدم الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بما يسمى مسحا
نعم لا يكفي وضع الاصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ره ايضا ههنا ولعل هذا ظاهر عبارات الاكثر لكن الشارح ره في
شرح ي قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا من حال الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لكون اله
المسح ثلث اصابع مع مروره اقل من مقدار ثلث في معنى استحباب مسح هذا المقدار لكونه افضل الفردين الواجبين ان وقع دفعة وان كان ذلك
نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظا ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وبعضهم منهم من جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى
طول الراس ولهذا قال المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اي ان يمسح مقدم الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع لا كون اله
المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث واما ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغي ان يكون اله المسح ثلث اصابع او قدرها بما هو اصبع
واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين فيكفي مسمى المرور هذا وقال ره في شرح النفلية بعد ما عد المصنف من المستحبات المسح بثلث اصابع
مضمومة عرضا اي في عرض الراس حرج جامع خلاف من وجهها وظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع
ان كان باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات في هذا الباب روايتان احدهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الراس
ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابي جعفر عليه السلام قال يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع
وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك في طول الراس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظاهر من
الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون ذلك في مرة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعه على
طول الراس وطولها على عرضه ويتحقق المسمى وفي الجملة فلا شك يقع مسح ثلث اصابع من الراس وفيه ثلث اذ كل ان يمسح منه بما دون المرور وقع مسح ثلث
اصابع جميعا ولا تقدم لاحدها على الاخرى وكذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها في الجملة فانه يتحقق في
كل ان مسح ثلث اصابع جميعا ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرض الاصابع
على عرض الراس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس اذ لا شك ان حصوله على سبيل التدريج
ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثاني غالبا بناء على ان المتعارف في مسح الراس امامه والطريق الثاني ثم ما رجحه من كون الزائد عن المسمى مستحبا لا يخ
عن اشكال لان المسمى لا حد له فكل ما فرض واجبا يتحقق المسمى باقل منه الا ان يبني الكلام على القول بالجزء الذي لا يتجزى وهو كما ترى ثم هذا الاشكال
انما يتوجه فيما لو تميز الزائد عن المسمى كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة
وكذا تكرار التسبيح في الركوع والسجود واما ههنا فالظ ان الحكم يكون الجميع فردا من الواجب المخير لانه مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله

ثم مسح بشرة ظهر الرجل اليمنى من رؤس الاصابع الى الكعبين

بهو فرد من الواجب المخير نعم لعل لهذا الامتثال بحده نية الندب لو قيل بهذا الوجه في سائر المواضع المذكورة فلا يخرج عن وجوده ويمكن ان يتوجه فيها
انه ان قصد الامتثال لما لا اقل ولم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمامور به في الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل
والزائد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المص قال في كرى لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب
لانه احد الجزئيات الكلي هذا اذا اوقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزائد مستحب قطعا والظاهر ان بناء كلامه على ما هو الظاهر من كون الكلام في عرض
الراس وح احتمال الدفعة ظاهر واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه عليه
ما اختاره من استحباب الزائد في الصورتين ما اوردنا على الشارح ره هيهنا كما لا يخفى لكن يرد ان ما جعله اقرب في صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب
خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب وجواز تركه مع الاتيان بفرد اخر لا يقدح في كونه من افراد الواجب المخير واما حكمه
بالقطع باستحباب الزائد في صورة التدريج فقد ظهر امكان المناقشة فيه مما ذكرنا ويتوجه ايضا فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزائد لا يخلو عن اشكال للزوم
التكرار في المسح والحكم باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهره المسح دفعة فالظ انه لا رجحان في الزائد لو تم
قوله ثم مسح بشرة ظهر الخ قال في شرح يع عند قول المصنف ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قوله بشرة القدم مع قوله في الراس مسح الشعر او البشرة
عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذي يحصل به مسمى المسح وهذا هو الحق والفارق النص ولا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامة
فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الراس كله او الشعر
المختص انه لا يجزي المسح على الشعر في الرجلين بل يتحتم البشرة والامر فيه كذلك انتهى ولم اقف في كلام غيره ره على تصريح بذلك والظ صدق الامتثال بالمسح
على الشعر ايضا لصدق المسح بالرجل بدون المعرفة الا اذا كان طويلا خارجا عن المعتاد لا سيما وليس فيه انما الدالة على الالصاق كذا في شرح س ولعل نبا
على قراءة النصب لوجوب تقديرها في قراءة الجر والمقلل في حكم المذكور وكان نظره طاب ثراه الى ان الظ من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل
مط وان لم يكن بالصاق ولا يلزم حمله على ما كان بالصاق ليطابق قراءة الجر اذ يجوز كفاية المطلق على مقتضى النصب ويكون على قراءة الجر بيانا لاحد فردي
الواجب وربما كان افضل وهو ان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس القيد باولى منه فتامل ويؤيده ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار
مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر ولا ريب ان الظن كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل مجالا واسعا فعدم تعرضهم عم لكفاية ذلك
مما يؤيد كفايته ولا يتوهم ان الاستيعاب العرضي غير لازم فيقع القدر المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له لانا لا نستبعد الطولي
لانه لو وقع خط طولي غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كذا في شرح س لا يقال هذا انما يتجه لو وضع
المسمى او ما في حكمه واما اذا وضع الكف او القدر المعتد به منه فكان وصول المسمى الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج الى ملاحظة والتفات سيما اذا لم
يعتبر فيه الاستقامة واكتفي بحصول الخط الطولي ولو بالاعوجاج كما نقلنا عن شرح يع وح فكانه لا ناسب عدم التعرض لذلك في الاخبار اذ الكف فيها
بوضع المسمى وما في حكمه غير ظاهر لانا نقول لما كان الظ ادامرهم عم كفاية مسمى المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك غالبا عن الشعر فالظ منه كفاية المسمى
ولو على الشعر ولا اقل من احتمال ذلك للناس احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم عم ان يتعرضوا لذلك ويقولوا انه يجب مسمى المسح على البشرة
فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك اللهم الا اذا كان مسمى المسح على اي وجه كان مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم انه ليس كذلك فتامل
وضع الكف او القدر المعتد به منه لذلك لا يدفع ما ذكره من التابيد نعم لو كان التابيد باعتبار انهم عم كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليه
بحكم الغالب ولم ينقل عنهم رعاية وصول المسح على البشرة وازالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان بوضع الكف
او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة والالتفات هذا كله على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المشهور ولو
قيل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على
الثاني ولو قيل بوجوب المسح بالكف كما يدل عليه صحيحة البزنطي فلا يخفى ما في القول بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر والحرج لكن يمكن ان يقال
ان الامر في صحيحة البزنطي ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسمى على البشرة يقينا الا لوجوب المسح بكل الكف في نفسه وبه يمكن الجمع بينها
وبين الاخبار الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا وح يضعف ما ذكرنا من التابيد بعدم التعرض في الاخبار اذ الصحيحة المذكورة تكفي تعرضا لكنه بعيد
الظ حمل الصحيحة على الاستحباب والله تعالى يعلم هذا واما الحاق لفظ البشرة في كلام جمع من الاصحاب فلا يظهر له فيما ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن
المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثناؤهم بعده صورة التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون
باعتبار وجود القسمين في الراس غالبا بخلاف الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص الى عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل فلما لم يوجد
عادة فيه شعر غير مختص والشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكروه في الراس فلا حاجة الى التعرض له واما ما اشار اليه في شرح يع من النص
الفارق فلم اقف عليه بل الظاهر ان مبنى تجويزهم المسح على الشعر المختص في الراس ايضا ليس الا صدق المسح بالراس بذلك وايضا العلم بالضرورة من
النبي والائمة صلى الله عليهم كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل رعايتهم ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه من العسر والحرج المنفيين فعلم
منه كفاية المسح على الشعر المختص ايضا ولم يجوزوا ذلك في غير المختص لعدم جريان ما ذكرنا فيه واما النص الوارد بجواز المسح على الشعر في الراس دون
الرجلين او بدون ذلك حتى يتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم وروده فلم اطلع عليه والله تعالى يعلم **قوله** الى الكعبين تدخيح فيه الاية الكريمة
حيث ثني فيها الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف وان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين والا ففي كل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على

مذهب

وهما قبتا القدمين على الاصح وقيل الى اصل الساق وهو مختاره في الالفية ثم مسح ظهر اليسرى كذلك بيمناه في جانب العرض ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء من
مائه فيهما اي في المسحين دون ماء جديد من ظاهر المسح انه لا ترتيب فيهما في نفس العضو فيجوز النكس فيه دون الغسل للدلالة عليه والى هو كل منهما على اصح القولين

مذهب العامة وهو ان الكعبين هما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان يسميهما المتيمان والمرفقان في كل رجل كعبان
فالاولى هنا الافراد وذكر التحديد بعد ذكر البشرة ايضا **قوله** وهما قبتا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول الاخر للعلامة ره ونقضه القول
فيه بما الامر يد عليه في شرح س لوالدي طاب ثراه **قوله** بيمناه في جانب العرض متعلق بكل من الرجلين والاكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب
قال المحقق في المعتبر ولا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلم
وكذا قال العلامة ره في كره لكن قال بعيد ذلك باسطر ويستحب ان يكون بثلاث اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وهو بظاهره مناف لسابقه الا
ان يقال ان الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة ولا يخفى ما في كلامهما من الاشعار بان اقل ما يتحقق
به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشائع في صحيحة البزنطي قال سألنا بالحسن عليه السلم عن المسح على القدمين كيف
هو فوضع بكفه على الاصابع ثم مسحها الى الكعبين فقلت له لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفه كله وظاهره
وجوب المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب وامر الاحتياط واضح **قوله** ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء ذكر جمع من
الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان لم يكن في يده بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الشارح ره في شرح يع والارشاد انه لا اختصاص
لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء مط والتخصيص بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا وكذا لا اختصاص لذلك بصورة
جفاف اليد بل مع بلة اليد ايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح بها لاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء واستدل ايضا في شرح الارشاد على الثاني
برواية مالك بن اعين عن الصادق عليه السلم من نسي مسح راسه ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به بجواز الاخذ من اللحية
من غير تقييد بجفاف اليد في كلامه ره هيهنا ايضا اشارة الى ما ذكر من التعميمين وفيما ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه ره قد استدل في روض وكون
المسح بالبقية بوصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته
للوضوء المحكوم عليه بانه لا يقبل الا به ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء البياني وردت بالمسح ببلة اليد فكما يستدل بها على عدم جواز الاستيناف
يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو الاخذ حال جفاف اليد فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي بعد
دلالة تلك الاخبار على وجوب كونه ببلة اليد وعدم دليل صالح على كفاية المسح ببلة الوضوء مط وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ
الظ منها جفاف اليد لان النسيان مظنة جفاف اليد غالبا كيف وظ النسيان ليس بمحرم التجويز بل الامر به فلا بد من الحمل على صورة جفاف اليد واما ما اورده
والدي طاب ثراه من معارضته بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان
لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فيمكن ان
ان قوله عم فان لم يكن بقي الخ وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شيء من النداوة في اليد لكن قوله عليه السلم اولا فامسح عليه
وعلى رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا فالاشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم
جفاف اليد لا لعدم جوازه بدونه هذا وبما قررنا ظهر ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكر من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء مط لكنها لارسالها
لا يمكن الاستناد اليها مع الاعتقاد بتمامية ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البياني نعم لو لم يقل احد بتمامية الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر
بالمسح في الاية الكريمة وان مسحهم عم بالبقية يجوز ان يكون باعتبار انه احد افراد الواجب المخير مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم جواز غيره واستند
في عدم جواز الاستيناف بالاجماع او الشهرة العظيمة لتوجه منه هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع او الشهرة هنا مع اطلاق الامر وح تصلح المرسلة المذكورة
ايضا للتاييد فتامل ثم ان المعروف بين الاصحاب انه ان لم يبق نداوة يمكن المسح بها فان كان ذلك لامر حدث في ذلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف
ماء جديد وان كان لفرط الحر وشبهه بحيث كلما توضأ جف يجوز جمع منهم استيناف الماء الجديد دفعا للحرج وفيه تامل لاحتمال الانتقال الى التيمم
ودفع الحرج به وذكر العلامة في كره انه لو جف ماء الوضوء للحر او الهواء المفرطين استأنف الوضوء ولو تعذر ابقى جزءا من يده اليسرى ثم اخذ كفا غسله
به وعجل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى وتبعه المص ره ايضا في كرى والاحوط مع عدم امكان
ذلك استيناف الماء الجديد بل ضم التيمم ايضا ولو كان رجاء ان ينكسر سورة الحر مثلا الى اخر الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه ليمكنه المسح بنداوة
الوضوء **قوله** من مائه فلو ابتل بعض منهما بماء خارج وبقي تلك البلة فلا يجوز المسح بها **قوله** اي في المسحين اي مسح الراس والرجلين لظهور جريان
الحكم في الراس ايضا ولولاه لامكن ارجاعه الى الرجلين ايضا وامكن ح جعله ايضا متعلقا بكل من الحكمين اي بيمناه وببقية البلل الظاهر من العبارات كفاية
المسمى في كل من الرجلين وان كان بدونه ايضا يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشرنا اليه سابقا وبما قررنا يظهر انه لو اسقط المص قوله بيمناه في الراس
لكفى جعل قوله فيهما على ما حمله الشارح متعلقا بكل من الحكمين وان كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند رعاية ذلك كان الاولى التصريح بمرجع
الضمير ليندفع ما ذكرنا من احتمال ارجاعه الى الرجلين فقط **قوله** للدلالة عليه بمن والى يعني ان من والى في الغسل دون المسح يدل على ان مذهبهم في
الترتيب في الغسل لظهورهما في ذلك لغة والرد لئلا يدل على خلافه وليس ذلك في عبارات المص فلا يرد وجود الى في الاية الشريفة في الرجل مع احتمال عدم وجوب
الترتيب في شيء من المسحين وذلك لوجود ما يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيهما على انه لتحديد الممسوح لا المسح ولم يجر عادة المصنفين بايراد كلام مأول
لغناهما على الاخبار بخلاف في تلك الايات والروايات فانهم **قوله** وهو كل منهما اي في المسحين على اصح القولين والقول الاخر الفرق بين الراس و
الرجلين وهو ايضا يتشعب الى قولين كما نقله ومع ذلك لو قال على اصح الاقوال لكان اظهر اذ الظاهر عدم القول بمنع التكرار فيهما ايضا وهو صريح المرتضى

في الرس

وفى الدروس وجه منع النكس فى الراس دون الرجلين وفى البيان عكس مثله فى الالفية مرتبا بين اعضاء الغسل والمسح ان يبتدئ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم اليسرى ثم بمسح الراس
ثم الرجل اليمنى ثم اليسرى فلو عكس عاد على ما يحصل معه الترتيب مع بقاء الموالاة واسقط المصرح فى غير الكتاب الترتيب بين الرجلين موالبا فى مثله بحيث لا يجف السابق
من الاعضاء على العضو الذى هو فيه مطلقا على اشهر الاقوال والمعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى ولا فرق فيه بين العامد والناسى والجاهل وسننه السواك وهو دلك
الاسنان بعود وخرقة واصبع ونحوها وافضلها الغصن الاخضر واكمله الاراك ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة ولو اخره عنه اجزاه واعلم ان السواك سنة
مطلقا ولكنه يتاكد فى مواضع منها الوضوء والصلوة وقراءة القران واصفرار الاسنان وغيره والتسمية وصورتها بسم الله وبالله ويستحب اتباعها بقول اللهم اجعلنى من التوابين
واجعلنى من المتطهرين

فى الراس وظاهره فى الرجلين ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر فى الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاولى ح تبديل القولين بالاقوال الثلث
الاقوال فيه جدا **قوله** وفى س رجح منع النكس الخ فيه ان ترجيحه فيه منع النكس فى الراس غير ظاهر فانه قال فى الراس ولا يجوز استقبال الشعر
فيه على الاشهر فنسبة الحكم الى الاشهر الحكم بترجيحه له غير ظاهر وقال فى الرجلين ولا يجزى النكس على الاولى فان حمل الاولى على الاحوط بعد
الاصلين والامر كما نسبه اليه الشارح وان حمل على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما وربما كان فتواه فى الكتابين مؤيدا للثانى كما ان
ظاهره فى هذا الكتاب مؤيد للاول **قوله** مرتبا تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظة ثم لظهوره فى الترتيب **قوله** بحيث لا يجف الخ لا خلاف
من الاعضاء الا خلاف بين الاصحاب فى اشتراط الموالاة فى الوضوء وانما الخلاف فى معناها فذهب جماعة منهم المص الى انها مراعاة الجفاف ثم
اختلفوا فاكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذى هو فيه بتمامه فيكفى رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم
جفاف شئ من الاعضاء السابقة فيجب رطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار
بجفاف ما سبق عليه ولا رطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب بدون قوله مط ينطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مط فيمكن حمله على معنى
جميعها تماما منصرفا الى القول المش ويحتمل حمله على التعميم فى السابق اى لا يجف شئ من الاعضاء السابقة اصلا وح ينطبق على مذهب ابن
الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان يحمل على التعميم فى صورة العذر وعدمه اى يعتبر عدم جفاف السابق فى بطلان الوضوء معه سواء كان
لعذر ام لا وح فالعبارة السابقة يحتمل كلا من المذاهب وبجب حملها على القول المش بقرينة ما ذكره من الاشهرية وذهب جماعة الى ان الموالاة هى
ان يتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا فظ كلام الشيخ فى ف ان مجرد الاخلال بهذا المعنى مبطل للوضوء وان لم يجف حال الاختيار مع
الاضطرار راعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان محرما مع الاختيار ما لم يجف
الاعضاء ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثانى هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام على بن بابويه عدمه وانه انما يبطل مع الجفاف اذا لم يوال
بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والظ موافقة ابنه ايضا له حيث نقل كلام ابيه فى الفقيه ولم ينكره وذهب المص فى كرى وس الى بطلان
الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظ انه مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه
ومعه لا نزاع بينهم والظ عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اى وجه كان واما بدونها فالمعتبر الجفاف على
القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاجزاء السابقة ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا وتفصيل القول فيه فى شرح الدروس
لوالدى طاب ثراه **قوله** والمعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى فلو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل لم يضر لوجود البلل حسا
وفى كلام جمع من الاصحاب ان المراد بالجفاف ما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخير الجفاف فى الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان تعجيله فى
الهواء الحار جدا لا يضر لكن المص فى كرى حكم بان وجود البلل حسا يكفى ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم على ان مرادهم
من التقدير اخراج طرف الافراط فى الحرارة وصرح ايض بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل الحر لم يضر وكان ما افاده متجه فيهما والله تعالى يعلم
قوله وسننه السواك بكسر هو المسواك وهو ما تدلك به الاسنان من العيدان كذا فى النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك تفسير
لما هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود ايض مما ذكره فكانه استفاده من الاخبار كما روى فى يب عن السكونى عن الصادق عليه السلام ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روى فى ئه مرسلا ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم
الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وفى رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السلام فى الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا
خاف الصبح فلا باس به **قوله** وافضله الغصن الاخضر لم اقف فيما رايت على ما يدل على افضلية الخضرة لا فى الروايات ولا فى كلام الاصحاب
نعم ذكروا استحبابه كونه بقضبان الاشجار كما قال فى كرى لكن بقضبان الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه فى الفقيه ان الكعبة شكت الى الله تعالى
ما تلقى من انفاس الناس فاوحى الله تعالى اليها قرى كعبة فانى مبدلك بهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه نزل عليه الروح الامين بالسواك
والظ انه لا دلالة له فيه على اعتبار الخضرة واما اكمليته الاراك فعللها فى كرى بفعل السلف **قوله** ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب
كالمضمضة اى قبل الغسلات الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وعلى هذا فالظ تقديمه على غسل اليدين ايض قال فى
كرى والظ انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك قبل ان يتوضا ولو فعله عند المضمضة جاز وكذا لو تداركه
بعد الوضوء لقول الصادق عليه السلام فى ناسيه قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اى افعاله الواجبة و
المندوبة كما هو الظ من الرواية وفهمه المص فينبغى تقديمه على التسمية ايض لانها من افعاله وبما قررنا ظهر انه لو حكم بتقديمه على سائر افعال الوضوء
كما يفهم من المتن لكان اولى وح بعد ما حكم بتقديمه على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل المضمضة الا ان يوجه
ان التمثيل بالمضمضة لتاكده عندها كما يلوح مما نقلناه من كرى ايض ويحتمل القول بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى السواك بناء
على انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم من الرواية على ما سيجئ فالاولى البدءة به لئلا تسرى النجاسة المذكورة فتدبر **قوله** وصورتها بسم الله
وبالله ظاهره افضلية ادخال خصوص وبالله عند التسمية اما مط او خصوص ما نحن فيه ولم اقف على ما يدل على شئ منهما وقد ورد ههنا روايتان
تتضمن كل منهما وبالله لكن مع شئ اخر احدهما صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وضعت يدك فى الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من
التوابين واجعلنى من المتطهرين واذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روى عن امير المؤمنين عليه السلم انه كان يقول بسم الله وبالله

وجز الاشياء

ولو اقتصر على بسم الله اجزء ولو نسيها ابتداء تداركها حيث ذكر قبل الفراغ كالاكل وكذا لو تركها عمدا وغسل اليدين من الزندين مرتين من حدث النوم والبول والغائط لا من مطلق الحدث
كالريح على المش وقيل مرة من الاولين ومرتين من الغائط وقطع فى الذكرى وقيل مرة فى الجميع واختاره فى النفلية ونسب التفصيل الى المش وهو الاقوى ولو اجتمعت الاسباب تداخلت ان تساوت والا دخل
الاقل تحت الاكثر وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الذى يمكن الاغتراف منه لدفع النجاسة الوهمية او تعبدا ولا يعتبر كون الماء قليلا لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره والمضمضة
وهى ادخال الماء فى الفم وادارته فيه والاستنشاق وهو جذبه الى داخل الانف وتثليثهما بان يفعل كل واحد منهما ثلثا ولو بغرفة وبثلث افضل وكذا يستحب تقديم المضمضة اجمع
على الاستنشاق والعطف بالواو لا يقتضيه وتثنية الغسلات الثلاث بعد تمام الغسلة الاولى فى المش وانكرها الصدوق والدعاء عند كل فعل من الافعال الواجبة والمستحبة المتقدمة بالمأثور

وخير الاسماء الله واكبر الاسماء الله وقاهر لمن فى السماء وقاهر لمن فى الارض الحمد لله الذى جعل من الماء كل شئ حى واحيى قلبى بالايمان اللهم تب
على وطهرنى واقض لى بالحسنى وارنى كل الذى احب وافتح لى بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكانه ع لما رآه داخلا فى كل من العبادتين لو ارد
بها بجملته داخلا فى صورة التسمية هنا وهو ترى فتدبر **قوله** ولو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق التسمية فى روايات اخرى والظ تاديها بمجرد ذلك
قوله ولو نسيها ابتداء تداركها الخ قال فى كرى ولو نسيها فى الابتداء فالاقرب التدارك فى الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما فى الاكل ولو تعمد
تركها فالاقرب انه كذلك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التى ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال لما ورد به من ذلك
كما هو ظ كلامهم ففيه ما فيه فتامل **قوله** من الزندين هذا مع عدم تحديد الشيخ فى الروايات على ما سيجئ للانصاف على المشهور كما اشار اليه فى كرى
قوله على المش الظ ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلثة هو المش وان وقع بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم
الحكم فلم اقف عليه فى كلام احد وليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين فى ما ذكر هو المش ليكون مقابل المش ما ينقله من القولين اذ لا تعيين فى
الغسل مرتين فى الثلثة بل المش كما نقله عن النفلية ما نقله من التفصيل الذى قطع به فى كرى بل قال فى المعتبر انه مذهب فقهائنا واكثر اهل العلم فلا
نغفل **قوله** وهو الاقوى اى ما نسبه فى النفلية من التفصيل الى المش هو الاقوى اما فى البول والغائط فلصحيحة الحلبى فى التهذيب وحسنته بابراهيم بن هاشم
فى ى قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة واما
فى النوم فلما رواه الكلينى فى الكافى عن عبد الكريم بن عتبة قال سئلت الشيخ عن الرجل يستيقظ من النوم ولم يبل ايدخل يده فى الاناء قبل ان يغسلها قال
لا لانه لا يدرى اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية فى التهذيب ايض فى الموثق عن عبد الكريم هكذا قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شئ ايدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من
نومه ولم يبل ايدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدرى حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية مطلق الغسل فى البول
ايض ويدل على حكم النوم ايض ما رواه فى يب عن الحريز عن ابى جعفر عليه السلام قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة
ثلثا لكنها تدل على المرتين فى البول ايض ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين فى البول ايض على الاستحباب فى الجملة والمرة على تاكد الاستحباب هذا واما
القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المص قاس النجاسة الوهمية على العينية فتارة اكتفى فيها بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما
اختلف فتواه فى العينية ولا يخفى ضعفه فتامل **قوله** وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الخ هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشارة
الى تخصيص الحكم بما اذا توضا من اناء يمكن الاغتراف منه فلو توضا من نهر او مصنع او اناء لا يمكن الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب ووجهه
الاقتصار على مورد الرواية الاولى والثانية على ما فى الكافى والا فالرواية الثانية على ما فى يب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لهما بما ذكر وكون علة
الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على انحصار العلة فى تنجيس الماء بل يحتمل ان تكون هى توهم تنجيس الاعضاء فينبغى الغسل
لذلك وان كان من الكثير والجارى الا ان يفرض انه اذا توضا بهما غمس يده فيهما للاغتراف الى الزند لئلا يسبق ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل اخر ثم بعد تسليم
هذا كله ينبغى التخصيص بالقليل الذى يمكن الاغتراف منه سواء كان فى الاناء او غيره دون الجارى والكثير وان كان فى الاناء ولا وجه للتخصيص بما
فى الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغى ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما
فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا ايراد عليه **قوله** ولا يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذى ذكرنا فالمراد
بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضا من الاناء الذى يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذى فى الاناء قليلا فلو كان
كثيرا ايض استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف فى الاناء ان لا يسع الكر والظ حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة
لمدلولاتها ولو حمل على الوجه الثانى فالمراد ان فى استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب فى الكثير ايض لاطلاق النص خلافا للعلامة اما
لظاهر مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هى توهم تنجيس الماء ولا يجرى فى الكثير فتامل **قوله** بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو فيه
ثم غسله بها او صب غرفة وغسل بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل بغرفة مرتين ثم غسل الاخرى كذلك فلا يبعد
ان يكون من التثنية تامل **قوله** والموجود فى النصوص هو ما رواه فى الكافى ويب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال
فرض الله على النساء فى الوضوء ان يبدان بباطن اذرعهن وفى الرجال بظاهر الذراع وروى مثله فى الفقيه ايض مرسلا عنه **قوله** من غير فرق فيه بين
الغسلتين ظاهره استحباب بداة الرجل بالظهر والمرأة بالبطن فى كل من الغسلتين وبه صرح فى شرح الارشاد حيث قال ان تخصيص الرواية بتفصيله بالغسلتين
بل هى شاملة للغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بداءة الظ وبداءتها بالباطن وعند الابتداء بهما كذلك فى الغسلة الاولى
يحصل هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك فى الغسلة الثانية ايض لا بد له من دليل اخر اذ لا دلالة لها على رجحان ذلك فى كل غسلة نعم لا يبعد ان يقال لو
الابتداء فى كل غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم فى الرواية والله تعالى يعلم **قوله** ومع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بدونها فالشك فى النية وح
انه شرع فى الوضوء ام لا وبهذا صدق الشك اى الشك المذكور وهو الشك فى فعل فى اثنائه اما لو لم يحمل الشك فيه على الشك فى النية بل على ظاهره
مما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه فى الاثناء كما ذكره **قوله** والشاك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة الى وجوب حمل هذا
الكلام ايض على الشك فى النية اذ لو حمل على الشك فى انه هل توضا او هل شرع فيه فمع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ
والعلم به كما هو ظ العبارة كما اشار اليه الش فى الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضا ام لا او شرع فى الوضوء ام لا

فالاصل

كالوشك في غيرها من الافعال والشك في البعض بان يدري بذلك البعض المشكوك فيه اذا وقع الشك على حاله اي حال الوضوء بحيث لم يكن فرغ منه وان كان قد تجاوز ذلك البعض الا مع الجفاف للاعضاء السابقة عليه فيعيده لفوات الموالاة ولو شك في بعضه بعد انتقاله عنه وفراغه منه لا يلتفت والحكم منصوص متفق عليه والشك في الطهارة مع تيقن الحدث محدث لاصالة عدم الطهارة والشك في الحدث مع تيقن الطهارة متطهر اخذا بالمتيقن والشك فيهما اي في المتاخر منهما مع تيقن وقوعهما محدث لتكافؤ الاحتمالين ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر هذا هو الاقوى والمش

فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم **قوله** كالوشك في غيرها من الافعال فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر بل حكمها حكم الشك في سائر افعاله من انه في اثناء الوضوء ياتي به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك لكن النية لما كانت اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثناء هو استيناف الوضوء بخلاف سائر الافعال فتوهم فرق بينهما ولا فرق في الحقيقة فتدبر **قوله** ياتي به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب كان عليه ان يذكره او ان لا يتعرض لما ذكر من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب والموالاة فتفطن **قوله** بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه يعتبر للانتقال عنه بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه شيء اخر ويؤيده الحكم في الشك في النية بعد الدخول بعده اذ الظ صدقا لبعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في شرح وكرى يدل على اعتبار امر زائد على الفراغ حيث قال في شرح لو شك في فعل او في النية وهو بحالة اتى به ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في ذكرى لو شك في الوضوء وهو على حاله تلافى المشكوك فيه مراعيا للترتيب والولاء الاصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليها وعلى جميع ما شككت فيه فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى في الصلوة او غيرها وشككت في شيء مما سمى الله عليك وضوءه فلا شيء عليك وهذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وذكر القيام والقعود بين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر التحاقه بالقيام لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعدما يتوضا قال هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك ورواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنها لا تاتي عن احتمال ان يكون القيام والفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل منها مفسرا للاخر ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم **قوله** والحكم اي اصل حكم الشك في شيء من افعال الوضوء في الاثناء وبعده منصوص متفق عليه وان كان في معنى البعدية ما اشرنا اليه من الكلام وحكى في المدارك بان عدم الالتفات الى الشك بعد الانصراف من افعاله وان لم ينتقل عن محله اجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة ابن بكير وحكم بان صحيحة بكير اوضح دلالة لانها صريحة في عدم الالتفات الى الشك بعد كمال الوضوء وان لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى لعل ما نقلنا عن الشرح وذكرى يخدشه والله تعالى يعلم **قوله** والشاك في الطهارة منه تنبيه على عدم اختصاص حكمه بالوضوء وجريانه في مطلق الطهارة ثم الظ من كلامهم ان حكم الظن في المسئلة حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين يهافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدي طاب ثراه في شرح ان المراد بتيقن الحدث اليقين في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في الطهارة الشك في الحال ايضا بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا في العكس ولا ريب في اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى بل لا شك في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان وقال المصنف ره في ذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك في زمان واحد لعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين في زمان والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو ان الاصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح الظن على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الاخر في الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال ببقاء النقيض الاول الذي هو متعلق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي الطرفين فرجح اليقين على الشك ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الاخبار كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر ويظهر مما ذكرنا كل الظهور اذا اجري الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن بالاخر فان حكمها عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه هنا وقد نصاحب المدارك في دفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك فتيقن حصول هذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاتكال في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر لا اثر له **قوله** لتكافؤ الاحتمالين مع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك ترى من خالف في هذه المسئلة وحكم بالبناء على الحالة السابقة او ضدها يثبت كونهما متطهرا في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحالة التي فيه المانعة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل **قوله** ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب الخ حكما اخر جهة ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ احتماليهما هو اذا لم يستفد من القرائن الخارجة كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة حكما اخر لا فيتبع ما يستفيد منها لكنه يخرج عن شقه الشك الا بحسب ابتدائه واريد بالاتحاد استواؤهما في العدد واتحادهما انه كحدث وطهارة او حدثين

ولا فرق بين ان يعلم حاله قبلهما بالطهارة او بالحدث او يشك وربما قيل بانه ياخذ مع علمه لانه ان كان متطهرا فقد علم نقض تلك الحالة وشك في ارتفاع الناقض لجواز تعاقب الاحداث ويشكل بان المتيقن حينئذ ارتفاع الحدث السابق واما اللاحق المتيقن وقوعه فلا وجه لجواز تعاقبه لمثله مكان تاخره عن الطهارة ولا مرجح ولو كان قد تحقق طهارة رافعة وقلنا بان المجدد لا يرفع او قطع بعدمه توجه الحكم بالطهارة في الاول لكنه انما لو علم عدم تعاقب الحدثين بحسب عادته او في هذه الصورة يتحقق الحكم بالحدث في الثاني الا انه خارج عن موضع النزاع بل ليس من حقيقة الشك في شيء الا بحسب ابتدائه وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة بل بطلانه **مسائل** يجب على المتخلي ستر العورة وجوبا وبراعن ناظر محترم وترك استقبال القبلة بمقاديم بدنه ودبرها كذلك في البناء وغيره وغسل البول بالماء مرتين كما مر وكذا يجب غسل الغائط بالماء مع التعدي للمخرج بان يتجاوز حواشيه وان لم يبلغ الالية والا يتعدى الغائط المخرج فثلثة احجار طاهرة جافة

وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعة له لا تجديدا والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث لا شك انه مع العلم بهما مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث **قوله** ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر واما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث **قوله** وان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه الخ اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا بالطهارة وذلك بان يقال ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث السابقة على الطهارة والحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديدية او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى تلك الاحداث بعدها وشك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة السابقة ايضا فيلزم الحكم بالطهارة فيهما ايضا بعين ما ذكرنا فتامل **قوله** اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا لا يقال ان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا لكن تاثيره غير متيقن لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بدون تيقن التاثير لا اثر له ولا يحتاج الى رافع يقينا لانا نقول الحدث المذكور ان كان موثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق موثر وعلى التقديرين فحصول اثر الحدث عند صدور الحدث الثاني متيقن ولا بد له من رافع يقينا وليس الا الطهارة المفروضة لجواز توسطها بين الحدثين الى الان لا يعتبر وامثل هذا اليقين المتعلق بالامر المردد فيه بل انما المعتبر تعلق اليقين بامر مشخص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا تخلو عن اشكال فان صحت تم الدليل ويندفع جميع ما اورد عليه هنا وقد اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل الشارح لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعا في الشق الاول حق على تقدير ولا يتم بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول بما ذكره الشارح من الدليل على مختاره بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكرنا والظ انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتدبر **قوله** ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع اذ الظ كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب في عدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور اذ يعلم منه وقوعها بعد الحدث وانما لم يفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لانه يحتاج الى ضم القول المذكور ليظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع بعده اي عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه اولا بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر فان في الفرضين يعلم التعاقب لانه لا بد من ضم العلم بالاتحاد ايضا فيلزم منهما مع العلم بكون الحالة السابقة الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة ههنا في العلم بطهارة واحدة وحدث واحد كما هو ظاهرها فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك متاولا اما اذا كان من غير ان يعين قوله ومذهبه لا نولنا فتفطن **قوله** وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعاقبا وتساقطا فرجع الى الحالة السابقة اذ كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثاني حصول العلم بانتقاله عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة في التذكرة وقد ولعله لكن فرض العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه يتم ما ذكره لكن في حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول الى اليقين فامره سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح ره وان كان بعد التامل تحصل اليقين كما يورد وبين في مسئلة الشك في مبدا السعي فرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك هناك ايضا بعد التامل فتامل **قوله** بمقاديم بدنه اذ الظ من الاستقبال والاستدبار الواقع في الروايات هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيزول المنع بتحريفهما وليس بشيء وعبارة المص في الالفية ايضا توهم ذلك حيث قال ويجب على المتخلي ستر العورة وانحرافه عن القبلة بها وقد تصدى الشارح ره لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح ره **قوله** مع التعدي للمخرج المنبلي عنه واعلم انه ليس في اخبارنا الواردة في الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدي لكن العلامة ره في تذكرة ادعى ان مع التعدي عن المخرج لا بد من الماء اجماعا وكذا المحقق في المعتبر واستدل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط البعر اذا القي بغير رقة كذا في الصحاح وبقوله صلى الله عليه وآله تكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة وقال صاحب المدارك ينبغي ان يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم يتفاحش وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدي على ما ذكره صاحب المدارك لان تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب معه على انه معنى حملنا لا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشارح في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشي على التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على ما اسنده الى الجماعة بان يحمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة وتوالي الحواشي يمكن حمل كلامهم ايضا على التجاوز ما ذكره صاحب المدارك وما نقله عن الجماعة

1 فلعله للنجاسة لبكارة لينتنع بها بحيث تنجست به او بعد طهارتها ان لم تكن ابكارا او تنجست ولو لم تنجس كالمكملة للعدد بعد نقاء المحل كفت من غير اعتبار الطهر فصاعدا عن الثلثة ان لم ينق المحل بها او بشبهها من ثلث خرق او خزفات او اعواد ونحو ذلك من الاجسام القالعة للنجاسة غير المحترمة ويعتبر العدد في ظاهر النص وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة فلا يجزي ذو الجهات الثلث وقطع المصنف في غير الكتاب باجزائه ويمكن ادخاله على مذهبه في شبهها واصل ان الماء يجزي مطلقا بل هو افضل من الاحجار على تقدير اجزائها وليس في عبارته هنا ما يدل على اجزاء الماء في غير المتعدي نعم يمكن استفادته من قوله سابقا الماء مطلقا ولعله اجزاء به ويستحب التباعد عن الناس بحيث لا يرى تاسيا بالنبي فانه لم ير قط على بول ولا غائط والجمع بين المطهرين الماء والاحجار مقدما للاحجار في المتعدي وغيره مبالغة في التنزيه ولازالة العين والاثر على تقدير اجزاء الحجر وبظهر من اطلاق المطهر استحباب عدد من الاحجار بطهر

عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتامل **قوله** فالعلة للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصقيل والزجاج وكالفحم **قوله** ابكارا لا حاجة الى لكن قوله ذكره بعد قوله طاهرة كانه اضافه عن الشارح فليس في المتن لا اهماله اشتراط الطهارة وعلى تقدير ان يكون طاهرة من المتن كما رسم عليه في بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده لوروده في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطهارة **قوله** او بعد طهارتها اي اذا استعملها غير الاول وهو مرة اخرى واما لو حمل على العموم فينافي ما يذكره من اعتبار العدد في ظاهر النص الا ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد ويكتفي بذي الجهات الثلث فتدبر **قوله** ولو لم ينجس كالمكملة للعدد وعلى هذا فبعد نقاء المحل بواحدة يكفي تكرار الثانية ان لم نقل باعتبار العدد والا فالثالثة ولو مثلها من مكملة للعدد لغيره او له في وقت اخر وقوله من غير اعتبار الطهر الى التطهير والا فهي طاهرة فافهم **قوله** ان لم ينق المحل بها ظاهره كما فعله في شرح الالفية انه بيان للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال اي فاصعد عن الثلث صاعدا اي لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف والفاء هي الداخلة على جواب الشرط مثلها في قولهم فقط انتهى ويمكن ان يحمل قوله فثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق اي وان شئت فاصعد او امسح ساعدا عنها او انه اذا بلغ الثلثة فيصعد او يمسح صاعدا عنها اي يجوز ذلك فيكون قوله ان لم ينق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقدير المذكور وقال في النهاية ومنه لا صلوة لمن لم يقرء بام الكتاب فصاعدا اي فما زاد عليها كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا وظاهره انه لا حاجة الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط في اكثر الموارد اظهر واولى ومنه الحديث الذي نقله اي وان شاء فيصعد صاعدا ثم الاظهر انه على ان تقدير جعل نصبه على الحالية كما فعل في النهاية اظهر من المصدرية التي ذكرها الشارح هنا ثم بعد استعمال الثلثة وعدم النقاء بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقاء كما صرح به في شرح الالفية **قوله** غير المحترمة كالمطعوم وكذا العظم والروث للنهي عنه عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجن والاستثناء باعتبار حرمة الاستنجاء بهما وان افاد التطهير فيهما يتصور يعني قلع النجاسة كما اختاره في شرح الارشاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وذهب جمع من الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير ومن المحترم ما يوجب استعماله عمدا منه الكفر والارتداد كما كتب عليه شيء من اسماء الله تعالى والانبياء والائمة او شيء من القرآن والحديث ونحوه وكذا التربة الحسينية على مشرفها السلام فما كان منها القسم فظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو موجب للكفر والتنجيس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير واختاره الشارح في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المستنجي بها وبعضهم اجزاءها وفي شرح الالفية حكم بعدم جودة شيء منهما ويمكن توجيه الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجيسها بنجاسة الكفر فتامل **قوله** ويستحب التباعد هذا اذا كان في الصحراء واما في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى فيه كما صرح به في ذكري ويمكن حمل التباعد على ما يعم التباعد عن النظر ويمكن جعل قول الشارح بحيث لا يرى ايضا اشارة اليه فافهم **قوله** مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد للنجاسة وللتصريح به في الرواية التي هي مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء **قوله** مبالغة في التنزيه اي تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهرين ابلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية تنزيه اليد عن مباشرة النجاسة لكن هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما ان ما ذكره ثانيا من ازالة العين والاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر وعدم الاكتفاء بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء وعدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزي فيه وذلك هو غير المتعدي فعلى هذا لا بد ان يجعل العلة مجموع الامرين لتسلم عن المناقشة والتمسك بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعجبني لكن الشارح رحمه الله كثيرا ما يفعل ذلك وهو اعلم **قوله** ولازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكروه من انه يكفي في الاستنجاء ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره فقال بعضهم المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة وتنشيفها وذكروا انه غير الرطوبة لانها من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب ازالته الا انه لا يصدق النقاء والذهاب في الغسل الوارد في الروايات فيدل على الوجوب ويشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستنجاء لوجوب النقاء والذهاب الا ان يقال ان النقاء والذهاب في العرف يختلف بالنسبة الى المسح والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في الغسل وبعضهم فسره باللون وتشكل في وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري يقوم به والانتقال على الاعراض محال فوجوده دليل على وجود العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع والاخبار ولا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللون وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا اخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحناء مثلا بعد غسله مرارا كثيرة والمبالغة في ازالة عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطة اللون وثالثا ان الظاهر ان النقاء والذهاب الوارد في الروايات هو الانقاء والذهاب عرفا والظاهر ان الانقاء والذهاب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفي ذلك لا يضر وجود الدليل على بقاء العين اذ المعتبر زوال العين عرفا لا زوال الكل لما قام الدليل على وجوده منها ورابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على بقاء العين فوجب ازالته في صورتي التمسح والغسل وقال المصنف في ذكري في بحث الاستنجاء بالاحجار ولا عبرة بالاثر كاللون والرائحة بخلاف الرطوبة وهو يوهم ان الرائحة من الاثر مع ان كلامه في شرح صريح في خلافه حيث ذكر انه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم يتعد اجزء ثلث مسحات بحجر

لكن قوله

انتم الان يتمثلوا ذكرنا من الفرق وغيره في الازالة في المسح

طاهر

يزيل للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالريح منهما فالظاهر ان مراده في ذكري انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرائحة وما ذكره الشارح رحمه الله في شرح الارشاد من بعد هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحة بما هو اقوى من الاحجار مما لا يظهر له توجيه وكان مراده ان بعد ما عرفت عدم اعتبار الرائحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام عليه ولا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرائحة في الماء انما ذكر في ذكري بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يقال ان في نفس العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى اظهرية عدم اعتبار الرائحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها في الماء الذي هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره وايضا لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة فيها على ما حمله حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اي لا فيها ولا في الماء وح لا استبعاد اصلا فتامل **قوله** ويمكن تادي بدونه اي بما يحصل به ازالة العين وان لم يبلغ الثلثة وهو الفرض وهو ما ذكره من التنزيه وازالة العين والاثر ولا يخفى ان ما يستفاد من عبارات المصنف بما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التي هي المطهر غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففي دلالة الرواية على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن في هذه الصورة كانه لا مناقشة للشارح مع المصنف رحمهما الله تعالى في هل المستحب الاتباع بالماء مطهرا بما يزيل به الاثر بعد زوال العين بالحجر او بما يكفي لازالة العين والاثر جميعا ان لم يضم معه الحجر الرواية لا تدل الا على الاول وعلى ما ذكره الشارح من الفرض لا بد من الثاني وظاهر المصنف هو الثاني فتامل **قوله** وترك استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح العلامة في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال الشارح في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتماله لمساواتهما في الاحترام في الفقيه نقل خبرا مرسلا في النهي عن استقبال الهلال واستدباره **قوله** الشمس والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلها بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف ذلك في القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حائل من سحاب وستر ونحوه **قوله** لاطلاق الخبر وهو مرفوع عبد الحميد الى ابي الحسن عليه السلام قال سئل الحسن بن علي عليه السلام ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وظاهر انه لا اطلاق فيها بل صريح مورده الغائط نعم يمكن ان يقال بشمول الحكم للبول ايضا بناء على ان المفهوم منه اشد ويحمل الخبر على انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوي اي المكان المنخفض ويراد به ما يراده الحدث وح ما ذكره الشارح من الاطلاق متجه وكيف ما كان فتخصيص جماعة من الاصحاب منهم الشيخ والمحقق رحمهما الله الحكم بالبول نظرا الى اختصاص العلة وهي خوف الرد به مع عدم ذكر العلة في الرواية واستنباطها بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايضا في الرواية والمصنف رحمه الله هنا وان اطلق الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص بالاستقبال كما في النيرين فاضاف الشارح الاستدبار ردا عليه **قوله** وان قيد في غيره هذا التقييد في كلام جماعة من الاصحاب كما اشرنا اليه وكذا في كلام المصنف في البيان واما في ذكري فاطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايضا **قوله** حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه هذا مما علله شاهد من الناس فانهم يكشفون الراس في الروائح المنتنة ثم لو صح التعليل فينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم به من خارج والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى وقال المفيد ره في المقنعة وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عمل الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبي وح لا تضر المناقشة في بعض ما ذكره من العلل وما ذكره من الامن بذلك من عمل الشيطان كانه مضمون حديث والا فليس له وجه استنباط عقلي وهذا ظاهر كلام الشيخ رحمه الله في التهذيب انه حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة المقنعة فاما ما ذكره من تغطية الراس فخبر الشيخ رحمه الله واورد الاسناد الى علي بن اسباط عن رواه عن ابي عبد الله انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله وبالله الحديث وقد تبعه في ذلك سلوكا لجماعة من الاصحاب ايضا وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء ثوب كالقناع على الراس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرائحة ولا يكون خلاف متعارف الناس ولعل ما ذكره ليضمن اظهار الحياء فيرجح انه منه في مجرد التغطية لكن الشارح جعل التقنع غير التغطية حيث قال ههنا وروى التقنع معها وقال في شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب تغطية الراس عند التخلي اذا كان مكشوفا وروى التقنع فوق العمامة ايضا وهو الظاهر من كلام الصدوق رحمه الله ايضا في الفقيه حيث ذكر اولا انه كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله الخ ثم ذكر بعده بلا فصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله علة للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبارة المفيد فهذا ربما يؤيد حمل التغطية في كلامه ايضا على التقنع وتاكيد ما سبق كما احتمله بعضهم وربما حمل بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد فتامل **قوله** ان كان بيتا والا جعله الخ حمل الدخول على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظاهر فاضاف ما ذكره ويمكن ان يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه للحدث وح فلا حاجة الى ما ذكر كما قال في المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما انه للفرق بينه وبين دخول المسجد بان المسجد لما ان كان من المواضع الشريفة استحب ان يوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلاء بضد ذلك فاخرها ادخال الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتامل **قوله** وعند الفعل يدل عليه ما في الفقيه من انه صلى الله عليه وآله اذا تزحر قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية فان الزحر هو استطلاق البطن

ويمكن تاديه بدونه لحصول الغرض وترك استقبال جرم النيرين الشمس والقمر بالفرج اما جهتهما فلا باس وترك استقبال الريح واستدبارها بالبول والغائط لاطلاق الخبر ومن ثم اطلق المصنف وان قيد في غيره بالبول وتغطية الراس ان كان مكشوفا حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وروى التقنع معها والدخول بالرجل اليسرى ان كان بيتا والا جعلها اخر ما يقدمه والخروج بالرجل اليمنى كما وصفناه عكس المسجد والدعاء في احواله التي ورد استحباب الدعاء فيها وهي عند الدخول وعند الفعل

دون المآء ولا استنجاء وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه وعند الخروج بالمأثور والاعتماد على الرجل اليسرى وتنح اليمنى والاستبراء وهو طلب براءة المحل من البول بالاجتهاد
الذى هو مسح ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا ثم نتره ثلثا ثم عصر الحشفة ثلثا والتنحنح ثلثا حالة الاستبراء السبلهم فى الذكرى ليسار لعده وقوعه على ما اخذه الاستنجاء باليسار

انما هذا ما ذكره المصنف فى المقنعة حيث قال وعند رؤية الماء الحمد لله الذى جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا اذ ذكره عند ابتداء الوضوء ابتداء الدعاء عند رؤية الماء

بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المدعى **قوله** ودونه المآء بما تقدم وجعله الشارح فى شرحه اشارة الى هذا الدعاء ومستنده هذا الدعاء
ما رويناه عليه لبس الا رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابى عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ
قال له يا محمد ائتنى باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد فاكفأ بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذى جعل الماء طهورا ولم
يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجى واعفه واستر عورتى وحرمنى على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على
يده اليمنى كذا فى اكثر نسخ يب اى امالة بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفى الفقيه وبعض نسخ يب بالعكس وكذا فى الكافى وفيه بيده
فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفاء الاناء باحدى يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل بين اليدين جميعا فكانه
بال او كان ولم يذكره الراوى ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يضر تخلل الاستنجاء
بينه وبين الوضوء ولذا استنجى ع بعده ثم شرع فى افعال الوضوء ولم يعد غسل اليد بعد ذلك لان الغرض من ذلك تنظيف اليد من النجاسة الوهمية
لئلا تسرى الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا فربما
حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل اخر بعده وربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا وللوضوء مستحبا
اخر ولم ينقل الراوى الثانى او تركه ع لعدم وجوبه وربما كان مصلحة ايض فى تركه فى ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء و
ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذه بهذا الوجه دون ان يدخل يده فى الاناء ويأخذه ربما كان لعدم امكان ادخال اليد
لكن الظ ح تقديم اليمنى على اليسرى كما فى كا والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعاء
عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء لا عند رؤية الماء كما ذكره المصنف لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء و
الوضوء على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره فى ابتداء الوضوء حين نظر الى الماء قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤية
كل نعمة عليها حسن مط نعم ذلك ورود هذا الحمد منه ع فى الجملة كانه يصلح سند الحكم باستحبابه فى الحالين على انه ربما كان مستند اخر لم يصل الينا
فتامل **قوله** وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه الخ ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره فى الفقيه بقوله
وكان ع اى امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان فى سابقه نقل فعله ع اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدى فاذا
خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذى اخرج عنى اذاه وابقى فى قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح فى انه بعد الخروج و
ح فيحصل به دعا الخروج ايض وان ورد فى الخروج دعا اخر ايض كما سننقله لكن عبارة المفيد فى المقنعة توافق ما هنا حيث قال واذا فرغ من الاستنجاء
فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذى اماط عنى الاذى وهنانى معيشة طعامى وعافانى من البلوى الحمد لله الذى رزقنى ما
اغتذيت به وعرفنى لذته وابقى فى جسدى قوته واخرج عنى اذاه يا لها نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ
المقنعة ولا يخفى ان قول المصنف يكفى سندا لما ذكره الشارح لكن لم اقف على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار والشيخ ره فى يب ذكر عبارة
المفيد الى قوله وليقل ثم قال وذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه والثانى اخبرنى به الشيخ واورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابى
عبد الله عن ابائه عن على عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذى رزقنى لذته وابقى قوته فى جسدى واخرج عنى اذاه يا لها نعمة
ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
انى اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذى عافانى من الخبيث المخبث واماط عنى الاذى
الحديث انما لم يتوجه اخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب من هذا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة الى بيانه فتامل **قوله** والاعتماد على
الرجل اليسرى علله فى ذكرى بالخبر عن النبى صلى الله عليه واله وقال فى النهاية لانه ع علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور
عن سراقة بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى وننصب اليمنى انى لم اقف فى اخبارنا على ما يدل
على ذلك **قوله** والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظ المشهور بين الاصحاب وظ الشيخ فى الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب فى كيفيته اختلافا
كثيرا وما ذكره ههنا من نتره ثلثا الظ ان المراد به نتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة وشدة فهو مرتب بما ذكره فى س من انه يمسح من المقعدة الى
اصل القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة فى هى وكره وبه ره ما ذكره فى ذكرى من انه ويمكن بالنتح المشهور لعله ابهم
اشارة الى هذا وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب ثلث روايات احدها صحيحة حفص بن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلم فى الرجل يبول قال
ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالى وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابرهيم بن هاشم قال قلت لابى جعفر عليه السلام رجل بال ثم لم يكن معه ماء
قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا فى يب وفى كا بدل الى ذكره الى طرفه
وهو اظهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين
المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى والظ ان المراد بالنتر فى الرواية الاولى هو نتر اصل
القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثانى يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما فى اعتبار النتر الدال على شدة
الجذب فى الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايض قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من
اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك فى الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب

ثلثا

لانها موضوعة للادنى كما ان اليمين للاعلى كالاكل والوضوء ويكره باليمين مع الاختيار لانه من الجفاء ويكره البول قائما حذرا من تخبيل الشيطان ومطمحا به فى الهواء للنهى عنه
وفى الماء جاريا وراكدا وللتعليل فى اخبار النهى بان للماء اهلا فلا تؤذوهم بذلك وتحدث فى الشارع

الى الحشفة

ثلثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع وايض ان حمل راسه هنا على الحشفة فيشمل ما هنا على تقطيع اخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى
الذكر فما ذكره هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما فى الرواية اذ ح يمسح الحشفة ثلثا فى ضمن المسح الثانى ثم يعصرها ثلثا بخلاف ما فى الرواية
اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس فى الرواية المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وههنا اعتبر ذلك
مع تقطيع فى الثانى لم يعتبر فى الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايض ثلثا على الاحتمالين والامر فى الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر فى الاحتمال
السابق وكلام المرتضى ره موافق لظ هذه الرواية حيث قال يستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان
حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا فى اعتبار ما ذكر من التقطيع
الاول هنا دون الرواية ولعل العلامة ره حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل العصر من ابتداء القضيب كما هو الظ
الى اخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما فى الباقى فيوافقها اذ نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان
حمل نتر الطرف ايض على الثلاث بقرينة سابقه وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايض واما الرواية الثالثة فصريحة فى
الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل الغمز ما بين المقعدة والانثيين ايض بعد غمزه كما هو ظاهرها فاما ثلثا
او مط فهو شئ لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكره هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفى الذكر اكتفاء بقرينة المقام وسميها
بذكره فيوافق ما هنا الا فى اعتبار التقطيع الثانى وهذه او فى اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف فى تلك الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا
فيما ذكرنا هنا والظ ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل ما ورد فى الروايات
لكن ينبغى فى العمل حمل كل منها على الاحتمال الذى هو ابلغ فى ذلك من الاحتمالات التى ذكرناها والوجه الذى ذكره ههنا كانه جامع لما فى الروايات
سوى غمز ما بينهما المذكور فى الرواية الثالثة على الاحتمال الاول الذى ذكرناه فيه وهو وان كان ظ اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار
مسح القضيب كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا
بعد مسحه ح مطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة هى اعتبار عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهى ماخوذة
من نتر الطرف المذكور فى الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايض بعيد عن الاعتبار والله تع يعلم بقى الكلام فى وجه
السؤال الوارد فى الرواية الثانية فانه لا يخ عن خفاء فنقول قد تعرض والدى طاب ثراه فى شرح س لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال
ولم يكن الماء كيف يصنع لقطعه ليمكنه الوضوء ولم ينتقض بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجابه ع بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء
شئ فليس من البول ولا ينقض الوضوء لانه طاهر فان قلت اى خصوصية لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايض يجرى السؤال قلت كان
السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال فى حال الفقد ويكون بناء على ما توهم ان
الماء يقطع البول كما ذكره العلامة فى هى اذ على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يق ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان زعمه انه اذا
وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسئله ع عن رجل بال ولم يكن معه ماء اى يفقد ان يبقى بالغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه
بتعليم حكم الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعدها او بعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله فتامل **قوله** لانها موضوعة للادنى وهذا فى
روايات العامة كما نقله العلامة فى هى **قوله** لانه من الجفاء كذا فى الخبر والجفاء ممدود خلاف البر كذا فى النهاية والصحاح **قوله** حذرا من
تخبيل الشيطان كذا فى الخبر وخبله الحزن خبله وافسد عقله او عضوه كذا فى القاموس **قوله** ومطمحا به فى الهواء للنهى عنه ففى رواية مسمع
عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه واله يكره للرجل او نهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح
فى الهواء وفى رواية السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال نهى النبى ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشئ المرتفع فى الهواء وفى الفقيه ونهى
رسول الله ان يطمح الرجل ببوله فى الهواء من السطح او من الشئ المرتفع وذكر والدى طاب ثراه فى شرح س ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الاول البول
الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة فى الصحاح طمح بصره الى الشئ ارتفع وطمح ببوله اذا رماه فى الهواء ويناسبه ايض التعليل الذى ذكره ره
فى النهاية والمحقق الثانى فى شرح عد من خوف الرد لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح او من الشئ المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه
من السطح او من الشئ المرتفع كما هو الظ والثانى البول فى الهواء من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور
لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثانى يتراءى يرتفع التنافى بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول لان رسول الله
اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض يمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من
الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثانى هل البول فى البلاليع العميقة من التطميح فى الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه لعدم الظن بنحو
عرفا فى التطميح من الشئ المرتفع والله تع يعلم **قوله** وفى الماء جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضل عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يبول
الرجل فى الماء الجارى وكره ان يبول فى الماء الراكد وما ذكره فى الفقيه انه قد روى ان البول فى الماء الراكد يورث النسيان واما الجارى فلرواية مسمع
عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل فى الماء الجارى الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفى
رواية مرسلة عن ابى عبد الله عليه السلام قلت يبول الرجل فى الماء قال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهى تشمل الراكد والجارى وعلى
هذا يحمل نفى الباس فى الجارى فى الرواية الاولى وفى عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه مط بخلاف الراكد والروايات مخصصة بالبول فلا يتعدى

الى الغائط

وهو الطريق المسلوك والمشرع وهو طريق الماء للواردة والفناء بكسر الفاء وهو ما امتد من جوانب الدار وهو حريمها خارج المملوك منها والمنزل وهو مجمع الناس او منزلهم او قارعة الطريق او ابواب الدور وتحت الشجر المثمرة وهي ما من شانها ان تكون مثمرة وان لم يكن كك بالفعل ومحل الكراهة ما يمكن ان تبلغه الثمار عادة وان لم تكن تحتها وفي النزال وهو موضع الظل المعد لنزولهم او ما هو اعم منه كالمحل الذي يرجعون اليه وينزلون به من فاء يفيء اذا رجع

الى الغائط ولهذا قدر الشارح ره الحدث بعد هذا الشاك الى تعميم الحكم فيه واختصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب كالمص في ذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر سميع فتامل **قوله** وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره الشارح ره لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذة وهو صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشارح ههنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان يحمل ساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه فربما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او مقابل المهجور والمتروك كما هو الظ من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد او جماعة لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروك باعتبار ان علة الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتامل **قوله** وهو طريق الماء للواردة اي المواضع التي ياتيها الواردون لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الآبار وقد ذكر الاتقاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجيء ايض في مرفوعة علي بن ابرهيم وفي رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها وصلل الحكم في شرح يع ره بما فيه من اذى الواردين **قوله** وهو ما امتد من جوانب الدار كذا في الصحاح في القاموس والنهاية هو المتسع امام الدار وعلى الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهة في تمام الدار مط بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة علي بن ابرهيم عن ابي الحسن موسى عليه السلام اذ فيها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسر بها مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسير الشارح بحريمها خارج المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هي في الخارج عنه فتدبر **قوله** وهو مجمع الناس الخ الظ تفسيره بالاخير كما ورد في رواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عادة بحمل التفسير في الرواية المذكورة على التمثيل وتعليل الحكم بالكراهة مط بما يوجبه من اللعن والذم واما التخصيص باحد الثلثة الاول فلا وجه له على انه يجب تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من في النزال ولا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فانه قال في النهاية فيه نهى عن الصلوة على قارعة الطريق وهي وسطه وقيل اعلاه والمراد به ههنا نفس الطريق ووجهه نهي المص الا على ما نقله عن العقل فافهم **قوله** وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان تكون مثمرة ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول فلا قرينة ههنا على ارادته واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يق ههنا ان الظ حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر عليه السلام وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الا ان يق ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار سببا للكراهة ذلك فيها بعد الاثمار ايض ما دام الشجر باقيا وايض يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي قد اثمرت لا بثمرها ويجوز ان تكون موكلة بها دائما فلا دلالة لها على التخصيص لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره وفيه دلالة على ان حضور الملئكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هذا وايض لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال فيها ثمرها فلا ينافي الكراهة مط على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيدة لكن لما يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان تصلحان قرينة في الجملة للتقييد والاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة على القدر المتيقن هذا وقال في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مساقط الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها عموم كل ما يكون مسقط الماء مسقطا للثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظ انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه بالفعل وان لم يدرك لصدق اعتبار الادراك في مفهوم الثمرة واما انه هل يعتبر كونه مسقطا لها في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فمبني على القولين في المشتق فتامل ثم لا دلالة لهذه الرواية ايض على التقييد بحال وجود الثمرة فيه ما فيه فتامل **قوله** وهو موضع الظل المعد لنزولهم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايض على منازلهم مط كما احتمل في عبارة المص ويكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المص ايض على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايض ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابرهيم ومنازل النزال فتدبر **قوله** يرجعون اليه وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والا لبحاء البكو الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظ لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايض والتنزيل على الغالب **وقوله** من فاء يفيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق لفظ الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايض باعتبا

ملاحظة

والجزرة بكسر الجيم وفتح الحاء والراء المهملتين جمع جحرة بالضم والسكون وهي بيوت الحشار والسواك لخالد الذي بيوت النمل والكلام الابذكر الله تعالى والاكل والشرب لما فيه من المهانة وللخبر ويجوز حكاية الاذان اذا سمعه على الخلاء وذكر الله لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات منه ومن ثم حكاه المص في الذكرى بقوله وقيل وقراءة آية الكرسي وكذا مطلق حمد الله وشكره وذكره لانه حسن على كل حال والتكلم لحاجة يخاف فوتها لو اخره الى ان يفرغ ويستثنى ايض الصلوة على النبي عند سماع ذكره والحمدلة عند العطاس منه ومن غيره وهو من الذكر وربما قيل باستحباب التسمية منه ايض ولا يخفى وجوب رد السلام وان كره السلام عليه وفي كراهة رده مع تادي الواجب برد غيره وجهان واعلم ان المراد بالجواز في حكاية الاذان

ملاحظة معنى الرجوع كما يستشير اليه بحث وقت النوافل فتفطن **قوله** في الجحرة مستندة على ما ذكره العلامة في هي ما ورد في الروايات العامية ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الجحر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكي ان سعد بن عبادة بال في جحر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن ينوح عليه بالمدينة ويقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع عدم ثبوت حالها مخصوصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخ عن اشكال وحال ما نقل من الحكاية معروفة فتامل **قوله** والكلام الابذكر الله تع الخ الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل آخر وهو على غائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مط وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي عن ذلك وروي انه من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته واستدل ايض في شرح س بما سيجيء في استثناء آية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في الكنيف الخ وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مط سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سأله السائل من التسبيح وقراءة القرآن الا فيما ذكره فلا دلالة له على المنع من الكلام مط فتامل **قوله** وللخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وذلك لان تاخيره عليه السلام لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال وفي غيرها بطريق اولى والى اشار المص في ذكرى حيث قال ويحتوي رواية اللقمة عن الباقر عليه السلام ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مط لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مط فتامل **قوله** وذكر الله لا يشمله اجمع يعني الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات عنه ولذا لم يحكم المص في ذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في المدارك على استثناء الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول انتهى قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جدي في شرح حيث قال واستثنى المص ايض حكاية الاذان وهو حسن في فصل ذكره دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص الا ان يبدل بالحوقلة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها في الفقيه ايض عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها فان الحولقة وقل كما يقول وان كان مط في الفصول لكن قوله اولا لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال وكذا قوله فاذكر الله عز وجل كانه قرينة على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يق انه لا دلالة له فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز حكايته على الخلاء وروى ايض في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال عليه السلام لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام قال موسى يا رب ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اجلّك ان اذكرك فيها قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايض في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم يسنده الى الرواية ولا دلالة لها ايض كالكلام في الرواية السابقة وروى ايض في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايض كما في الروايتين السابقتين وروى ايض عن سليمن بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص في الروايات السابقة ايض والله تع يعلم **قوله** وقراءة آية الكرسي يدل عليه صحيحة الفقيه عن عمر بن يزيد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من آية الكرسي ويحمد الله او آية الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في يب ايض من دون الحمد لله رب العالمين ره يمكن الحكم باستثناء كل آية وعلى هذا فتخصيص آية الكرسي او لا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة في الفقيه واما ما رواه في يب في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن فقال يقرؤن ما شاؤا فيحتمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على نفي الحرمة ويمكن على رواية يب حمل رواية عمر بن يزيد على الرخصة في آية الكرسي وكل آية لا الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مط الا فيما سأله السائل عن آية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل آية فيشمل جميع القرآن وح فلا حاجة الى تاويل في رواية الحلبي فتامل **قوله** وكذا مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تع وتفصيل له ويدل عليه الروايات السابقة وغيرها **قوله** وللضرورة لما في الامتناع معها من الضرر والحرج المنفيين **قوله** كالتكلم لحاجة الخ وينبغي ان يقيد ان لا تنقضي بغير الكلام من التصفيق باليد ونحوه **قوله** ويستثنى ايض الصلوة على النبي نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صلى الله عليه وآله مع دخولها في مطلق الذكر ايض **قوله** وربما قيل باستحباب التسمية منه ايض اي كما يستحب الحمدلة والتسميت بالسين والشين

هو انه

وما في معناه معناه الاعم لانه مستحب لا يستوي طرفاه والمراد منه هنا الاستحباب لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فيكيف اذا انتفت الكراهة الفصل الثاني
في الغسل وموجبه ستة الجنابة بفتح الجيم والحيض والاستحاضة مع غمس القطنة سواء سال عنها ام لا لانه موجب في الجملة والنفاس ومس الميت النجس في حالة كونه ادميا
خرج الشهيد والمعصوم ومن تم غسله الصحيح وان كان متقدما على الموت كمن قدم ليقتل فقتل بالسبب الذي اغتسل له وخرج بالادمي غيره من الميتات الحيوانية فانها وان
كانت نجسة لا ان مسها لا يوجب غسلا بل في حكم غيرها من النجاسات في اصح القولين وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة والموت المعهود شرعا وهو موت المسلم

هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظر القائل الى دخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشارح ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم قوله
وما في معناه اي في معنى الحكاية بناء بل المذكور وهو قراءة اية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما ما للضرورة فربما كان بعضه مباحا
وبعضه راجحا او لجا او مندوبا وعليك التفصيل فتامل قوله معناه الاعم اي ما لا يمنع شرعا الشامل لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعني المباح
الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه في ما للضرورة وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز هنا على
المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب فيه تامل فان
الغرض من الحكم بالجواز فيها عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر ان يقال انه تسامح فيه واطلقه على مقابل المرجوح وان لم
يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع
من المحققين وسيجيء من كلام الشارح ايضا في بحث القران في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هناك ان شاء الله وتفصيل القول في معنى الكراهة
في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا
يقولون بكراهتها والعبادة ان لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز فيها على متساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معناه
الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله ولمس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى
الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا لعموم الروايات وقطع
به في كرى وغيره والحكم في القطعة من الميت عندهم من قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي كما سيجيء تفصيله وكذا العظم المجرد على ما رجحه المص
في كرى كما سيجيء والمراد من الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما لو مس عظمه المجرد اذا اوضح وطهر في حال حيوته ثم مات فان الظ
عدم نجاسته لكونه مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قوله خرج الشهيد والمعصوم ما استثنا
الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه ما ذكره جمع من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في هي وصاحب المدارك معللا بان ظ الروايات
ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار في كلام
غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سنشير اليه في بيان حكم مس الكافر لكن يمكن توجيهه بان وجوب غسل مس الميت
انما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي صلى الله عليه واله الا ان يحمل
التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله
عليه واله عند موته قال كان رسول الله طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين عليه السلام ذلك وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل
ايضا وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم ايضا والمسئلة قليلة الجدوى والله تعالى يعلم قوله ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد
في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختاره المص على ما سيجيء واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا
واضطرارا كما اذا لم يكن الخليطين او احدهما فيكتفي بتمام الاغسال بدونهما فافهم قوله كمن قدم ليقتل هذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر
بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله ما يجب في غسل الميت قال في كرى والظ الحاق كل من وجب عليه القتل
بهم للمشاركة في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب اخر فلا يكفي غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا
ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا كما صرح به المص في كرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله بسبب شرعي اخر فالظ التجديد ايضا و
خرج ايضا بقيد النجس مسه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في كرى مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى
هذا فيمكن خروجه بالميت ايضا وقيل بنجاسته قبل البرد ايضا واختاره الشارح مع عدم وجوب الغسل بمسه وعلى هذا فلا يبعد قيد النجس
لاخراجه الا ان يحمل النجس على المشرف على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجيء حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل البرد
مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة فتدبر قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة هذا هو المقابل للاصح ذهب اليه
العلامة في اكثر كتبه واعلم ان نجاسة الملاقي للميت برطوبة نجاسة عينية تتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا يتعدى الى ما يلاقيه
بيبوسة كسائر النجاسات العينية واما الملاقي له بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره مما لا يلاقيه بيبوسة واما
اذا لاقى غيره برطوبة فهل نجاسته عينية تتعدى منه اليه او حكمية لا تتعدى وجهان اقربهما هو الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده
لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت من الانسان فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية
يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته لا شك
انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الشارح في شرح الارشاد الاول والعلامة في هي الثاني
فانه قال لو وجد ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على
الطهارة ولا يخفى ان عبارته بان ترجيحه لكونها حكمية هنا اظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظ كلام ابن ادريس ان ما يلاقي جسد
الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو مرتبة هنا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة الثانية
في كل البدن باعتبار ملاقاة عضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة عينية فلو لاقى غير العضو

باستخراجه

ونجس بحكمه غير الشهيد وموجب الجنابة شيئان احدهما الانزال للمني يقظة ونوما والثاني غيبوبة الحشفة وما في حكمها كقدرها من مقطوعها قبلا او دبرا من ادمي او
غيره حيا او ميتا فاعلا وقابلا انزل الماء اولا ومتى حصلت الجنابة لمكلف باحد الامرين تعلقت الاحكام المذكورة فيحرم عليه قراءة العزائم الاربع وابعاضها حتى البسملة
وبعضها اذا قصدها لاحدها واللبث في المساجد مطلقا والجواز في المسجدين الاعظمين بمكة والمدينة ووضع شيء فيها اي في المساجد مطلقا وان لم يستلزم الوضع اللبث
بل لو طرحه من خارج ويجوز الاخذ منها ومس خط المصحف وهو كلماته وحروفه المفردة وما قام مقامها كالشدة والمدة بجزء من بدنه حلته الحيوة او اسم الله تعالى مطلقا
او اسم النبي او احد من الائمة ع المقصود بالكتابة ولو على درهم او دينار في المشهور ويكره له الاكل والشرب حتى يتمضمض ويستنشق او يتوضأ فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص

وروي انه يورث الفقر
ويتعدد بتعدد الاكل
والشرب مع التراخي
عادة لا مع الاتصال
والنوم الا بعد الوضوء
وغايته هنا ايقاع
النوم على الوجه الكامل
وهو غير مبيح

اللامس شابيبوسته او رطوبة فلا يتنجس بذلك هكذا حق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايضا اذا كانوا في يد المسلم على راي
قوله غير الشهيد واما المعصوم فيجب غسله قوله كقدرها من مقطوعها قال في كرى ولو قطع بعض الحشفة كفى الباقي الا ان يذهب المعظم
فيعتبر بقدرها قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه حمل قراءة العزائم في المتن على قراءتها كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحاد ما في
الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى تتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم قوله
اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها كالبسملة
وابعاضها قوله وهو كلماته وحروفه الخ فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القرآن ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة قوله بجزء من بدنه
ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف على ما احتمله في كرى لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما
تحله الحيوة فقد علله في شرح د بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثمه يسقط بالموت فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل
بمس الميت به وان نجس كما لا يجب بمسه من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس على المس بذلك الجزء فالظ دخوله تحت التحريم وعدم حلول
الحيوة فيما لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بمجموعه نعم يترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله
فبعد موته يسقط حكمه ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس عرفا بمس ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص
ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من الفرق بين الاخيرين فتامل قوله او اسم الله تعالى مطلقا وان لم يكن مقصودا بالكتابة
لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين عليهم السلام وهذا انما هو في الاسماء المختصة به تعالى واما سائر الاوصاف المشتركة كالكريم
والرحيم ونحوهما فالظ ان حكمها حكم اسماء المعصومين عليهم السلام من اعتبار القصد فيها ايضا والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلام
قوله في المشهور متعلق بما على المقدين اشارة الى تردد فيه باعتبار اطلاق ما ورد من نفي الباس بمس الجنب والحائض بايديهما الدراهم
البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله
واسم رسوله قال لا باس ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على
مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد ملخص الرواية وقال انها انما تدل على
جواز مس الدراهم المكتوب عليها فلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا
باسماء الانبياء والائمة عليهم السلام مط لعدم ورود نص فيها لكن الحكم بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قال الشيخان ولا اعرف المستند ولعل
الوجه دفع اسمائهم ع عن ملاقاة ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله تعالى ايضا اذ ليس مستندهم فيه
ايضا الا التعظيم لشعائر الله تعالى وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يخفى انه يمكن المناقشة
في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتامل قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص كما اتفق في الروايات على ما يدل عليه
رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ولا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فانه كان نظره الى هذه
الرواية فكان عليه اضافة الشرب ايضا في الشرط لشمول قوله ولا يذوق للشرب ايضا الا ان يقال اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايضا كان
عليه اضافة غسل اليدين في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يقال ان ما ذكره تبعا للمتن بناء على احتمال ان يكون المراد
بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشائع تبعا على انه كثيرا ما يكتفي في ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بعد لبة الوضوء عنهما
فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت اياكل الجنب
قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل انه لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه ع الاكتفاء به مع الحكم بكونه
افضل من غيره تعليم ما يوجب دفع الخوف المذكور ايضا ويؤيده ما رواه في الفقيه ايضا عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلم انه قال اذا كان الرجل جنبا
لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل
يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن لا يخفى ايضا توجيه
على كلامه ما ذكرناه كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايضا فتامل قوله وروي انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في
الفقيه انه روي ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايضا في باب ذكر جمل من مناهي رسول الله عن امير المؤمنين عليهما السلم قال نهى رسول الله ص
عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين بيان ما يمنع الايراث المذكور فكلام الشارح لا يخلو عن شيء فافهم قوله
ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مط او اذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم اتصالهما ما لم
يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول اظهر وان كان
ما ذكره الشارح احوط واحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث ايضا في الوضوء مع ما ذكره من عدد التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك عدم وقوع
تراخ كثير بين الاكل والشرب ومزيل الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عادة لكان احوط فافهم قوله وغايته هنا ايقاع النوم على الوجه
الكامل كانه مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فيقصد انه يتوضأ لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم
توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله وكماله وفيه اشارة الى ما ذكره المص في كرى وهو انه لا يلزم من استحباب النوم

اما لان غايته الحدث اولان المبيح للجنب هو الغسل خاصة والخضاب بحناء او غيره وكذا يكره للجنب ان يجنب وهو مختضب وقراءة ما زاد على سبع ايات في جميع اوقات
جنابته وهل يصدق العدد بالاية المكررة سبعا وجهان

على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اى طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع تماما علم
كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة الى ان
قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في كتابه بانه ينوى استباحة ما يشترط فيه الطهارة
فلا يصح الوضوء بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف وقوع ذلك المنوى على الوجه الاكمل وذلك غير
حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل ذلك لان يجب بها انتهى وجه الرد ان
الظ من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مط لقول الصادق عليه السلم من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه
وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في ثواب الاعمال وفي خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله
عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سئلته عن الجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ
فليفعل الحدث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يؤيد بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك
واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها
وهذا وان كان محل نظر لان كون هذا المعنى مفهوما من الاية والروايات بحسب العرف مسلم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة ولغيرها
لا يستلزم ان يقصد الوضوء انه لاجلها او لاجله الا يرى انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح
انه لاجل الامير والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما في المثالين المذكورين.
وليس غرضنا الا ذلك فتد قوله اما لان غايته الحدث لا يوجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كونه غاية معنى يجامع النوم حتى يقال انه ليس
رفع الحدث بل شيء اخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اى وقوعه
بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو سلم انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا يلزم
على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم وكماله وح فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث ففيه
ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور فلا لانه اذا دلت الروايات على ما نقلنا عن الفقيه على جواز
الطهارة للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري في الغايات الاخرى ايضا
غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايضا معنى اخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال
فيها وجوزوا ان يكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها او كذا لما يتوقف فضيلته وكماله
عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليتمكن من وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى
هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب فالظ على طريقتهم ان يقال انه ان لم يشترط قصد الاستباحة في النية
فالوضوء لهذه الغايات التي ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم
في غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان كان قصد بها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايضا كما في السابق وان اشترط قصد
استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة فح يجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتامل **قوله**
والخضاب بحناء الخ مستند الحكم اخبار ولا ينهض حجة الا على الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة بعضها وقد علل الشيخ المفيد
كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظ الجوارح التي عليها الخضاب لما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في المعتبر
بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون فيكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت
لذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا ان يجعل ذلك سر العدد ورود الروايات لكن من الروايات ما
ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم
مكث قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحنا واخذ الحنا ماخذه وبلغ فح فجامع فانه لو كان لون
ما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعده وما ذكره من الوجه جار
فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا في كل منهما ويمكن ان يقال انه بعدما اخذ الحنا ماخذه لعله تصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول
بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال
الماء الى البشرة والحناء يمنعه وربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اى
بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه وح فلا اشكال فتد **قوله** في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات
جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكون الزائد مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل
ولورود اطلاق الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته اتقرء
النفساء والحائض والرجل يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا وليس بازائها الا موثقة سماعة قال سئلته عن الجنب هل يقرء القران

قال ما بينه

والجواز في المساجد غير المسجدين بان يكون للمسجد بابان فيدخل من احدهما ويخرج من الاخر وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه ويغم لعله التردد في دوامه بحيث يخرج
عن الجنابة ويجب النية وهي القصد الى فعله متقربا به دفعا باعتبار الوجوب او الاستباحة والرفع مقارنة بجزء من الراس ومنه الرقبة ان كان مرتبا وبجزء من البدن
ان كان مرتمسا بحيث يتبعه الباقي بغير مهلة وغسل الراس والرقبة اولا ولا ترتيب بينهما لانهما عضو واحد ولا ترتيب في نفس اعضاء الغسل بل بينها كاعضاء
مسح الوضوء بخلاف اعضاء غسله فانه فيها وبينها ثم غسل الجانب الايمن ثم الايسر

قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين اية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد مع ظهور
تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى لبقاء تلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا
بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مط وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره
احوط فتامل **قوله** والجواز في المساجد الخ هذا مما لم اقف فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المصنف في بعض كتبه وعلله في كرى با (للتعظيم)
واثبات الحكم به لا يخ عن اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سئلت ابا عبد الله
عليه السلم عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو
جعفر عليه السلام الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرءان القران ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان
فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام
ومسجد الرسول ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة
وقد وصف في المنتهى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران فيها الظ انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عنه ولم
يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا ان له كتابا فغايته ان تكون حسنة **قوله** وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله في الجواز
فيحكم على كراهته على ما ذكره ويحتمل ان يقال باختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل في المكث فيحرم ويؤيد الاحتمال الاول رواية
جميل السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها لظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة عبد الله بن سنان
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل
الشرائع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما
يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر **قوله** ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد وجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في
بيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه فان
الصب على المنكب يدل بواسطة في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ثم يصب على راسه ثلث مرات
ملأ كفيه ثم يضرب بكفه من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم تكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين
فيجب غسل نصفها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل فح لا دلالة للروايتين على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه
فيجوز الصب على المنكب وعلى الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا ذكر والدي ره في شرح شرايع لم نجد في الروايات ما يدل
على ضم الرقبة الى الراس سوى مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ان يغسل الراس بتمامه اولا ثم يتبعه بغسل
العنق تماما ثم يدخل نصفه في غسل الميامن ونصفه الاخر في غسل المياسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين بدون غسل
الرقبة معهما ايضا فالظ الصحة لان غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس بدلالة ثم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا
يستفاد منها اصلا بل ظ كثير منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالغسل على ما وصفنا
لا احد يشترط فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة او الاجماع
في خلافه فتد **قوله** ان كان مرتبا الاولى ان يقرأ على صيغة اسم الفاعل ليوافق قرينه **قوله** لانهما عضو واحد قد عرفت انه لا دليل
عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد من الروايتين
السابقتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الراس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب
على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم **قوله** بل بينها
قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظ كثير منها عدم الترتيب منها صحيحة احمد بن محمد قال سئلت ابا الحسن
عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك
منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلم قال سئلته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك
فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب
الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة
فعطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ في
والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد اما

اليمين

كما وصفناه والعورة تابعة للجانبين ويجب ادخال جزء من حدود كل عضو من باب المقدمة كالوضوء وتخليل مانع وصول الماء الى البشرة بان يدخل الماء خلاله الى البشرة على وجه الغسل ويستحب الاستبراء للمنزل لا المطلق الجنب بالبول لئلا يخرج اثر المني الخارج ثم بالاجتهاد بما تقدم من الاستبراء وفي استحبابه للمرأة قول فتستبرئ عرضا اما البول فلا لاختلاف المخرجين والمضمضة والاستنشاق كما مر بعد غسل اليدين ثلثا من الزندين وغلبة المص في الذكرى وقبل من المرفقين واختاره في النفلية واطلق في غيرها كما هنا وكلاهما مؤد للسنة وان كان الثاني اولى والموالاة بين الاعضاء بحيث كلما فرغ من عضو شرع في الآخر وفي غسل نفس العضو لما فيه من المسارعة الى الخير والتحفظ من طريان المفسد ولا يجب الا لعارض كضيق وقت العبادة المشروطة به وخوف مفاجأة الحدث للمستحاضة ونحوها وقد يجب بالنذر لا نزاج ونقض المرأة الضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة المجدولة

من الشعر وخص المرأة لانها مورد النص والا فالرجل كذلك

اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى به الثلثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد ولا بنفيه لكن كان ايضا انهما لا يوجبانه والا لاشعرا به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الرأس والجسد وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا عدم الترتيب وح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين للاصل واطلاق الاية والروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب **قوله** كما وصفنا اي من دون لزوم ترتيب في نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء **قوله** والعورة تابعة للجانبين فيغسل بعضها مع الجانب الايمن وبعضها مع الايسر لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها على حدة وقال في الذكرى لا مفصل محسوسا في الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم المفصل المحسوس وامتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الشارح ايضا على ما ذكره من الاحتمال الثاني اي تابعة للجانبين فتغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بد من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر فلم غسل الحد المشترك معهما وايضا العورة عضو محسوس فمن اين حكم باولوية غسلها معهما وايضا ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم المفصل المحسوس جزء من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناء على القول بالجزء الذي لا يتجزى فيعرض اجزاء عرض البدن فالظ ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض ووجب غسل كل جانب البدن فلا يلزم غسل الحد المشترك اما هيهنا فلما لم يكن كك ولم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين غسلها مع احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ايض في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتنصيف فالظ غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك في احد الجانبين بان يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يقال عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين فتامل **قوله** ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص بالمنزل فلعدم سببه في غير المنزل كما ذكره المص في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال ولو جوز امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط اما وجوب الغسل بالبلل لان اليقين لا يرفع الشك انتهى وربما يميل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات واحتمال خروج المني من محله كما مر واما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره والا فالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في س والشارح ههنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع به من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء كلام الشارح ايض فتدبر **قوله** وفي استحبابه اي بالاجتهاد للمرأة قول لم يستبعده الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايض بل القائل باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشارح قطع ببعده لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى وهذا كما يشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايض وان اجتهد في حفظه بل الحال في الرجل ايض كما في المرأة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كان اشد تقاربا من مخرجي المرأة فتدبر **قوله** والمضمضة والاستنشاق كما مر في الوضوء تفسيرهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمص في الذكرى وعلى هذا يمكن جعل ثلثا في المتن قيدا للجميع واستدل المص في الذكرى عليه بصحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة آنفا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما حديث التثليث الا ان يدعى ان التثليث معتبر في مفهومهما شرعا **قوله** بعد غسل اليدين ثلثا كانه هذا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة آنفا في بيان كيفية الغسل **قوله** وكلاهما مؤد للسنة فقد ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا آنفا **قوله** ولا ظاهره وجود قول بالوجوب مع عدم وضوح مستنده المشهور ولم ينقل فيما رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوبها وظ الشيخ في المبسوط والعلامة في هي والمنتهى وفي كرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقصة ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلوة **قوله** لانها مورد النص لم اقف على نص في نقض المرأة الضفائر بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن علي عليه السلام مثله فلعله اشارة الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثتني سلمى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله قالت كان اشعار نساء رسول الله قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء

الآن فقد

لان الواجب غسل البشرة دون الشعر وانما استحب النقض للاستظهار والنص وتثليث الغسل لكل عضو من اعضاء البدن الثلثة بان يغسله ثلث مرات وفعله اي الغسل بجميع سننه الذي من جملته تثليثه بصاع لا ازيد وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس ولو وجد المجنب بالانزال بللا مشتبها بعد الاستبراء بالبول والاجتهاد مع تعذره لم يلتفت وبدونه اي بدون الاستبراء باحد الامرين يغتسل ولو وجده بعد البول بدون الاستبراء بعده وجب الوضوء خاصة اما الاجتهاد بدون البول مع امكانه فلا حكم له والصلوة السابقة على خروج البلل المذكور صحيحة لارتفاع حكم السابق والخارج حدث جديد وان كان قد خرج عن محله الى محل اخر وفي حكمه ما لو احس بحركة فامسك عليه حتى ... ويسقط الترتيب بين الاعضاء الثلثة بالارتماس وهو غسل البدن اجمع دفعة واحدة عرفية وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزير لان البدن يصير عضوا واحدا ويعاد غسل الجنابة

الآن فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء وحسنة جميل مثله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما تصنع النساء في الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفائر وكذا في خبر جميل يبالغ في الغسل كان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشرة التي احاطت بها الشعر والى الشعر ايض بناء على استحباب غسل الشعر وعلى التقديرين لا تتم الا بنقض الضفائر فاستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيها فتامل **قوله** لان الواجب غسل البشرة الخ كانه دليل على اصل المسئلة فابطل اولا توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال بحث كون الرجل كذلك على الظهور ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه بالمرأة ولئن خصص الحكم بالمرأة في الخبرين بظاهر في اختصاصه بها فلا يعتبر لاعتبار العقل اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما سأل السائل عن النساء واجاب عليه السلام على وفق سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسئلة وقوله والا فالرجل كك جميعا اما اصل المسئلة فعلى ما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرأة فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايض فتامل واما ان الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل قال المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايض مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الرأس والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايض ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع ذلك في المحاورات وحمله في الذكرى على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع اخر من الذكرى الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لكان ... من ترك شعرة من الجنابة عليه اعترض عليه والدي طاب ثراه بانها لو حملت على الحقيقة فتدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه رح غافل عن المجاز الذي نقلناه عنه طاب ثراه بل حمل على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض المندوبات الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها هو الجواب ههنا ايض بلا فرق فتامل **قوله** وتثليث الغسل قال في الذكرى قاله جماعة من الاصحاب لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا تثليث الاكف في الاناء فيه وذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحو ولا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث فهو اشارة الى ما ورد في مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايض فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلث مرات مع اختصاصه بالرأس وذكر المرتين في المنكبين وما اجاب عنه هذا انما يتجه مع الدليل على استحباب التثليث فيهما ايض ولا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط فقد عرفت حالهما والحق ان التمسك في الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكد الاستحباب فيهما بخلاف الثالثة اذ ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس كك لان التثليث افضل فيهما عنده فتامل **قوله** لا ازيد يعني ليس المراد ان اقل مراتب الاستحباب هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها الشارح لكن صرح جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه وقال العلامة في هي الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع وقال المص في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم ادائه الى السرف المنهي عنه انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايض محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظ من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في الذكرى فانه وان ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال قال في التهذيب المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض لما زاد وفي شيء منها ظاهرها موافق لما ذكره الشارح ويقتضيه ظ الاخبار فتامل **قوله** ولو وجد المجنب بالانزال احترز به عن الجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مط وان جوز الانزال واحتمل حركة المني عن محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن الذكرى ويشكل باطلاق الروايات في اعادة الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل **قوله** والصلوة السابقة الخ ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان البلل لكن الاحتياط في الاعادة **قوله** ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كذا في ط بصيغة اللازم وفي المعتبر يرتب بصيغة المتعدي وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اي يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن يأتي بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا حجة لهما والظ ان هذا قسم اخر من الغسل يسقط معه الترتيب اساسا فتدبر **قوله** وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزير على الكثير لمستند

الحكم

بالحدث الاصغر في اثنائه على الاقوى عند المص وجماعة وقيل لا اثر له مطلقا وفي ثالث يوجب الوضوء خاصة وهو الاقرب وقد حققنا القول في ذلك برسالة مفردة
فما عدا غسل الجنابة من الاغسال فيكفي اتمامه مع الوضوء قطعا وربما خرج بعضهم بطلانه كالجنابة وهو ضعيف جدا واما الحيض فهو ما اى الدم الذى تراه المرأة بعد اكمالها
تسع سنين هلالية وقبل اكمال ستين سنة ان كانت المرأة قرشية وهي المنتسبة بالاب الى النضر بن كنانة وهي اعم من الهاشمية فمن علم انتسابها الى القريش بالاب لزمها حكمها والا
فالاصل عدم كونها منها او نبطية منسوبة الى النبط وهم على ما ذكره الجوهري قوم ينزلون البطائح بين العراقين والحكم فيها مشهور ومستنده غير معلوم

الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلم قال سئلته عن الرجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابة ان يقوم في القطر حتى يغسل رأسه
وجسده وهو يقدر على ماء سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه ذلك وفي رواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم
في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظ الخبر الثاني كفاية السيلان من جسده مط سواء كان دفعة
ام لا وسواء راعى الترتيب او بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب
لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شئ منها لكنها قاصرة من جهة السند
واما الرواية الاولى فان كان الضمير في يغسل ويغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذى يتصور
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مط بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء
فح اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء لجميع بدنه دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه
الرواية لا يخ عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذى ثبت
صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن في المطر شئ منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه والقول بان المتبادر من
المساواة المطلقة المساوات في كل ما يمكن التساوى فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبي والارتماسي جميعا لعدم المختص المساوات والارتماس
لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك يتجه عليه ان حمل المساوات على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يمكن فيه المساوات من
جميع الوجوه اصلا واما اذا لم يمكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه المساوات مما لا وجه له وههنا يتصور المساوات من جميع الوجوه
اذ غسله في المطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة الغير المتعارفة تاملا
فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمص في شرح مختصره تخصيصهم الحكم
بالارتماس والبه ينظر كلام المحقق ره ايضا في المعتبر ثم ان العلامة ره في كره طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد بل ظ ابضا
ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشارح لكن الظ انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح ونسب في كرى الى بعض الاصحاب اختصاص
الاناء الشامل للبدن والظ دخوله ايضا في شبهه في كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله عليه السلم
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزءه اذ المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجرى في المطر وكل ما يجرى مجراه لكن
للكلام فيه مجال اذ الاولى لو يقتصر على المطر كما فعله الذى طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل انه لا كلام
فيه اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة ظ واما في غيرها فلا خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل
ان يكفي اتمامه في رفع حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان يأتي بغسل اخر له فافهم قوله وقيل لا اثر له مط
وربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة بعيدة بناء على عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل
او الوضوء ولا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب
الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه اما الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار فلا بد من اعادته
الغسل وهذا على تقدير تماميته لا يجرى في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ
الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايضا الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى ره فحكمها
حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذى نقله بعضهم كالمص في كرى ان يتخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة
ناقصة في رفع الحدث فالحدث المتخلل ايضا لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه ما فيه
ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزم بعضهم فتدبر وتفصيل
القول في هذه المسئلة بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله اى الدم الذى تراه
المرأة اى الدم المعهود المتعارف الذى تراه المرأة بين السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلثة
ايام ايضا من تتمة التعريف فح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذى تراه المرأة بين السنين ولا يمكن رؤيته في غيره فيخرج ما عدا النفاس
ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام قوله وهي المنتسبة بالاب واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في
ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدئة كما سيأتي قوله والا فالاصل عدم كونها منها بناء على غلبة
غيرهم والظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار
العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي
للخروج من الاصل والعمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البخترى بابرهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معاضدتها باصالة البرائة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن
الياس وباصالة عدم حصول الياس مع ما يختص به المحقق الشيخ علي من القول بالستين في النبطية ويمكن ان يق ان استقرار العادة وكون الدم
صفات الحيض وبقاء الاسم فانما توجب الظن بكونه حيضا اذا قلنا انه مع الياس لا يكون للدم كل ذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس

فلنذنه

واعتبرها المص بعدم وقوفه فيها على نص والاصل يقتضي كونها كغيرها فلو لم تكن كذلك فالخمسون سنة مطلقا غاية امكان حيضها واقلها ثلثة ايام متوالية

ما تراه المرأة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب ياسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم وغيرها
وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه والعمومات الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم
بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخ عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال
ولذا جعلها المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا يبعد تنزيلها على ما كان في الخمسين هنا واصالة البرائة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخ عن اشكال اذ لا يبعد ان يق ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه
واما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنده لا يخ عن اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت
بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو غير الوجه الذى كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا قوة له واصالة
عدم حصول الياس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في الامور الخارجة كوجود زيد في بيته اذا رأيناه وتامل
وكان الحكم باصالة عدم الياس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان اصالة عدم وجوب العدة مما سقط بالعمومات
الدالة على وجوبها كاصالة البرائة الدافعة للعبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يق ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة باصالة
عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايضا الا ان يق ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات الواردة في
العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادات هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجئ لا يخ عن ضعف غاية العمل
به مع العلم واما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك لو روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان تعتد المرأة ولم يرجع الزوج
فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتامل قوله واعتبرها المص بعدم وقوفه فيها على نص اى نص وصل اليه متنا وسندا
والا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في كرى فانه قال واما النبطية فقد ذكره المفيد رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ
بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير تقوية به فانه قال في المقنعة في عدة وان كان قد استوفت خمسين
وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روى ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك
فعليها العدة حتى تجاوز الستين قوله فالخمسون سنة مطلقا اى من اى طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم
بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم بالياس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط
وبالستين بالنسبة الى العدة مط وقال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يسند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط
غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايضا ولو اكتفى بذكره في احدهما لكان الاول اولى كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم
صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهي مرسلة
لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وفيه ان اللهم الا انها ضعيفة وانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي
تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا فلا ينافي ما ورد من تحديد الياس بالخمسين نصا ايضا
ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول اخر فيها على تقدير الفرق فيها عن الستين وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلم في زيارات نكاح التهذيب التحديد بالستين مط فما ذكر وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرناه من قصور الدلالة اولا ايضا فانها هكذا قال
سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى يكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة
فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد التي يئست
من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام وحملها المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق
في طلاق النافع والشيخ في النهاية وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مط ولا يخ عن قوة لكن القول المشهور ايضا لا يخ عن وجه واما القول بالستين مط
كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرائع والعلامة في هي على ما نقله الشارح في شرح الارشاد فهو بحسب الظ ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان
القائلين به اعتمدوا على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البخترى فحكموا بكون الدم الذى وجد بصفات الحيض
حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما
قبل او لو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخ عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم
بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك العبادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج
وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس على ذلك ونفعل فتامل قوله واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك
والنصوص به متضافرة وكانه لا خلاف بينهم ايضا على ما نقل في شرح الارشاد عن هي في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها
او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدء الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال ويكفي وجوده في كل يوم بلبلته في الجملة قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد لا نعرف الان في كلام احد
من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد في بعض

الحاشي

فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح واكثره عشرة ايام فما زاد عنها ليس بحيض اجماعا وهو اسود او احمر حار له دفع وقوة عند خروجه غالبا فانه بالغالب ليندرج فيه ما امكن كونه حيضا فانه يحكم به وان لم يكن كذلك كما ينبه عليه بقوله

الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وقال في المدارك لفظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة ودرج بعض المتأخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك لفظ الاكثر ولعل مراده بقوله عملا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية في كل منها في الجملة ولا يظهر منها وجوب الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر مما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معناه الثاني عادة تهمن فان كان المتعارف الرؤية في ثلثة على الاتصال او في اكثرها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كان كذلك او قريبة منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات فمن بانها الا على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان شرط الثلثة التي يستفاد من الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيتها في الجملة ويحتمل الانتفاء في الحكم بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاوضح رعاية الاحتياط والله تع يعلم **قوله** فلا يكفي كونها في جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم ادنى الحيض او اقله ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي واعترض عليه بمنع تبادر التوالي ولئن سلمناه وصوناه لا يجب عليه التالي لان عموم التكاليف يسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التالي في مثال التذنيب باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مط ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مط فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذ لم يتعين بوجه اخر كيف يحمل اطلاق الثلثة على الثلثة في ضمن العشرة كما هو مذهب الاخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان عمومات السقوط كانها الانفاء وعمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول الشيخ في النهاية انه يكفي تمام الثلثة في جملة العشرة فلو رأت يوما او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضي عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فان رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة الحدث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشارح في شرح الارشاد بالاول ثم قال وعلى هذا القول لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان بغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثة في العشرة ثبت ان الاول حيض وتبين بطلان ما فعلته بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب بانقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المص في المعتبر والعلامة في هي وغيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايض كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم في الفرع ايض لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ايض كذلك فان حكمه ع بان الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وان ايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يتوهم ان قوله ع هو من الحيض زيادة من ربما يكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايض منه وعلى هذا تحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة ايام من حين يطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد يدل عليه مما لا وجه له ثم ان ظ الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالغامس وغيره على ما ذكره الشارح ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تع يعلم **قوله** وهو اسود او احمر يدل على الاول ما في حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام اذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلوة فان البحراني على ما في الصحاح هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي **قوله** قيد بالغالب ليندرج فيه الخ الاظهر ان يقال التقييد بالغالب لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض وان كان اصفر او اكدر باردا بغير دفع واما انه لاندراج ما امكن كونه حيضا وتنبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف يعلم امكانه بدونها لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما في الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر

الا ان يق

ومتى امكن كونه اي الدم حيضا يجب على المرأة بان يكون بالغا غير يائسة وبذ تميز بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة ودوام كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي مع التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين اخذا وانقطاعا سواء كان في وقت واحد بان رأت في اول شهرين سبعة مثلا ام في وقتين كان رأت في اول شهر واخره فان السبعة تصير عادة وقتية وعددية في الاول وعددية فقط في الثاني

الا ان يق انه يعلم الامكان من التقييد بالغالب يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا حينئذ مفهوم الغالب والكلام في فائدة التقييد به وظ ان ما ذكره المص ليس تنبيها على فائدة وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه في الواقع لمن عرف الحكم من خارج لا ان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه **قوله** ومتى امكن كونه اي الدم حيضا قال في شرح هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد استدل له بظ الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد رؤية الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنها اعتبار التميز **قوله** ومحله كالجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحس المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والصدوق ره في الفقيه والشيخ في يب ومن تبعه افتوا في الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا في في وفي يب على عكس ذلك وذكر في ذكرى ان كثيرا من نسخ يب ايض موافق للكافي ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس في بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ يب الان متفقة على العكس والعجب منه ره مع ما نقلنا عنه في كرى انه في البيان افتى على وفق الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب بعضا منهم الشيخ فرضوه كك لكن جمع اخر اعتبروه مط وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مط كما فعله المحقق في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها من كلا الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض يقذفه الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايض ان يكون القرحة في جوف الرحم فيجب ان لا يتميز عن الحيض وقول الشارح ان اعتبرناه كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين الجانب المعتبر ليتم على القولين فتامل **قوله** ونحو ذلك كمضي اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا على رأي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة **قوله** وانما يعتبر الامكان بعد استقراره الخ فيما يتوقف الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال ولو في اول الامر فقيده بما ذكره ولو حمل على الامكان في نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال لعدم التجاوز عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفس الامر ويمكن ان يق انه ليس غرض الشارح ان كلام المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يتوهم انه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ماله الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه فافهم **قوله** كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا يوما او يومين او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي تترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة يظهر الاول وان تجاوز يظهر الثاني وتقضي الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظ ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل **قوله** مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقراره ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايض ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم **قوله** ولو تجاوز العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها فبينه **قوله** مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو رأت شهرين مع التميز سواء اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها في الشهرين قال في ذكرى لو اتفقت ايام التميز عددا او وقتا وصفة مرتين استقرت العادة للحكم بها اولا ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة هنا انتهى والظ ان اعتبار الاتفاق في الوقت والعدد انما هو في جعل عادتها عادة وقتية وعددية والا فالاتفاق في العدد فقط تصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية فافهم **قوله** سواء كان في وقت واحد الظ من التساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه في وقت انقطاعه وهذا انما يحصل في كل شهر هلالي يحصل بمرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين كان رأت في اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضه الثاني بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول وبعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشارح فحيث جعله شاملا للعادة العددية ايض فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثاني من اوله الى اخره مساويا للاول اي على اتفاقهما في العدد ولا يخفى ما فيه من

التكلف

فاذا تجاوز عشرة تأخذها اى العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادة من الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم والخلاف فى الثانية فقيل انها فيه كالمضطربة لا تحيض الا بعد ثلثة ايام والاقوى انها كالاولى ولو اعتادت وقتا خاصة بان رات فى اول شهر سبعة وفى اول آخر ثمانية فهى مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان كان الوقت تحيضها برؤيته فيه بعد ذلك كالاولى ان لم تجز عذلك المضطربة وذات التميز وهى التى ترى الدم نوعين وانواعا تلحظ بان تجعل القوى حيضا والضعيف استحاضة بشرط عدم تجاوز حديه قلة وكثرة وعدم قصور الضعيف وما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر

التكلف فتامل **قوله** فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار القوله ولو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن **قوله** الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم سيفصل القول فيه انشاء الله ثم ان هذا الفرق انما هو فى ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق آخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تحيض وقت عادتها والثانية تتحيض فى بعض ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه الشارح فانتظر **قوله** فقيل انها فيه كالمضطربة اى الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظ **قوله** والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى ان لم نقل بذلك فى المضطربة والا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له فى الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به فى الجميع كما ذهب اليه الشيخ للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجيء فتامل **قوله** لا ترجع اليه عند التجاوز لا اختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة على شىء منهما لعكس ما فى مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر عليه السلام وقد سئل عن المستحاضة كيف تصنع اذا رأت دما الحيض تنظر الايام التى تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا يقربها فى عدة تلك الايام وفى الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفاء ان مع الاستواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر الاول واحتمال كرى بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء اى ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله دعى الصلوة ايام اقرائك ومثله رواية زرارة عن احدهما المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وكذا ما فى صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام تنتظر عدتها التى كانت تجلس وما فى حسنة محمد بن مسلم بل صحيحته لا تصلى حتى تنقضى ايامها وحسنة معاوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى ايامها والله تع يعلم **قوله** ان لم تجز ذلك اى التحيض برؤية الدم للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتدأة التعبد بثلثة ايام ليتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق فى المعتبر واما اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتدأة ايضا كما ذهب اليه الشيخ فلا يبقى فى الاولى افادة لها ضبط الوقت اذ مطلق المبتدأة وكذا المضطربة على هذا القول كك فافهم **قوله** نوعين او انواعا وكان بعض النوعين او الانواع اقوى من بعض كما قيده به فى شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعى مع التساوى بين النوعين فى القوة والضعف ولا تميز معه وايضا يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والآخر اقوى من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين ولا تميز ايضا كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك لظهورها هنا احالة على الظهور وتعويلا على انه يستفاد من باقى كلماته فى تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين باعتبار القوة والضعف مط لكن هذا لا يدفع الحذر عن التعريف اذ التقييد فيه مع اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرج عن القصور فتدبر **قوله** بان تجعل القوى حيضا اى القوى بالنسبة الى تمام ما رات من النوعين او الانواع ففى الانواع اذا وجد القوى والاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما فى المعتبر وكرى **قوله** بشرط عدم تجاوز حديه اى حدى الحيض قلة وكثرة فلا ينقص عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف فى تمام الثلثة بحيث لا يتخلل بينها الضعيف اصلا او يكفى وجود القوى فى كل من الثلثة ولو لحظة يبنى على ما سلف من تفسير التوالى كما صرح به فى شرح الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حديه يسقط التميز راسا لعدم امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان يجعله حيضا ويضم اليه متقدما او متاخرا ما يكمله على احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكنها ان تجعل الحيض على وفق احدى الروايات من جملة القوى ولعله لو ورد عن ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف فى لكل حيض فى المرة المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تميز وان كان الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر فى الحيض هو الوسط لوجود شرائط التميز فيه فى الجملة وان يسقط اعتبار التميز لان ما هو اقوى اقل من الحيض وما كان بقدره ليس بشرط التميز لان المعتبر فى الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التميز مط لكن الظاهر لو جعل الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا ولو كان الوسط مما لم يتجاوز حديه احتمل اعتباره كما فى السابق ولم اقف فى كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتامل **قوله** وعدم قصور الضعيف الخ قد جزم بهذه الاشتراط العلامة فى النهاية وهو ظ المعتبر واحتمل المص فى كرى عدم اشتراطه لعموم قول النبى صلى الله عليه وآله دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال حيضها خمسة وظاهر ان الحيض العائد لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها وفى رواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام فى امرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم كك ثم الطهر كك مكررا انه عليه السلام اجاب بتركها الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر ما بينها وبين الشهر فان انقطع عنها والا فهى بمنزلة المستحاضة ومثله فى رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابى بصير عنه ع وحملها الشيخ فى الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر ان تصلى الى ان تستقر على عادة او يمضى شهر او على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة بحكم الطهر وهذا صريح فى عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر فى هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول وفى ط اختار مضمون الخبر فى المبتدأة التى لا تميز لها ولكن لم يقيده بالشهر وحكم بانها تترك الصوم والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلى اذا رات الطهر الى ان تستقر على عادة قال وانما

قلنا

ويعتبر القوة بثلثة اللون فالاسود قوى الاحمر وهو قوى الاشقر وهو قوى الاصفر وهو قوى الاكدر والرائحة فذو الرائحة الكريهة قوى مما لا رائحة له وما له رائحة اضعف والقوام فالثخين قوى الرقيق وذو الثلث قوى ذى الاثنين وهو قوى ذى الواحدة وهو قوى العادم ولو استوى العدد وان كان مختلفا فلا تميز وحكم الرجوع الى التميز ثابت فى المبتدأة بكسر الدال وفتحها وهى من لم تستقر لها عادة اما لابتدائها او بعده مع اختلافه عددا ووقتا والمضطربة وهى من نسيت عادتها وقتا او عددا او معا وربما اطلق على ذلك وعلى من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة وتخص المبتدأة على هذا بمن رأته اول مرة والاول اشهر

قلنا ذلك لما روى عنهم عليهم السلام من قولهم كلما رات الطهر صلت وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء رات دما اسود او احمر وبقاؤه وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة كلما رات دم الحيض واغتسلت كلما رات دم الطهر وتداعى بين الحيضتين للطهر عشرة ايام ووجهه المحقق فى المعتبر بانه لحصول الاشتباه وعدم تيقن الحيض او الطهر فيعمل فيه بالاحتياط ولا يكون هناك حيض بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمل فى المعتبر كلام الشيخ على من رات عشرة اسود او اول الشهر خمسة طهرا بنقاء وبقية الشهر او بقية العشر بصفة دم الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة دم الحيض ولا يحمل ذلك على ظاهره ولا يخفى ما فيه من البعد والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتامل **قوله** ويعتبر القوة بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة فى الثلثة ولا وجه له فان من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المص وغيره ووردت به الاخبار المتكثرة فلا تعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق فى المتن وورد فى رواية حفص البخترى بل هى اقوى من الرائحة اذ لم نعد الرائحة الكريهة من علامات الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد فى بعض الاخبار العامية فتامل **قوله** والقوام فالثخين الخ كان بناؤه على الاعتبار ويؤيده ايضا اعتبار صحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن الماضى عليه السلام فى النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقت وكانت صفرة اغتسلت وصلت وفى المعتبر وقد روى عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها فى كتب الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البخترى بهذه العبارة بدون لفظ الغليظ **قوله** وذو الثلثة قوى ذى الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما فى مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون ذى الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث فى الآخر بل ربما ترجح بها على الثلثة وكذا القول فى ذى الاثنين وذى الواحد مع اشتراك الواحد بعينه فيهما بل وفيه كلام آخر ايضا سنشير اليه **قوله** ولو استوى العدد وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان فى كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا وما يكون فى كل منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض فى مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح باعتبار التميز به فى رواية السنن التى وردت فى باب التميز دون الآخرين فيمكن الحكم بالتميز والحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الآخر فى ترجيح ذى الاثنين على ذى الواحد مط وهو ان ترجيح ذى الاثنين اللذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذى الواحد الذى هو اقوى كالسواد غير ظ فتدبر **قوله** ثابت فى المبتدأة واما المعتادة فالمشهور ان العادة اقوى ولا اعتبار للتميز مع معارضة العادة كان ترى فى ايام العادة الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة دما اسود وتجاوز المجموع عن العشرة فانما تعتبر حينئذ بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة مط من غير تقييد بانتفاء التميز وخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة والكدرة فى ايامها قال لا تصلى حتى تنقضى ايامها قال فان الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ فى النهاية الى تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال فى الخلاف وفى ط ايضا ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البخترى المتقدمة فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغيرها من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور والعجب انه احتج عليه فى ف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال مع ذلك فيه وفى ط ايضا انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثال بان اذا لم يتجاوز المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكره فى المعتبر وغيره لكن الظ انه لا دخل للتميز فى هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها بصفة دم الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما يظهر مما ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله فى العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقدم التميز عليه لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه فذهب الى تقديم العادة مط فتامل **قوله** بكسر الدال على انه اسم فاعل اى التى ابتدأت الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اى التى ابتدأها الحيض **قوله** اما لابتدائه وذلك فى المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء مع خروج الدم فى المرتين او المرة السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف عددا ووقتا انه مع الاختلاف عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة فى الجملة مع انه حكم فى المضطربة اى الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما يرجع الى التميز فى الطرف الآخر لا فيما ذكرته ايضا وهذا يجرى مع استقرار احدهما ايضا وظ لا دليل يوجب تخصيص الحكم هو الناسية لكن رجوع كل منهما فى الطرف الآخر الى التميز لا يصح على اطلاقه بناء على ما هو المشهور من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما ترجع فى الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم موافقتهما كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التميز ثلثة مثلا فلا وكذا ذاكرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع فى العدد الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما كان اتفق تميزها وقتا آخر فلا ومثله القول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق فى الناسية لهما ايضا اذ ربما تذكرت كلا منهما لكن على هذا كانت ابتداءها ما تراه من الدم القوى فلا يصح رجوعها الى التميز وهل يجرى مثل هذا فيمن لم يستقر لها شىء من الوقت والعدد بان تكون لها مع عدم استقرار العدد فى كل مرة ما زاد على ما تراه من الدم القوى يحتمله بناء على استقرار ما زاد وان لم يتعين قدره فلا يصح اقتصارها على ما تراه من الدم القوى ويحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو الظاهر فتدبر **قوله** وربما اطلق على ذلك الخ قد عرف المحقق فى المعتبر المبتدأة بانها التى رات الدم اول مرة والمضطربة بانها التى لم تستقر لها عادة وزاد فى موضع آخر عددا او وقتا وحكم فى كل

منها

ويظهر فائدة الخلاف في رجوع ذات القسم الثاني من المبتدأة الى عادة اهلها او عدمه ومع فقده اي فقد التميز بان تجد الدم المتجاوز لونا وصفرا او اختلف و لم يحصل
شرطه تأخذ المبتدأة عادة اهلها واقرانها

منها بالرجوع الى التميز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتدأة على تفسير الشارح مضطربة واما انه هل خص المضطربة به وجعل المضطربة
بتفسير الشارح قسيما للمبتدأة والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمها حكمها في الرجوع الى التميز او انه جعل المضطربة شاملا لهما بناء
تامل على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في حكمها سواء لم تستقر في الواقع ايضا ام استقر في الواقع لكن لم تكن فيه اكثر له فلا يعلم من كلامه
وعلى التقديرين لما كان التناسب باقسامها مما ضلوه كما سيجيء ولا اشتباه فيه في كلامهم ولم يتعلق غرض بتحقيق دخولها في تعريفها كما ذكره وعكسه بعد
ما صار داخلها في تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدأة وانه داخل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة
فلذا قال الشارح وربما اطلقت بالاضافة اليها او من دون ذكرها عليه اي المضطربة اي بما اطلقت المضطربة على ذلك اي على ما ذكرنا وعلى
تكررها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفريع من الاول والثانوية القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام على انه ربما
اطلقت على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم الخ وح ينطبق المعنى الاخر على ظاهر ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى ما فيه
من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس في كلام المحقق وكانه لما راى صدق تعريف المضطربة على ما
ذكره على المبتدأة ايضا فاضاف اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفها او من قبل نفسه لتصحيح التعريف وسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما
ارتكبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما نقله اذ لم يقف على اطلاق اخر في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن
واضح وايضا كلامه في شرح الارشاد يرشد الى انه نظر الى تعريف المحقق مع بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما ذكره بعض
من غير المعروفين قوله ويظهر فائدة الاختلاف الخ لما كان هذا الاختلاف بحسب الظاهر مما لا طائل تحته اذ الرجوع الى التميز ثابت في كل
من المبتدأة والمضطربة سواء دخل هذا القسم في المبتدأة والمضطربة لا يتفاوت الحكم ذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم اخر وهو انهم حكموا
برجوع المبتدأة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات
بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فيظهر فائدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتدأة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد
التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل
وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم
في النصوص من الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتدأة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من
ورود النص برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من انه باختلاف التفسير يظهر مذهب
كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعها واما مستند كل فريق في الباعث لهم على الحكم بالرجوع او عدمه فيظهر
انشاء الله فانتظر قوله تاخذ المبتدأة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول
حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام و
اقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفين فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها او موثقة زرارة ومحمد بن
مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي تتضمن
الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الانزاح في الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال
المص في ذكرى انها يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فيكتفي بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى ويمكن
ايضا حملها على انه تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان
يقرأ اقرائها بالنون لا باللام كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها تقتدي من بينهن باقرانها
وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم تكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم تكن بينها الاقران
او اختلفت الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظ الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مط رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في النفساء انها
ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ح بالقول بكفاية
الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايتين
ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعتمد المحقق ره في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالامارة كما يرجع الى
صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحديهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعتبار من فضلائنا على الفتوى بذلك
وجعل الروايتين موثقة ومع ذلك لا ظهر ترددا فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق
المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدأة اصلا وهو ايضا خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في
المعتبر ايضا الظاهر انه يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير المستقرة منه اذ الظن في المناسبة ايضا ان يكون عادتها المتنبه
موافقة لعادة اهلها الا نادرا ان يشذ واحدة منهن وعلى هذا فان حكم بذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية
او ذلك الاعتبار ولا يقدح حينئذ جريانهما في مطلق المستحاضة لعل خروج غيرها عن الاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية
ومنه يظهر ان تمام النقض على من خص الحكم بالمبتدأة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح

من حكمه

من الطرفين او احدهما كالاخت والعمة والخالة وبناتهن فان اختلفن في العادة وان غلب بعضهن فاقرانها وهن من قاربها في السن عادة واعتبر المص في كتبه الثلثة فيهن في
الاهل اتحاد البلد لاختلاف الامزجة باختلافه واعتبر في الذكرى ايضا الرجوع الى الاكثر عند الاختلاف وهو اجود وانما اعتبر في الاقران الفقدان دون الاهل لامكانه
فيهن ولهن اذ لا اقل من الام لكن قد يتفق الفقدان بموتهن وعدم العلم بعادتهن فلذا عبر في غيره بالفقدان والاختلاف فيهما فان فقدن الاقران او اختلفن فكالمضطربة
في الرجوع الى الروايات وهي اخذ عشرة ايام

من حكمه برجوع المضطربة ايضا الى نسائها مقدما على التميز لندوره وكونه معلوم النسب كابنا في ظهور الاجماع عندهم على خلافه هذا وفي شرح
الارشاد بعد التفسير الاول ان الحكمة في رجوع المبتدأة الى النساء موجودة فيمن لم تستقر لها عادة دون المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم
تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة لان النساء
الطبيعة جارية من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من ذكرى ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايضا في شرح الارشاد انه لا
فرق بين الحية من الاهل او الميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساويتين في السن للمبتدأة والمخالفة وفيه ايضا انه يتخير في وضع الايام حيث شاءت
من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت
ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر
لكن اخر الرواية انما يشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط
فتامل قوله فاقرانها قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره وذكره في الجمل و ط ونحن نطالب بدليله
فانه لم يثبت لو قال لما يغلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينهما وبينهن مشاكلة في الطباع و
الجنسية والاصل فيقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها لهن وليس كذا الاقران اذ لا مناسبة مقتضية لا نا نرى النسب يعطي شبها ولا نرى المقارنة
لها اثر فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن والاتفاق مما يندر وقوعه وايضا بناء
الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخ عن اشكال وذكر المص في ذكرى ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما كانت لهن
في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعده انه ح يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعهما عند وجودهما
على مقتضى الرواية الاولى او الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقديره الاكتفاء بادنى
الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر انه يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه
ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه ره اعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلد اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة
لا يخ عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه ره اعتبر ذلك وحمل النص عليه فتامل ثم لا
يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارب في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو شرط كون الاهل ايضا من
الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكان الحكم بالظن بلحوقها بالاقران
من غير اهلها مع ما نرى من مخالفة اقرانها من اهلها لهن كما ترى انت وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنين من اقران غير الاهل
ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقران الاهل وهو ظ وعلى هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانه كاحد الاقران
وذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا في ذلك فلا بعد في لحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقارب سنها وسنهن لكن يبقى ح
ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان بناؤه على الاعتبار لا يخ عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل
على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مط ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر قوله وهن من قاربها في السن الظ ان المراد بالرجوع الى من قاربها في
السن وقت الرجوع لا الى من اخبرت ان عادتها كانت كذا حين كونها في سن المبتدأة المفروضة وان كانت في ذلك الوقت على سن اكثر على ما
لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا ومع وجودهن يرجع مع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع
الى اتفاق الاقران اما مط او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله واعتبر المص في كتبه الثلثة الخ قال في س وان فقد التميز
جعلت عادة نسائها ان اتفقن واقرانها من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظ هذه العبارة اشتراط
اعتبار البلد في الاقران كما فعله الشيخ في ط نعم كلامه في ذكرى صريح في ان اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح حمل ما في كتبه على تعلق
قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في ط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيد بمن في
البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايضا بتعسر استعلام حال من ليست من اهل البلد مما يخفى مما في البلد ويجيء اخر فلم لا يعتبر وقالها
ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد كيف ما كان فلو اعتبر الامتثال باتفاق من تيسر لها استعلام حالها
من الاقران بلا كلفة لا يمكن ان يكون الحكم اثر والاقل ثمرة له غالبا فتدبر قوله لاختلاف الامزجة باختلافه قال في شرح الارشاد وفي
معارضته لعموم النص نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النص والاعتبار جميعا قوله وهو
اجود هذا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار
تقارب سن او مزاج او نحوهما واما من اعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن ذكرى فلا وجه لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار
الجميع والثانية بظاهرها مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له الا ان يقول كما ذكره في شرح الارشاد ان الرواية
الثانية حجة في الاغلب فخروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا
ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله بموتهن او عدم العلم فرض الموت باعتبار انه غالبا سبب
لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فافهم قوله وهي اخذ عشرة ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة

سماعة

من شهر وثلثة من شهر اخر مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما وسبعة سبعة من كل شهر او ستة ستة مخيرة في ذلك وان كان الافضل لها اختيار ما يوافق مزاجها منها
فان المزاج الحار السبعة والبارد الستة والمتوسط الثلاثة والعشرة ومخيرة في وضع ما اختارته من الروايات حيث شاءت من ايام الدم وان كان الاولى الاول

سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وفي رواية اخرى عن عبد الله بن بكير هذا
المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست ظاهرة فيما ذكره بل ظاهرها التخيير من الثلثة الى العشرة في كل
شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظ الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور كما ذكره
نقل عن ابن الجنيد لا ما ذكره من العشرة ومن الثلثة في كل شهرين وايضا الروايتان تختصان بالمبتدئة فالحكم في المضطربة ايضا على ما ذكره لا وجه له الا
ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما في ذلك الشيخ في التهذيب ذكر هذا الطريق في المبتدئة مع رواية الستة او السبعة واستدل بهما بين الروايتين وفي المضطربة
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطن لما ذكرنا فتدبر قوله من شهر وثلثة من اخر الظ ان مراده بالشهر هنا هو الهلالي كما
صرح به الشارح في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في شرح عد معللا بالرجوع الى الجبلة فان الغالب حصول الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان
كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظ وان كان في اثنائه فاما ابتداء الشهر الثاني بعد ما مضى من اول الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم
قوله وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ح ثلثين يوما لا الهلالي وظ رواية ابن بكير السابقة اعتبار ثلثين يوما مط ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلال
ان يجعل ما بعد الهلال الاخر داخلا في الشهر الثاني اذ مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز لها ح ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول
لا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر قوله مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو
اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر قوله او سبعة سبعة الخ مستنده رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابي
عبد الله عليه السلام فان فيها ان النبي صلى الله عليه وآله قال لحمنة بنت جحش حين رأت الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وفي اخر الرواية ما ظاهره ان الثالثة التي اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايضا مع عدم التمييز سبيلها
السبع لان قصتها قصة حمنة ومن التشبيه بقصة حمنة يعلم جريان التخيير فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير وتكون مخيرة
في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل يلجاز على هذا التحيض في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا محذور
في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات الاربع وكايام الاستظهار على القول باستحبابها ويمكن ان يكون حوالة
الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاولى بها منهما كما اختاره العلامة ره في النهاية وفيه بعد ما ذكرنا من المحذور في التخيير الذي اشرنا الى دفعه وذلك
اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها واقرانها واخذ ما هو عادتهن منهما ومع الاختلاف فاخذ عادة من هو
اقرب اليها منهما بحسب الجهات المؤثرة في هذا الباب وغير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء احدهما واحتمل في
كرى الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين
واما قوله عليه السلام في علم الله فمعناه اختصاص علم بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن كذا
في كرى وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي فيما اعلمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق
عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس وبعد صحة الروايات قال المحقق في المعتبر الوجه عندي ان تتحيض كل واحدة منهما
ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المص في كرى في خبر يونس انه الشهور
في النقل والافتاء بمضمونه حتى عد اجماعا فقهيا اي ما ذكر من وجوه الضعف قال ابو يوسف ان حكمة الباري اجل من ان يدع امرا مبهما تعم به البلوى
في كل زمان ومكان ولم يبينه في لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال ينجبر ايضا بانه رواها عن غير واحد فيبعد عن الكذب على
ان من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوائد والاحكام يحكم جدا ببعد صنع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في
بقية الستة او السبعة بين التكليفات ووظيفتي الحائض والمستحاضة والله تع يعلم قوله وان كان الافضل الخ وجه الافضلية ان تخرج عن خلاف من
اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية وتحصيل البراءة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما ظهر من شرح
الارشاد حيث قال وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحرارة اخذت السبعة او البرودة
فالستة وان كان معتدلا فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المص في نه واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في ذلك فيتجه ذلك
ما لم يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما
لا يخفى قوله وان كان الاولى الاول لعل ذلك لان الغالب في عادات النساء العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرأة لما تحيضت عند رؤية
الدم بالاول اما بمجرد رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فالاولى جعل الحيض لها عند حلول الشهر الثاني اي مضي
هلالي او ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هناك ايضا التحيض بالاول ليكون
على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مط اذ لا يظهر وجه الاولوية وايضا بما لم يتخلل بين اول الهلال
الثاني وحيضه السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشترطناه لذلك في احتمال الابتداء منه في الوجه الاخير من الوجوه المذكورة
سابقا في تحيض الشهر ويمكن تركه اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ علي في شرح عد لا شك في اولوية اول الشهر لموافقة الغالب ولعل مراده
ما ذكرنا فالمراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تتحيض فيه ابتداء وان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع الحاجة الى

ما اشرنا

ولا اعتراض للزوج في ذلك هذا في الشهر الاول فاما ما بعده فتاخذ ما يوافقه وهذا اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا اما لو نسيت احدهما خاصة فان كان الوقت
اخذت العدد كالروايات او العدد جعلت ما تيقن من الوقت حيضا اولا او اخرا او ما بينهما واكملته باحدى الروايات على وجه يطابق وان ذكرت اوله اكملته ثلاثة متيقنة
واكملته بعدد من روي او اخره تحيضت بيومين قبله متيقنة وقبلهما تمام الرواية او وسطه المحقق بالتساويين وانه يوم حفته بيومين واختارت رواية السبعة لتطابق الوسط
او يومان حفتهما بمثلهما فتيقنت اربعة واختارت رواية الستة فتجعل قبل المتيقن يوما وبعده يوما والوسط بمعنى الاثناء مطلقا حفته بيومين متيقنة واكملت باحدى الروايات
متقدمة او متاخرة او بالتفريق ولا فرق هنا بين تيقن يوم وازيد ولو ذكرت عددا في الجملة فهو المتيقن خاصة واكملته باحدى الروايات قبله او بعدا او بالتفريق

ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر ولعل في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي عرفا وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن
الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان تحيضه اولا ايضا اول الشهر واما اذا كان حيضها الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني
في اول الشهر فضلا عن ان رؤيتها الدم كانت اولا في وسط الشهر وقد تحيضت شرعا لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على
الغلبة المذكورة في غيرها والعلامة ره في نه بعد ما حكم بالتخيير قال الافضل انها تتحيض في اول الشهر لقوله عليه السلام وتصلي عشرين يوما ثم قال وتصلي
سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اعتبارها للثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسط انتهى ولعل مراد الفا
ان حكمه ع في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه ان دلالة
مجرد التقديم الذكري على وجوب التقديم لا يخ عن ضعف وكذا بجعل توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية
ايضا ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو وعلى ما نقله بل في الاولى ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه الثاني راسا
وكذا الاول اذ التقديم الذكري معارض بتغير الاسلوب وايراد ثم في الاولى والواو في الثاني هذا واما ما اورده العلامة ره عليه ففيه خفاء ولو
حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له لكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض ثلثة
يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسط لو اريد بها الحقيقة لا وجه
له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظ من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول ان مع اختيارها
الثلثة الاخيرة ايضا تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسط على ان للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه
بطل التخيير مط بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم التحيض لا ظهر مع ظهور سبعة وعشرين في المتصلة فتدبر قوله ولا اعتراض للزوج في ذلك
علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت باصالة بل لان جهلها بالحال تقتضي يساوي جميع ايام الشهر بالنسبة اليها
فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فكما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجب الموسع انتهى ولا
يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال هذا في الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت فيها فعله جواز الاعتراض اظهر اذ بعد
اختيارها كانه ثبت الحيض في حقها شرعا فتدبر قوله اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لبعد اختلاف مرات الحيض وكان ذلك قائم مقام العادة
في المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة الى الدور الثاني مع بقاء شرائط الرجوع
اليها كذا في شرح الارشاد وما ذكره من الاحتمال لا يخ عن قوة في الموضعين فتدبر قوله وهذا اي العمل باحدى الروايات والتخيير في وضع العدد
حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية
باقسامها يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم قوله اخذت العدد كالروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له حيث شاءت من ايام
الدم كتخيير الناسية لهما في وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا سائر ما ذكره فيها من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر
الاول وقد ذكر المص في كرى عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر هنا فقال الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فتختص بالاجتهاد ايامها ولا
اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق عليه السلام تترك الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما
ترى لانها مع ورودها في ناسيتهما لا في ناسية الوقت خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف عندهم في الابتداء في
وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة فحكمه ع بالاولوية انما هو بعد استمراره في المرة الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا شاهد
على ما ذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مط واما مع
تذكره في الجملة كان تذكر انه كان حيضها في النصف الاول او الثاني من الشهر فالتخيير ح في وضع العدد انما هو بالنسبة الى تلك الوقت لا مط وهو ظ
ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض من تلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف تلك الوقت الذي تحصل فيه العدد فان
الزائد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذي تحصل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة متقدما
او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ويجب ضم ثلثة اليها وتخير في تقديمها او تاخيرها وقس على ذلك
سائر ما يرد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتتخير في وضعه حيث شاءت
من تلك الوقت مط فتامل قوله ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط الحقيقي من انه الوسط ان كان يوما وجب
اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا يجري هنهنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون في العدد الزوج
والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا لا ينافي ظهور فرق بين اليوم واليومين من جهة اخرى وهو ان الوسط بهذا المعنى
اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتيقن الاربعة ح واذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان
خمسة فتتعين رواية السبعة لتيقن اثنان كما انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتيقن الثمانية اذا كان ستة والسبعة اذا كان سبعة
والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه الصور بالمتيقن فتدبر قوله ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم كونه اولا واخرا او وسطا
واكماله باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل منها كما اذا نقص عن الثلثة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة

واذا كان

ولا احتياطها بالجمع بين التكليفات عندنا وان جاز فعله ويحرم عليها اى على الحائض مطلقا الصلوة واجبة ومندوبة والصوم وتقضيه دونها والفارق النص
لا مشقتها بتكررها ولا غير ذلك والطواف الواجب والمندوب

واذا كان سبعة فتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما يقتضيه هنا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدد فقط
على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة و
العشرة مخصوصة بالمبتدئة ورواية السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها كل
مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر منها فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها
كما سبق انما هو فى المبتدئة والمرأة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التى تغير حيضها
واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فتبنى منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح فى شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة
لانه موضع للسنن الثلثة فى اول الحديث التى من جملتها الناسية التى قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست ظاهرة فى الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله حتى اغفلت
الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها الا
ما يتخلل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر بل لا يبعد عندك ان يحمل آخر الرواية
على انه تكرار للسنة الثالثة التى مع الاشعار بان بما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التمييز كما ادعينا قبله ووقع تكرار السنة الثانية
ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع فى غير المبتدئة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول فى المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق فى المعتبر فى المبتدئة و
المضطربة من انها تحتاط بثلثة ايام وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة استظهارا او عملا بالاصل فى لزوم العبادة لكن المحقق فى المعتبر مع توجيهه لذلك فى
المبتدئة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك فى مسئلة المتحيرة بل ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب
المدارك نسب الى المعتبر هذا القول فى المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو ورع مع ذلك فى بقية ما يكملها
باحدى الروايات اجتناب ما يجتنبه الحائض وقضاء الصوم هنا من مخالفة المشهور لكان احوط وح يتخير فى وضع الثلثة حيث شاءت من ايام الدم او
تتخير الاول كالقولين فى العدد المروى واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما
علمته زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت فى وسطه وانه يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادة عليها
ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل فى الباقى
عمل المستحاضة لكن لو [illegible] الاحتياط فى بقية المكملة لاحدها على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد بما علمته كان علمت ان اول
اوله او آخره او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او آخره او وسطه
تتخير فى وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول فى المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله يعلم قوله ولا احتياطها بالجمع
بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ فى ط من جمع الناسية مطلقا بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض فى كل وقت يمكن انقطاع
الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة وناسية الوقت الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات فى جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام فى كل صلوة
لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب فى الجميع ما يجتنب عنه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت المستحاضة والحيض مع ادعى فى
الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هنا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره فى الجملة كان تضل العدد فى زمان يقصر نصفه عن العدد فحكمه
حكم العلم الا ان فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين ويجمع فى الباقى الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة
للوقت الناسية للعدد فما يتيقن كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله
فالثلثة حيض بيقين تغتسل بعدها للحيض وكذا فى وقت كل صلوة بعدها وكذا اذا تيقنت آخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين فى السبعة
قبلها لكن لا غسل للحيض فى هذه الصورة فى السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او آخره او وسطه
جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يجعل ما قبله حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون آخره فينبغى على
مذهبه ان يجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية
للوقت خاصة قضاء العدد وقد اعترض على هذا القول العلامة ره فى بعض كتبه فى غير المتحيرة هنا وقوله عندنا اى عند المشهور من اصحابنا الذين
حكموا فى الناسية بما فصله او اراد عند اصحابنا كما هو الظ منه فى كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبال بموافقة الشيخ لهم لندرته
وقوله واستلزامه للحرج العظيم وهما منفيان بالآية والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص فى كرى لكن بمجرد ذلك الحكم بما هو
المش ايضا مع ضعف الروايات وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والله تع يعلم قوله وان جاز فعله كانه بناء على ظ حكم بعده بتحريم الصلوة
على الحائض مط اى بجميع اقسامها فلا تغفل قوله لو علمت المضطربة حصول الحيض فى الشهر مرتين ولم يعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما العدد
الاستمرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره فى شرح عد والظ كما ذكره فيه جلوسها مرتين فى الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر
بينهما لكن الاكتفاء ح فى كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض وما زاد اذا تيقنته اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على
تقدير ظهور شمولها لهذه الصورة غير بين ويحتمل بعيدا الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على انه لو
وفيما يجمع فيه بين التكليفات على القول به لا يتفاوت الحكم فى هذا الفرع الا فى قضاء الصوم فالظ ح قضاء عشرين يوما فتامل قوله اى على

الحائض

وان لم يشترط فيه الطهارة لتحريم دخول المسجد مطلقا عليها ومس كتابة القرآن وفى معناه اسم الله تع واسماء الانبياء والائمة ع كما تقدم ويكره حمله ولو بالعلاقة ولمس هامشه
وبين سطوره كالجنب ويحرم عليها اللبث فى المساجد غير الحرمين وفيهما يحرم الدخول مطلقا كما مر وكذا يحرم عليها وضع شئ فيها

الحائض مط نبه بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التى ترجع الى الروايات لقربهما ثم الظ ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند
عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل
على [illegible] وكذا جواز الطلاق ح وهذا لا ينافى تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مط فتامل قوله والفارق النص لا مشقتها
ظاهره ان الحكمين غير معلل بل مجرد تعبد به صرح فى شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال وفى عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك
انه محض تعبد وفى بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابى عبد الله عليه السلام حيث سئله
عن الوجه فى ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد تمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم
اجماعى منصوص فى عدة اخبار والفارق النص وفى بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل وببطلان القياس انتهى ولست خبيرا بان هذا لا ينطبق على
قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه فى الاصول وينبه عليه ما نظفر من الاخبار فى باب العلل للشرائع والاحكام مع عدم حواله
على التعبد واما ما اشار اليه الشارح من الاخبار هنا فلا يحضرنى الآن مأخذها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التى نقلها فانها
مذكورة فى يب وهى فيه هكذا قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال
ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فردع توهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس
احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهى اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها وتحصيلها فيمكن ان يكون شيئين فى نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما
فى الحكم بل لا يمكن ان كان احدهما اولى به فى ظ الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا نطلع عليها لا لاجل ان ذلك الحكم
لان الحكم محض التعبد وليس معللا اصلا كما فهمه الشارح وبنائه ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عليه السلام لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم
اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلى ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد فى بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق ره فى كتاب علل الشرائع عن ابى بصير
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة قال لان الصوم انما هو فى السنة شهر والصلوة فى كل يوم و
ليلة خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وهذا انما اشارة الى ما ذكره الشارح من المشقة والى ان الصوم لما
اختص وجوبه بشهر فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها واجبة كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها
فى بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفى عيون الاخبار عن على بن محمد بن قتيبة النيسابورى قال الفضل بن شاذان النيسابورى انه ان سئل سائل
فقال اخبرنى هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل
كثيرة من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قال فلم صارت الحائض تقضى الصيام ولا تقضى الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة
زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة قد تكون فى اليوم والليلة مرارا
فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس فى الصوم شئ من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب
وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجئ الا ويجب عليها فيه صلوة جديدة فى يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما
حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الصلوة وفى آخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه
العلل عن هذه العلل التى ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهى من نتائج العقل او هى مما سمعته ورويته فقال لى ما كنت اعلم مراد الله بما
فرض ولا مراد رسوله صلى الله عليه وآله بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسى بل سمعتها من مولاى ابى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلم مرة بعد مرة
والشئ بعد الشئ فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام فقال نعم ثم انه لا خلاف فى سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها كصلوة
اسباب عروضها وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح فى شرح الارشاد فيها وجهين وقال اقربها السقوط وفى شرح عد حكم بان عدم وجوب
قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق فى الموقتة بين اليومية وغيرها كالآيات وقد صرح به فى البيان
وكلامه كما ترى وبالجملة فالظ سقوط الموقتة مط ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله مرة فى عد لعدم توقيتها فافعلها
بعد الحيض ليس قضاء وكذا المندوب نذرا مط وكذا الزلزلة بناء على ما هو المش من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة كما هو ظ العبارة او قيل
بما ذكره المص فى كرى من انه لم يرد بها التوسعة فان الظ كون الامر هنا للفور بل بمعنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر وغيره
كالحج وقال فى شرح عد الظ ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم
يسع وقتها الذى للتحديد توسعة بادخال شئ مما بعده فيه بحيث يسع لها حذرا من التكليف بالمحال واما المندوب فى وقت معين اتفق الحيض فيه
ففى وجوب قضائها قولان نعم على القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اى فى الطواف المندوب الطهارة على ما
اشار اليه الشارح والمص فى غير الكتاب واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف فى اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد جدا
فتامل قوله لتحريم دخول المسجد اى المسجد الحرام مط اى ولو بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة
الطواف ومتى حرم الطواف فان طافت لا تعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة ره فى هى قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال فى شرح الارشاد
بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نص المص بنفى الكراهة فيه عن الجنب ولا فرق لكن ظ النص والفتوى يتناولها انتهى
وما نقله عن العلامة من نفى الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره فى هى بعد حكمه ولا يكره له حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقة واختلف

كالجنب وقراءة القرآن وابعاضها وطلاقها مع حضور الزوج او حكمه ودخوله بها
ولا يحل وطؤها قبلا عامدا عالما فيجب الكفارة لو فعل احتياطا
دينار خالص مضروب في الثلث الاول ثم نصفه في الثلث الثاني ثم ربعه في الثلث الاخير و
الاولان اولها ذات الستة والوسطان وسط والاخيران اخر وهكذا ومصرفها مستحق

وكونها حائلا في الاصح واما الطلاق فتحريمه في الجملة ومحل التفصيل باب الطلاق
لا وجوبا على الاقوى ولا كفارة عليها مطلقا والكفارة بدينار اي مثقال
يختلف ذلك باختلاف العادة وما في حكمها من التمييز والروايات
ثم الكفارة ولا عبرة فيه بالعدد ويكره لها قراءة باقي القرآن غير العزائم

من غير استثناء للسبع
وكذا يكره له الاستمتاع بغير القبل

في تفسير الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال اخرون منهم لو مسه بالكم جاز وقال اخرون منهم الغلاف شيء غير الجلد والكم
كالخريطة وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق
النص فلم اطلع على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يحمل القرآن ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد
ان يكون النص الذي ذكره اشارة اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص واما رواية عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام
قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر مطلق
الحمل الا ان يقال لظاهر الاستشهاد بالاية لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من المس فيها ما يعم اولا ولو بوسط او وسائط
وح يشمل الحمل ايضا ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال فتوله ولا تمس خيطه لعل المراد به الخيط الذي خيط به اوراقه للجمع والتجليد او
ما يتعارف تعليقه على الخريطة ونحوها وعادة لشدها وفي بعض نسخ التهذيب خطه وفي المعتبر بدل ولا تمس حائض وهو اظهر ولكن لم يذكر ماخذ الرواية من كتب
الاخبار حتى يرجع اليه واما ما رواه في في الحسن بابرهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويذ يعلق على
الحائض قال نعم لا باس قال وقال يقرؤه وتكتبه ولا تصيبه بيدها الا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان
يختلف حكم الجملة والابعاض على انه يمكن حمل نفي الباس على عدم الحرمة ويمكن الاستدلال للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف الا
وايضا يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وان اقل خلوه عن القرآن لا يدل على تجويزه في جملة القرآن اذ يجوز ان يكون
لجملة القرآن حرمة لا تكون لبعض الايات هذا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزائم وحمل المصحف للحائض وفصل القول في القرآن
قال واما المصحف فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط
فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة ايضا بغير العلاقة فهو ظ الفساد وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايضا وهو مع تفصيله
للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف فلم ينقله صريحا وينقله
من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايضا لم ينقل منه الا
ذلك ولا يبعد وقوع سهو في العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايضا فتامل
قوله كالجنب لما لم يذكر هذا الحكم سابقا في الجنب استدركه ههنا بتشبيهها به فافهم قوله او حكمه اي حكم الحضور وهو قربه منها بحيث يمكنه
استعلام حالها او غيبته مدة دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الارشاد قوله وكونها حائلا
فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل قوله عالما عامدا فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما فلا شيء عليه لو نع حكم
الخطاء والنسيان كذا في شرح الارشاد والمراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظاهر قوله لا وجوبا على الاقوى للحكم بالوجوب بناء
على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في الانتصار الاجماع لا وجوبا لحكم به لقوة دليله لضعف روايات الكفارة و
اصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا
يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففي بعضها اطلاق الدينار وفي بعضها اطلاق نصفه وفي بعضها انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه
وفي بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعضها ما هو
المشهور ذكره المص وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار
وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن
لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وقد يجمع بينها بحمل الاختلاف على اختلاف ... والكفارة ... وتكرر الوطي في تكرر الكفارة مط وعدمه مط او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير
خبر ان مثل هذا الاختلاف في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطي ففي تكرر الكفارة مط وعدمه مط او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير
لا بدونهما اقوال اختار اولها الشارح في شرح الارشاد والمص في المختصر وذهب ابن ادريس الى الثاني وقواه الشيخ في ط فانه قال اذا تكرر منه
الوطي فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان
قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب العلامة والمص في كري الى الثالث ولما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه فيه بطريق اولى
قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب لعل المثقال الشرعي الذي قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط الضرب بناء على ان الظ منه هو المضروب
قال في كري لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما وهو ممنوع وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه ما ذكر في كري عدم الاجزاء لان
الكفارات قد تختص ببعض انواع المال فالقطع في جملة مركبة بعدم الاجزاء كما في سائر الكفارات واستحسنه صاحب المدارك قوله ويختلف
ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وظ رواية ابن فرقد التي نقلنا ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعن الراوندي انه اعتبر
ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فعندهما قد يخلو بعض الافراد عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن
العشرة فالمعتبر ثلاث المجموع فيلزم الامر بثلاث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير استثناء للسبع المستثناة في الجنب لانتفاء
النص المقتضي للتخصيص ههنا كذا في شرح الشرائع وفيه تامل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح استثناء السبع
يحتاج الى دليل ولا اختصاص دليل الاستثناء بالجنب فيبقى الحكم في الحائض عاما ولعلك لا تجد ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق

التعمم

ما بين السرة والركبة ويكره لها الخضاب بالحناء وغيره كالجنب وتستر الغائط عليه لان بطلبه فينتفي الكراهة عنها لوجوب الاجابة ويظهر من العبارة كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا والمعروف ما
ذكرناه ويستحب لها الجلوس في مصلاها ان كان والا فحيث شاءت بعد الوضوء المنوي به التقرب دون الاستباحة وتذكر الله تعالى بقدر الصلوة
لبقاء التمرين على العبادة فان العادة على غالبه ويكره لها الخضاب بالحناء وغيره كالجنب وتترك ذات العادة المستقرة وقتا وعددا او وقتا خاصة

او التعمم بالنسبة الى الحائض ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لاباحة قراءة
الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض كذا اورده في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق في المعتبر قال ويكره لها قراءة ما عدا العزائم
وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانه خبر بان ظ اطلاقه عدم استثناء السبع فتامل قوله ما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب
ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير القبل مط كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد
كما اشار اليه الشارح ولا وجه له فكانه ليس الا مسامحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من الاخبار حسنة زيد الشحام
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت
تصلي وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل
صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظة ينبغي ظاهرة في
الاستحباب وعليها في الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافه
وثبوت ذلك بمجرد لفظة عليها لا يخ عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة
واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما
عليه جماعة فالظ عدم تعينه على انه يمكن حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعى ذلك تبعا لظاهر كلامهم
خصوصا مع ما نقلنا من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على المص والشارح تعيين الوقت وهو وقت
كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب وكان تركه وقع غفلة وان كان فيما ذكره الشارح من الوجه المذكور فيه تنبيه قوله دون الاستباحة
فلو نوتها لا ستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايضا بناء على ان لكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نوته بطل العمل ايضا فتامل
قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك ذات العادة المستقرة الخ
هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا انقدمت عليها فهي كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رأته متاخرا احتمل كونه كذلك استظهارا او للاختلاف
والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره يزيده انبعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرائع وقال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت الاحتياط لذات
العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الاخبار
على ما قرره انما يتوجه على الاحتمال الاول فتامل ثم نقل عن الشيخ في ط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى
العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى والمص ايضا في كري نقل كلام الشيخ
ههنا من غير تعرض لرده ولا بتاويل والظاهر انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه بل انه اذا انقدم دمها على العادة او تاخر عنها بيوم او يومين
فالجميع العادة وما تقدم عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط
لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد بالعشرة في موضعه ولا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال جابلوح من كلام المص في كتبه الثلثة على عدم وجوب
الاحتياط لذي العادة مط وانت تعلم ان كلامه في يع وان كان ظاهره ذلك حيث قال فتصير المرأة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل
الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العدة وبهذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال في المسائل الاولى ذات العادة تترك
الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه قال
وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في اولها وهو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع عن
المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وكذا المتقدم والمتاخر مع كونه بصفة
الحيض لحمو قوله ع في حسنة حفص بن البختري اذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة وتشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل
وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وهو قد
اشترط في كون المتقدم والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما كان قبل ايام الحيض بيومين ويمكن ان يكون المراد
بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضها في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته اذ
لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله سهو فان اخرها على ما في في ويب وان كان بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رايناه من نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما في في ويب فيشكل بان المشهور بين
الاصحاب على ما يفهم من كلمات الشارح ان المتقدم والمتاخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض ومع
التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فلا فرق بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على
ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة يؤيده ذلك في روايات اخرى ايضا كرواية
علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس

منه

العبادة المشروطة بالطهارة برؤية الدم اذا مات العادة العددية خاصة فهي كالمضطربة في ذلك كما سلف وغيرها من المبتدأة والمضطربة بعد ثلثة احتياطا والاقوى جواز تركها برؤيته ايضا خصوصا اذا ظنناه حيضا وهو اختياره في الذكرى واقتصر في الكتابين على الجواز مع ظنه خاصة ويكره وطؤها قبله بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر

منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض مرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هنا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم التي نقلها السيد ره اولا ايضا يعاضد تلك الروايات في الجزء الاخير وهي ان لم تكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم تقصر عنها فتدبر ويدل ايضا على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقله من الروايات الاولة موثقة اسحق بن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ويدل ايضا في خصوص النفساء صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن تقييدها بالقليل فالحكم في المتقدم بقليل قوي جدا لصحة الرواية وصراحتها فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما سائر الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصبر ثلثة ايام في غيرها انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه بمجرد الرؤية كما هو الاقوى فافهم قوله فهي كالمضطربة في ذلك الخ هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يرشد الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى ذلك باعتبار كونه اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك وان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له ووجه الارشاد ظ قوله والاقوى جواز تركها ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها وفي المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان أتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلق غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض فلا يحكم بانه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا يتناول موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان في زمان العادة او باستمرار ثلثة بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايضا بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رأت الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في لف وغيره انتهى ولم اجد في لف تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه وصفه له بالمتعين ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر في المرئي بصفة الحيض لكن المص في الذكرى رد عليه وقال ظ الخبرين في المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم كان المص الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح المص بذلك لا عبرة بما ذكر من الاستنباط لجواز الغفلة اذ يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق في المعتبر ايضا بنادي بخلافه حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدأة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام واستدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم بعده لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلت الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل الثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالته ما اورده من السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف فافهم وبما تلونا عليك من دلائل الطرفين ظهر ان القول بترك العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في ظ حكم بانه ينبغي تركها وظ كلام بعضهم كالشارح ره ههنا مجرد جواز وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر احوط كما ذكره ههنا وفي الذكرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا ومع الحكم بكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب في حرمتها على الحائض واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض ومع الظن لا تكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذلك لكن الحق ان دلائل قول الشيخ لو تمت لدلت على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم الى ان ظاهر الدلائل المذكورة وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجرءة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا يخ عن اشكال فالصبر احوط بناء على انه به تحصيل البرائة من العبادات بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرائض وان كان الاول ايضا ماجورا والثاني مرجوا والله تعالى يعلم قوله وهو اي كون الاقوى جواز تركها مظ اختيار في الذكرى فانه قال لا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الجواز مع

خلافا للصدوق حيث حرمه ومستند القولين الاخبار المختلفة ظاهرا والحمل على الكراهة طريق الجمع والاية ظاهرة في التحريم قابلة للتاويل وتقضي كل صلوة تمكنت من فعلها بان مضى من اول الوقت مقدار فعلها وفعل ما يعتبر فيها مما ليس بحاصل لها ظاهرة او فعل ركعة مع الطهارة وغيرها من الشرائط المفقودة بعد

ظنه خاصة لكن بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس والمبتدأة والمضطربة تمضي ثلثة على الاقرب لان ظن المضطربة الحيض فيعمل عليه ووجه التخصيص غير ظاهر الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك في المبتدأة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزائد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصوله لذلك المبتدأة ايضا فافهم قوله خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق ره وماخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل هذه العبارة وان وقع في الفقيه لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مط لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه والجواز مط كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتدبر قوله والاية ظاهرة في التحريم اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قراءة التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ وكذا الثاني لانه معارض ح بمفهوم الاول مفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فلذلك اضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ح ان يتعارض القرائتين تسقط دلالتهما نقول ان دلالة قراءة التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض ونحوه كتطهرت قوله قابلة للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعل قد يجي بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم وقيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا عبارة المقنع في المقنعة وان كان خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البرائة وبالشهرة بين الاصحاب وبانه به يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الشارح في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق لدلالة الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يبادر بها فتوى اعلم به هنا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لانه انما نسب الى الصدوق وقد عرفنا انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فت قوله تمكنت من فعلها اي من فعلها بتمامها وهذا هو المش ونقل عليه في ف الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها على المش منها حسنة ابي عبيدة بن ابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها ومنها موثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول عليه السلام وفيها قال واذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاءها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخر الوقت الاولى مطلق وفي الثانية مضي اربعة اقدام ودلالتهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المش وذكر العلامة ره في المنتهى من حيث المنطوق دلالة على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثاني رتب الحكم فيه على القضاء والاول على التفريط وذلك يتحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة في اول الوقت الامكان انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضاء اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائها بتمامها مع الشرائط كما هو المش لكن وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندها المنع ما هو المش ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر عليه السلام ان المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المش ايضا لكنها ضعيفة بجهالة الراوي فت قوله طاهرة متعلقة بالفعلين اي تمكنت منها طاهرة قبل مجيء حيضها قوله او فعل ركعة هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها بخلاف باقي الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة فافهم

فافهم هذا وانما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة الثانية كما صرح به في الذكرى او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الشارح في بحث الشك واحتمل المص في الذكرى
الاجزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكره هو المش بين الاصحاب وبناؤه على ان بادراك
الركعة تدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة ره في هي ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت بعض
نقية السند واذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات وكذا في وجوب القضا اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المش من تقسيم
الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها الى المختارين وذوي الاعذار و
المضطرين فالظ ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ في ط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت لها
فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضا ويحتمل ان يق ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر تعذر او تعسر معه
اداؤها فرخص لها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني اداؤها ولا
قضاؤها مع فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر في الوقت الثاني كرواية ابي عبد الله الحلبي وسندها
موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها عن ابيه قال كانت المرءة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت
الشمس تصفر بقدر ما انك لو امرت انسانا يصلي العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرءة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشا
ورواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرءة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشا وان طهرت قبل ان تغيب الشمس
صلت الظهر والعصر ومثلهما روايتا داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين بالطهر قبل المغرب و
الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يق ان القضا الايجابي يكون
على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرءة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع
بالصلوة فقال اذا رات الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم و
خرج عنها الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت
الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على راي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت الحائض قبل العصر
صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر قوله قبل العصر اي قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابلته وح فيوافق ما هو المش
او المراد قبل دخول وقت العصر اي قبل ان ينقضي اربعة اقدام والتمام الاخير في قوله في اخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها ولو
في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سئلت
ابا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس و
يمكن حمل قوله عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المش ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت المرءة ترى الطهر عند الظهر
فتشتغل في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن
حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اي بقدر اربع ركعات فيوافق المش ومثلها حسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رات
المرءة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما امرءة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها
قضاء الصلوة التي فرطت فيها وقال الشيخ ره في يب الذي اعول عليه في الجمع بينها ان المرءة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب عليها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخ عن وجه واما ما ذكره ره في ط من انه ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد
دخول وقت العصر قضت الصلوتين وجوبا معا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس مقدار ما تصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد
مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات ومثله في يه ايضا لكن لم
يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك الخمس ركعات بل اطلق في الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت
قبل الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناؤه على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت
الاختياري لهما عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق والاضطراري الى ربع الليل والاختياري للعشا
الى ثلث الليل والاضطراري الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائها اذا طهرت الى نصف الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار فا
اعتبار الطهر قبل الفجر فيهما لا معارض لها صريحا حتى يجب حملها على الاستحباب غاية الامر انه اذا ثبت فيهما ايضا وقتان كالظهرين ينبغي
ما طلاق بعض تلك الاخبار او عمومها خصوصا مع وقتية ما ورد في الظهرين بانه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضا واذا لم تطهر الى اخر وقت
الثاني فلا قضاء للاولى اذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شئ اصلا فلا قضاء للثانية ايضا وح فيجب ان يبني الحكم فيهما على تحقيق وقتهما ورعاية
الوقت الاول او الثاني في كل منهما وحمل القضا بعده على الاستحباب اي امتداد الوقت الاول الثاني للعشا الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى

بعد واما الاستحاضة فهي ما اي الدم الخارج من الرحم الذي زاد على العشرة مطلقا او العادة مستمرا الى ان يتجاوز العشرة فيكون تجاوزها كاشفا عن كون السابق عليها
بعد العادة استحاضة او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد النفاس كالموجود بعد العشرة
او فيها بعد ايام العادة مع تجاوز العشرة اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر ويصادف ايام العادة في الحيض

منه مقدار ان تصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النصف على مذهبه مما لا وجه
له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف لا اختيارا ولا اضطرارا فتدبر قوله بعده اي بعد الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب
وجب عليها العصر ومع اهمالها القضا واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على
مختار المص ره ولا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهرا لان الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شئ من المغرب في وقته
واما ما ذكره ره في هي من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بقينا انه يجب فرضان وهل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال ويظهر الفائدة
لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هذا الفرضان وان قلنا للعصر وجب العشاء خاصة والروايات
تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيرة كما هو المش يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك
ركعة من الظهر وفيها اذ ح على القول بكون الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار الثلثة ايضا لها ويختص
العصر بمقدار ركعة وعلى الاخر يكون الاربع للعصر كما كان ولكن زاحمها الظهر في قدر ثلث كما زاحم العصر المغرب بثلث لو ادرك من وقتها
مقدار ركعة وهذا يتمشى في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار
اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شئ اصلا بل يختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك
تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ايضا في وجوب اداء الفريضة في الاخر اذا بقي بقدرها لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويستوي
فيه الظهران والعشاآن كما صرح به العلامة نفسه ايضا في هي ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة
اذ الاربع وقتهما على هذا القول مط لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ثلث واذا
لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهو للعشا
بلا خلاف فتم ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضه قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه في الخلاف
الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في النية ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء في امثال هذه المواضع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول
في ذلك واما ما ذكره المص في الذكرى من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل اذ الظ
انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت لو كان
والله تع يعلم قوله فهي ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص على الثلثة وما
كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخ من تكلف قوله عن كون السابق عليها
اي على التجاوز والتانيث باعتبار المجاورة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل سيما في المصادر على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير لها
الى العشرة فان كل جزء سابق عليها اي على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتامل قوله او فيها بعد ايام العادة اي ايام عادتها في الحيض فمع تجاوز
عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض لا عادتها في النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس وللموجود بعد العشرة وقوله او
يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع والمراد ان الموجود بعد النفاس
او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل عشرة فصاعدا فبعض لم تر فيها دما اصلا فلما
ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس ان استمر الدم
فلان ما ترى في ايام العادة فهو حيض وان تخلل اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرائطه واما اذا لم يوجد شئ منها فهو استحاضة وهو ظ واما
ما ذكره سلطان العلماء في توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي بتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد
ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل فما كان
بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة بما كان بعد التخلل وصادفت العادة
وغيره استحاضة انتهى فمع ما فيه من التكلف اما اولا فلان ظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائدة في التخارج
لاعتبار اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله على هذا
الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شئ من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام عن الانتظام او يق ان تقديره
الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في ذات التميز فالمنفصلة حقيقة مركبة في الجزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات العادة امر
وفي ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلانه على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل يمنع
الاكتفاء بما قبله بخلاف ما على التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على المتامل ويتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة وان
تخلل اقل الطهر مط مشكل بل خصوص النفاس الظ على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل بايام العادة ويتجاوز منها عن العشرة اذ ح
يحكم بان ما صادف ايام العادة اي ما يقع منها حيض والباقي استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز منها عن العشرة فمقتضى قواعدهم
كونه حيضا وحمل الكلام على انه مع عدم المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال بالتجاوز بعيد جدا وخلاف الظ ايضا فتم
هذا ما كتبته في سالف الزمان عند اشتغالي بقرائة هذا الكتاب على الوالد العلامة قده مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته

بعد مضي عشرة فصاعدا من ايام النفاس ويحصل فيه تميز لشرائطه ودمها اي دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاتر اي يخرج بتثاقل وفتور لا يدفع غالبا ومقابل الغالب
ما يجد في الوقت المذكور فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة دم الحيض لعدم امكانه ثم الاستحاضة تنقسم الى قليلة وكثيرة ومتوسطة لانها اما ان لا تغمس
القطنة اجمع ظاهرا او باطنا او تغمسها كلا ولا تسيل عنها بنفسها الى غيرها او تسيل عنها الى الخرقة فان لم تغمس القطنة تتوضأ لكل صلوة مع تغييرها القطنة لعدم العفو
عن هذا الدم مطلقا وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس على القدمين وتمام ذكره لانه ازالة خبث قد علم ما سلف وما تغمسها بغير سيل تزيد

وقد عرضت ما ذكرته في توجيه العادة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرأيه في حلها والان لي فيه تأمل فان الظاهر انه لا يجب في الحكم بكون ما يوجد
بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم
يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانهم حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا فالنظر في حل العبارة
ان يقال المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل النقاء اصلا
او حصل لم يكن في جملة عشرة فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تميز لشرائطه فالمعتبر في كونه استحاضة
عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرناه وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى
وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظاهر ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل **قوله** بعد مضي عشرة فصاعدا الخ هذا ابتناء
على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وقد قدمنا في شرح الارشاد واحتمال عدم الاشتراط
لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان
في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فحكم به ويلزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في رواية عمار الساباطي
ما يدل على الاشتراط فيه ايضا وقال الشيخ في الخلاف اما اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر
عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض وعقيب النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في
امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس
فاثبت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص **قوله** او يحصل فيه تميز لشرائطه بقي شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ
باحد الروايات والا كان ما تختاره منها مستثنى ايضا وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كذا في الحاشية في بعض النسخ ولا
يخفى انه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى الاهل والاقران والا فما تراه في ذلك الوقت ايضا مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح
على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايضا ح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية في الحل الذي ذكرنا لكلام الشارح
دون ما ذكره سلطان العلماء ره فتفهم **قوله** في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة في المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضة وهي ما اذا زاد
على العشرة الخ وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايضا فيها ايضا يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه **قوله** اما ان لا تغمس القطنة اجمع
ظاهرا او باطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كلا بدون السيلان متوسطة ومعه كثيرة وبدون الغمس كلا
قليلة وان ثقب القطنة الى ظاهرها اما لم يغمس جميع الظاهر وكلامه في شرح يع اظهر فيه حيث كتب على قول المصنف اما ان لا يثقب الكرسف المراد
ثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا او باطنا فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار
ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظ فمع الثقب كلا متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن
حمل كلامه هيهنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا او باطنا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه وصوله الى الظاهر والباطن وانما يستوعبها
لكن حمل كلامه في شرح يع عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا للتحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظ الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما
ذكره صاحب المدارك ره فتامل **قوله** تتوضأ لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا
غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه ان تعتقب الاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظ انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم
صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ
الدم وجوز الشيخ صلوة ما شائت من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء يقال
بتبعية الخلاف كما ذكره المصنف في الذكرى **قوله** لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدرهم وللكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا
ومع ذلك فينبغي ان لا ينتهى فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في النجس منه مط وان كان بنجاسة لبعضها عن غيره كما صرح به المحقق في يع مع انها ليست
من المدار وادلة عدم جواز الصلوة في النجس مخصوصة بها وكان نظرهم الى نجاستها في نفسها بل الى نجس المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا
وح يخالف ما اوردنا بعد الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في هي وفي بعض الاخبار ايضا الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة
والظ عدم الفرق بين القليلة وغيرها في المعنى في حكم تغييرها ما ظهر منها كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ ره في طويته حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم
ايضا وكانه للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال الوصول لطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسطة غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظ كلام الشارح كما
اشرنا اليه ففي القليلة ربما خرجت الدم وتنجس الخرقة وان لم يسل فحكمه بتغيير الخرقة فيه يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر **قوله** وغسل
ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا كما ذكروا واما مع زيادته عن القدر المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا
من التبعيض لعدما في العفو عما عفي عنه فتامل **قوله** قد علم ما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم
شمول الثوب لهما **قوله** وما تغمسها بغير سيل الخ اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما
سويا بينها وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا وانهما في هذه التسمية المحقق

على ما ذكر في الحالة الاولى الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاولى وما يسيل له يجب ما يجب
الحالتين ويزيد عنهما انها تغتسل ايضا للظهرين تجمع بينهما ثم للعشائين كذلك وتغيير الخرقة فيهما اي في الحالتين اي الوسطى والاخيرة لان الغمس يوجب رطوبتها الاصل حرمة
من القطنة وان لم يسل اليها فتنجس ومع السيلان واضح وفي حكم تغييرها تطهيرها وانما يجب الغسل في هذه الاحوال مع وجود الدم الموجب قبل فعل الصلوة ان كان في وقتها
او ان لم تكن قد اغتسلت له بعد كما يدل عليه خبر الصحاف بناء على اعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له واما النفاس بكسر النون فدم الولادة معها بان يقارن خروج جزء وان كان
منفصلا مما يعد ادميا او مبدأ نشؤ آدمي وان كان مضغة مع اليقين اما العلقة وهي القطعة من الدم الغليظ

ايضا في المعتبر فقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة
ورجحه العلامة ره ايضا في هي وجماعة من محققي المتاخرين وما ذهبوا اليه لا يخ عن قوة والكلام ح في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء بعدها
او لكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما سيجيء والله تع يعلم **قوله** على ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذي
صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظ ان ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال غير
الجنابة من اوجبه كالشيخ ومن تبعه اوجب هيهنا ايضا كما ذكره هيهنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى ره فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم
قوله ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كذا ذكره المص في كرى وس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى المص انه قطع بوجوب
التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بفعلها على الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه
امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل
لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة والمؤمنات من
نسائه بذلك فهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها توقف صحة الصوم على
كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفي في صحة فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكروه من التقديم ثم بعد القول بوجوب الاحوط لها
رعاية خروجها من الخلاف لكن بشرط مراعاة تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف جدا ثم
وفي شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصلوة لان المعتبر منه للصلوة
ما كان بعد الفجر فلكن للصوم كان لجعلهم الاخلال مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك لان دم الاستحاضة حدث في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث
ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولا يجعل الصوم غاية لوجوب غسل
الاستحاضة مع الغمس بدلت عليه لان ما كان غايته منه الفعل يقدم عليه ولا بد من اعتباره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادة للمشقة لا يوجب القضاء
انتهى وبعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكره من الوجوه والعلامة ره في نهـ توقف في ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل للعشائين او الظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال **قوله** ولو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاولى
فانه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغيير الخرقة فلا يختلف بكون الغمس قبل الصبح وبعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليه الغسل ح للصوم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس الشامل للوسطى والكثيرة
يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على توقف الصوم
بل على جميع الاغسال المعهودة لكل صلوتين مع ان الوسطى على القول المشهور ليست كذلك لا غسل عليها في الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف
صومها على الغسل لا وجه له فتامل **قوله** وما يسيل يجب له جميع الخ لا خلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم وانما
الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال
واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكره هيهنا وتبعه عامة المتاخرين وبالغ المحقق ره في المعتبر في انكار هذا القول و
التشنيع على قائله فقال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ ره في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص
بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء وظاهر الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على الاغسال فالظ هو القول الاول الا ان يثبت وجوب
الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار وح فالقول قول المفيد واما المتاخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الشارح في شرح
الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على الترائى مذهب المتاخرين وهو اعلم بما قال والاحوط في القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء
لكل صلوة والله تع يعلم **قوله** تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح في شرح الارشاد و
قال بل ربما كان افضل وفي هي جزم باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر **قوله** وتغيير الخرقة فيهما
الظ انه ايضا اجماعي كتغيير القطنة ولا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر
قوله وانما يجب الغسل في هذه الاحوال الخ اعلم ان هيهنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها ليظهر بعد ذلك حقيقة ما ذكره الشارح ره هيهنا
الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير وقت الصلوة بعد ما فعلت موجبه وقت الصلوة فما حكمه فنقول نقل المص في كرى عن الشيخ انه حكم بان
انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء
وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها
او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاقرب وجوب
ما يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا
يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول
العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه ولما كان الاصحاب بوجوب الغسل فليكن هنا هذا

كلامه فيما نحن فيه تأمل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مط بل في الاوقات المخصوصة والوقت الذي وجد فيه فههنا ليس منها بعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجابه الشيء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا وجوب الوضوء لثبوته في الاستحاضة مط بخلاف الغسل اذ لم يرد الا في مواضع مخصوصة الا ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع ولعموم ايجابه الوضوء يخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة بخروجه بالاجماع فيبقى الباقي ولعدم ظهور قائل بعدم ايجابه لشيء اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاول وعدم ما ينهض دليلا على وجوب غير الوضوء ونحكم بالوضوء حذرا من خرق الاجماع ومن ههنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون بناء على مذهب العلامة كما حكم به المص واستحسنه الشارح في شرح الارشاد وحكم بانه في غاية الوضوح وظاهر الاخبار الواردة في هذا الباب وجوب وظيفة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها لكن صحيحة الصحاف من بينها كما سيجيء ربما يشعر بوجوب الغسل بالسيلان في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب بعد مصلية الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهي مؤيدة لما رجحه **الثانية** انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت الصلوة فهل يستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان تنقلت من حالة الى اخرى ام لا بد في وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظاهر اعتبار في وقت كل صلوة اما اذا انتقلت من القلة الى الكثرة فلصدق الكثرة ح فيثبت حكمها واما في العكس فلان الحالة الثابتة لها ح هي الحالة اللاحقة فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة عنها وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل يدل على بقائها حقيقة انه في الصورة الاخرى وهي الانتقال من الكثرة الى القلة او التوسط على المختار هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شيء مضافا الى الحكم حكم الحالة اللاحقة ام لا فنقول الكلام على نحو ما ذكروا في مسئلة الانقطاع بالكلية انه على راي الشيخ لا يجب عليها لانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وما تاتي به في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما على راي المص فالظاهر انه لا بد لها من غسل للدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم تاتي بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط على المختار في غير الصبح واما فيه فالغسل للصبح يكفي للوظيفتين جميعا وصحيحة الصحاف تشعر بما ذهب اليه المص لان مفهومها الغسل بتحقق الكثرة في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت في وقت المغرب منها الى حالة اخرى ايضا هذا واذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عبارة الشارح ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثرة مط مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده في الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية فالصواب حمله على ثبوت غسل واحد فقط بدل الثلثة كما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين ولا مع غسل اخر لصلوتين اخريين بل بصدق عليه في الوقت الثاني انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطه والقرينة على ان مراده ذلك استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان قبل وقت العشائين ولا دلالة له على ازيد من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوات وحكم بانه لا شاهد له ففيه ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة في وقت الحكم ظاهر الاخبار مما لا خلاف فيه واما ثبوته مع وجود ما قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الثاني لا على القائل فلا ينبغي التعرض على هذا القائل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغي ان يجعله حجة على القائل هذا واما ما نقله في الحاشية عن المص في س وكرى فبيانه انه ره قال في س والاعتبار بكثرته باوقات الصلوة وفي ظ خبر الصحاف وفي كرى نقل ان الصحاف روى عن الصادق عليه السلام فلتغتسل وتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى فحمله الشارح وقبله المحقق الثاني في شرح القواعد وبعده صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يثبت عليها في صورة الانتقال من الكثرة الى القلة سوى وظيفة القليلة فاوردوا عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه على ما فهموه الامر كما ذكروا لكن يمكن حمل كلام المص على ما ذكرنا في المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس انه اذا ثبت احدى الاحوال في وقت صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت الى حالة اخرى وح فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به في س ظ فان ظاهر قوله ع ما لم تطرح الكرسف الخ ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف وان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل وانما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل ح فلا يدل على انتقال الحكم بل هو بيان الحكم كل صورة لو وقعت بدلا عن الاخرى فتدبر والقرينة على ان مراده ره ما ذكرنا ما نقلنا عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه في هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفي الغسل لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مط والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيده ايضا ما ذكرنا انه قال في موضع اخر بعد مسئلة الانقطاع باسطر بل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوات فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظ ان مراده هناك ايضا هو ما اشار اليه ههنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا فتأمل **قوله** اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان العلماء ههنا من قوله فلو اغتسلت بعد الدم لا يجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل ففيه ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثير اذا كان في غير الصبح على المختار فتأمل **قوله** في الحاشية على عدم اعتبارها صريحا

[illegible]

مسه

فان فرض العلم بكونها مبتدئة وثبوت ان كان دمها نفاسا الا انه بعيد او بعد ما بان يخرج الدم بعد مدة جراحة

دعوى الصراحة لا يخلو عن شيء والاولى دعوى الظهور فان قوله ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر فيما ذكره لانه عبر بعدم السيلان فيما بين الظهرين الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست بصريحة على ان النسخ في بينها مختلفة وفي بعضها بضمير التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير المؤنث وح فالظ ايضا حمله على ان المراد ما بين الاوقات وبين المغرب اي الصلوة وعلى هذا فلا يدل على ما ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور فتدبر ثم ان رواية الصحاف لما كانت من المشكلات فلا باس ان ننقلها ههنا بتمامها ونشير الى ما نفهم منها وما فيها من الاشكالات وان خرجنا بذلك عما نسوونا في هذه الحواشي من عادة الاختصار وترك الاطناب مخافة الاسهاب وملالة الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ ولتحتش بكرسف وتصلي فاذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الا بعد ان تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهي من الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله عليه السلام ليس من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما اطلق فيه من الحكم ان المراد بنفي كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او تعميمه بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض بل حكمه ثالث وهو انها تتوضأ له وتحتشي وتصلي مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما رايناه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم بمنزلة التعليل لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اي يقذفه الرحم بالطبع والاستحاضة ليس كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه تعويلا على ما فصل بعد ذلك على التفصيل بين الفرق بين مضي عشرين يوما وعدمه مما لم يظهر وجهه ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التاخر من العادة عشرين يوما مناطا لتبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هذا والشيخ ره في يه عمل بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه قال الحبلى اذا رات الدم في الايام التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحائض فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رأته فان ذلك ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى وقوله ع فلتغتسل ولتحتش الخ اي تغتسل للحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل ما تعمله المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين الذي لم ينقطع فيه الدم وهذا مما يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامة المتاخرين فافهم ثم مفاد ظاهر هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها مع الكرسف اذا حملته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها ح طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها له فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول وان سال الدم بعد الطرح فعليها الغسل في اي وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال وهذا لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة ثم الاصحاب في الاستحاضة فاستدلالهم بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ما ذكروه كما ترى الا ان يقال ان المتوسطة التي ذكروها هي ما تجاوز الدم الكرسف ولم يسل عنه بل مع هاجم الدم مع امساك الكرسف بحيث اذا طرحت الكرسف سال وتحمل الرواية على وجوب الغسل على من كانت بهذه الصفة وان لم تطرح الكرسف بالفعل ويحمل الغسل على الغسل المخصوص الصبح بناء على كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ان يحمل ايضا الغسل على الجنس ويكون المراد في هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلثة كما في الشق الاخير فينطبق على مذهب المحقق ره ومن وافقه من وجوب الاغسال فيما عدا القليلة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل ادعى عليه على ما نقله في كرى الاجماع وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدا فكيف بالاستدلال به والله تع يعلم **مباحث النفاس** فدم الولادة ماخوذ من النفس التي هي الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التي هي الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المرأة على المعلوم والمجهول والولد منفوس والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء والعين والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار ولا ثالث لهما ويجمع ايضا على نفساوات كذا في كرى وشرح الارشاد وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل الا على المعلوم والظ انه نقل الى معنى الدم في اصطلاح الفقهاء واما معناه لغة على ما ذكره الهروي في الغريبين هو ولادة المرأة ثم ادخال الخارج معها في النفاس هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه ولاطلاق النصوص ونقل عن السيد المرتضى ره انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ في الجمل ومما يمكن الاستدلال له به موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفي الامكان قبل الولادة لا معها ايضا الا ترى انه يقال لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم **قوله** فان فرض العلم بكونها مبتدئة نفاسا وزاد في كرى بقولنا اربع من القوابل ولعل الشارح اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع

من القوابل

[illegible]

ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد فلكل نفاس وان اتصلا او تداخل منه منشا انقضائه واحترز بالمتدين عما يخرج قبل الولادة فلا يكون نفاسا بل استحاضة الا
مع امكان كونه حيضا واقله مسماه وهو وجوده في لحظة فيجب الغسل بانقطاعه بعدها ولو لم تره فلا نفاس عندنا واكثره قدر العادة في الحيض

من القوابل بل يكفي العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار بقول اربع من القوابل ايض وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في كرى هو العلم الذي كان يخبر شرعا
وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيده ما ذكرنا انه في س يكتفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع
نساء عدول بانها مبدا الولد فتعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترط الشارح هنا تبعا للذكرى ولعل بناء
ما في س على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى اشتراطه وبناء ما في كرى على ما ربما حصل الاشتباه ايض فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه
اذا اكتفى بشهادة الاربع في العلقة فلتكتف في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام كرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا
في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه بعد فرض
العلم وفيه ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدا نشو آدمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم
يصدق الولادة فالتوقف في محله بل ربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايض للتوقف في صدق الولادة معها ايض الا ان يثبت فيه اجماع فتدبر
قوله ولو تعدد الجزء منفصلا والولد المشهور بين الاصحاب انه مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو
زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة وبه يظهر الخلاف فيما انقضاؤه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالشارح بالاول
وظاهر كلام بعضهم كالعلامة في مه هو الثاني وهو مبني على الغالب من علم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدد
النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع
الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره
في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس في الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه
فهو تنفس الرحم به بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا واما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الشارح بينه وبين تعدد الولد فكان انه
كون المجموع نفاسا واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتاج الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة الى ما خرج مع الجزء الاول استحاضة
وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى جزء آخر ويحتمل ان يكون الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل
فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كلا الا ان يعتبر حينئذ خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي
بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسئلة مما لم يتعرض لها الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكانه
لا منع فيها من تجويز احتمال آخر لم يذكره من تعرض لها قال المص ره في كرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت
الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا آخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع تعددت النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج
من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل المجموع نفاسا واحدا وما خرج بعد العشرة يحتمل فيه ان يكون له نفاس آخر وقوله كالتوامين لعله بقرينة ما سبق منه في
مسئلة التوامين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوامين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مط وذلك لانه قال في مسئلة التوامين ثم
التوامين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حسب ما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل
واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بعدد
الجزء الخارج مط ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوامين يحمل على ظاهره فتد **قوله** عما يخرج
قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة والعامة ايض ويدل عليه ايض مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من
رواية عمار فتذكر **قوله** الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشارح لكن الشيخ في
الخلاف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا بعد الاستبانة هذا ومن
شرائط امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو راي المص واختيار الشارح وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا
فتذكر **قوله** فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة واوجب الغسل بمجرد خروج الولد ومنهم من جعله حدثا اصغر **قوله** واكثره قدر
العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس والمتفق عليه بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق كما نقله الشيخ في ط ويه ومنهم من فصل وحكم
بان المعتادة ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد
ابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في يب انه قال الشيخ واكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم
النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت
الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك فعلى هذا فيه
رجوع المفيد من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار الى اخره كلام الشيخ
الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر بحسب السياق ويرشد اليه كلام المص في كرى حيث نقل هذه العبارة عن
الشيخ في يب وتبعه الشارح في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي
بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات
النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس فتفعل ما رسمنا في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب ع في لف

الى ان

الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تصبر ثمانية عشر يوما والظ ان ذكره المبتدئة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مط
فيشمل المضطربة ايض ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتاب المتمسك ايامها عند آل الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة
ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم
برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل
المستحاضة وصحيحة زرارة ايض قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت
واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم
يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في يب عند نقلها اولا الا انه
بعده بقليل الحقها ونسبها الى ابي جعفر عليه السلم وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي
كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد
ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في
يب قوله ع تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات تقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر بقية عشرة ايام وحسنة
فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل
المستحاضة ورواية اخرى ايض قريبة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما ع وموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التي
كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية مالك بن اعين قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشيها زوجها وهي في نفاسها
من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها
ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قد
ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين في ق قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها
فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه
فقال قد امر بذا رسول الله صلى الله عليه وآله قال فانقطع الدم عن المرأة ورات الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورات
الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في يب في عداد تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن موسى ع
عن امرأة نفست وبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة
وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب بيان حال مطلق المستحاضة من اول
الامر من غير التفات الى خصوص ما سئله السائل ح يكون دالا على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في
خصوص ما سئله السائل انه ان كان الدم الذي رات اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مط وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن
الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقدم
التمييز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المش من تقديم العادة فعلى تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة في ايام العادة و
تعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشرة سبع عشرة
ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول
الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايض بسند فيه موثق وحسن عن محمد بن مسلم
عنه ع وقال في الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة
ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في كرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي
هذا الخبر وان ايام نفاسها مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل الينا
عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ينقلها او لا يخرج عن بعد والظ انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فيه وظن انه نقلها وقد ورد روايات
اخرى بقعودها اربعين او ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوما الى خمسين
وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام انها تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت
وصلت ان شاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من ادامها فان لم
تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما ورد في هذا الباب ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها اقوى متين لظاهر الاخبار
واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص اقتصارا في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولان ظاهر الحكم
بالرجوع الى العادة لان ايام النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة ويمكن ان يؤيد بقعود النفساء بقدر حيضها مط سواء كان تحيضها بالعادة او

بالرجوع

بالرجوع الى الاهل والاقران او بالروايات فانه قد حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا ايامها وايام حيضها او وقتها او اقرانها في الروايات
الاخرى لا يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قائل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما اختاره في المختلف عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار
الاولة بحملها على غير المعتادة واما القول بالعشرة مطلقا وهو ضعيف لمنافاتها للاخبار المستفيضة وفي التهذيب ان ادعى عليه الاجماع حيث
قال بعد ما نقلنا عنه من قوله لوضوحها عندك المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرءة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا
طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت المرءة الدم من النفاس وما زاد على ذلك
مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر
خرج على سبب للتقية لكن قال بعد ذلك متصلا به ويدل ايضا على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام ما رواه روايات زرارة
يونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي نقلناها وظاهر انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مطلقا لصراحتها في رجوع المعتادة الى
عادتها فالظ ان حكمه بكون اقصى عشرة باعتبار ان اقصى عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة لان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مطلقا
وعلى هذا يجب حمل ما نقله من الاجماع ايضا على ما يوافق ما ذكره الا ان يقال ان الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار
لكن الظ حينئذ القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر بالتامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في ان اقصى
مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد غير ظاهر وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظ كما يشهد به سياق كلامه انها هي الاخبار
التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لا يراد ما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلنا ما
منها وبما نقلنا اظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا من الروايات على نصه وكذا القول بالاحد والعشرين فان متمسكه هو
روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا ورواية التسعة عشر ايضا تصلح حجة له مع الاستظهار يومين وفي المعتبر بعد ما
نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي
عقيل فانه متروك والرواية نادرة وبما نقلنا ايضا ظهر ضعف القولين لمنافاتها للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر
او السبعة عشر او التسعة عشر على غير المعتادة مخيرا بينها او لجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى الثمانية عشر او اخيها وعلى هذا لا يجب تاويل قوله
في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار
الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى على ما اذا كان بصفة الحيض الى التسعة عشر او الثمانية عشر او
غيرها مما ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك ويجمع بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في صفة دم
الحيض والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف لترتيب عليه احكامه وبما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط
الى ثلثين يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ويعقب ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن مسلم اذا انقطع عنها الدم قال ويؤيده ايضا وجود
الدم فوق العشرة على ما رأيناه في كل من رايناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف عمل المستحاضة كل يوم الى زمان الانقطاع
ولا يخفى بعده وضعف ما ذكره من وجوه التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين وما فوقه فلا يظهر قائل بها من الاصحاب فلتحمل على التقية لو وافقت
مذاهب العامة كما قال الفقيه والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها الا اهل
الخلاف انتهى واما حمل روايات الثمانية عشر واخيها ايضا على التقية كما احتمله في يب فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قائل بها من العامة ايضا فان
المعروف من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق واحد الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك
وعطاء والشعبي وابي ثور وداود واحد الروايتين عن احمد ونقل ايضا انه قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما
الا ان يوجه الحمل على التقية فيها بانهم ع لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايضا بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر
لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايضا فيمكن التمسك به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الانكار بمستند له معلوم عندهم
لو بقوا انهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمعوا من احد الحكم ايضا بخلاف ما لو قال لما زاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه
ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء المذكور وقد اجاب ايضا في يب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة لحديث
اسماء بان قوله ع ان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثماني عشرة بالاغتسال وانما كان فيه حجة
لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في الخبر ويؤيده ما رواه بمرفوعة علي بن ابراهيم عن ابيه قال سئلت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني
كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثماني عشرة يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشرة يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله
انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء سئلت رسول الله صلى الله عليه واله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سئلته
قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وبروايتين اخريين ايضا احدهما صحيحة والاخرى بسنده موثق حسن مدلاهما على ان سؤال
اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه لكن حمل رواية محمد بن مسلم عليه بعيد جدا
فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر في انه بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعد ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين ثم

بعد حمل

على تقدير تجاوز العشرة والا فالجميع نفاس وان تجاوزها كالحيض فان لم يكن لها عادة فالعشرة اكثره على المش وانما يحكم بنفاسها في ايام العادة وفي مجموع العشرة مع وجوده
فيهما او في طرفيهما اما لو رأته في احد الطرفين خاصة وغيره او في الوسط فلا نفاس لها في الخالي عنه متقدما ومتاخرا بل في وقت الدم او الدمين وما بينهما فلو رأت
اوله لحظة واخر السبعة المعتادة فالجميع نفاس ولو رأت اخرها خاصة فهو النفاس ومثله مبدأ المبتدأة والمضطربة في العشرة بل المعتادة على تقدير انقطاعه عليها ولو تجاوز
فاوحد منه في العادة وما قبلها الى قدر زمان الرؤية نفاس خاصة كما لو رأت رابع الولادة مثلا وتابعها العادة وما استمر الى ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة
خاصة ولو رأته في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو رأته من ولد السابع وتجاوز العشرة سواء كان بعد انقطاعه ام لا فالعادة خاصة نفاس ولو رأته ولا ربعد العادة

بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يقال انه ع لم يحكم له بالقعود ثماني عشرة بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كك وقوله عليه السلم
ولا باس ان تستظهر الخ لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني عشرة بل بعد ما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك
للتقية والله تع يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المص في يه والنصوص على ما نقلنا خالية عن التقييد صريحا لكن يمكن
استفادته منها فان المستفاد منها كون حكم النفاس حكم الحيض كما صرح به في الصحيحة الثانية لزرارة بقوله قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء وفي
الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز العادة فليكن النفاس ايضا كك فتدبر قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة
وكذا فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فمعتادة السبعة اذا رأت في مجموع التسعة او في طرفيها فالجميع نفاس اما لو رأت في التاسع خاصة
او فيه وفي يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين الدمين فافهم قوله وحكمها كالحائض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب قال
في المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر للخلاف في اكثره بخلاف الحيض قوله لسبق دلالة النفاس بالحمل
اي دلالة النفاس على البلوغ مسبوق بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره العلامة في يه وتبعه عليه في كري وفيه نظر لان دلالة الحمل
عليه لا يمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا
يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى وفيه تامل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة البلوغ من الحمل
قبله فدلالته لا تفيد اصلا بخلاف الحيض اذ قد لا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظاهر قوله وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس كذا
لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل لا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى ان يكون احيانا فرض انقضائه بالنفاس ايضا
كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق ورأت قرئين في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيحسب النفاس بعدهما قرءا اخر و
تنقضي العدة بظهورها او انقطاعه على القولين في الاقراء فح انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل
ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح به في القواعد فاذا علم انتفاؤه منه كان مضى من وطئه ازيد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل
في انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها رأت قرئين بعد الطلاق ثم حملت من زنا فيحسب النفاس حينئذ قرءا اخر وتنقضي العدة به وكذا لو كان حملها في
هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتاخر الدم عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في الصورة الاولى فلو كان الحمل
من الشبهة فانه يحتسب القرءان في زمن الحمل من العدة لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطؤها متقدما على الطلاق او متاخرا عنه وانما يجب
ابتداء عدة الطلاق وتتمتها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له كما فهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد بالغالب ففيه تكلف اذ
الظ من انقضاء العدة بالنفاس ما دوا الذي يعلم من التقييد بالغالب هو ان تتم العدة به لا ان يحتسب من العدة كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين
فتدبر قوله ورجوع الحائض لعادتها الخ بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه قال في شرح الارشاد الا
على رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل
ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها
او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وكذا لا ترجع الى عادة نسائها في الحيض الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد
ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها ان رجعت في الحيض اليها بناء على ظاهر بعض الروايات فتذكر قوله ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل
الطهر بين النفاسين واما بينه وبين الحيض فالمش اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله ويجب الوضوء مع غسلين اتفق
الاصحاب كما نقله في يب هي على عدم وجوب الوضوء في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايضا واما سائر الاغسال الواجبة والمندوبة غير غسل
الميت لانه سنفصل القول فيه عليحدة ان شاء الله تعالى فالمش بينهم وجوبه فيها وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه في شيء منها ونقل ذلك عن ابن
الجنيد ايضا وقواه جمع من محققي المتاخرين وكلامهم دائر بين وجوبه لتحقق غاية الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة والطواف ومفهوم
بعض ادلتهم هو الثاني والمص في كري احتمل الوجهين وظ كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على الاول يجب حمل الوجوب في
الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي احتج الاولون بعموم الاية الشريفة فانه شامل لمن اغتسل وغيره وخرج منه من اغتسل للجنابة بالنص والاجماع فيبقى
غيره الباقي تحت العموم ومثله القول في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى انه يقتضي حمل كلامهم
على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه وبصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير
ايضا عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله عليه السلم قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي المنتهى عد هذه الرواية من الحسن ولا وجه له واما ما
اورده صاحب المدارك على المخالف من ان الموجود في يب رواية ابن ابي عمير بطريقين احدهما عن رجل والاخرى عن حماد بن عثمان او غيره فهي
بالحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدهما روايتين ولا جعل الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لاختلاف المتن ايضا نعم ربما كان فيهما احتمال ان تكون
واحدة ويكون الاختلاف من تعبير احد الراويين لكن مجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ اوردهما روايتين فتدبر ورواية علي بن يقطين
عن ابي الحسن الاول عليه السلم قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة وكذا بعده عملا
بالاستصحاب وهذا ايضا مثل الدليل الاول يقتضي الوجه الاخير ويمكن الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا ليست من ادوات
العموم ولو سلم فليخصص بما سننقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايضا واما الروايتان

عن ابن ابي

منقدما عليه او متاخرا او يستحب قبله و تخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقا على اصح القولين

عن ابن ابي عمير فيمنع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملها على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الرواية الاولى لا يمكن حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم الوضوء و تاخيره ولو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما ستنقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا تفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يقال قد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ و يغتسل هذا مما قال الله عز و جل ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا اقل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرتم من حمل الروايات على الاستحباب مع تعارض روايتي ابن ابي عمير تنفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضا ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم ينقل عن الا الشيخ في التهذيب لكان هاتين الروايتين وانه يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع ايضا بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روى انه ليس شيء من الغسل فيه وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء ثم اعلم ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله اكد من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان الوضوء في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل انما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص و حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت اخر وحال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق و يستدرك اخذ الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هناك ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة بها الا لتحقق غاية الاغسال وعدم تماميتها بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء وظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظاهر حصول الامتثال بمجرد الغسل الا ان يقال ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة وخصوصا اذا وقعت خارج الوقت و يؤيده ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء ان شاء الله تعالى حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضا وروي اي وضوء اطهر من الغسل بجعل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخفى عن بعد بل ابعد مما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة فيه فهذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره ايضا كما ستنقله وابعد منه جعله للعهد الذهني وجعل تحققه في ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل الصلوة مثلا وانت خبير بما باء لفظ يجزي عنه وكذا التعليل فتدبر وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال بغسل الجنابة والتسوية بينهما في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعا ورواية ابرهيم بن محمد بن عبد الرحمن الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة ولا يجري فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء فيجري فيه ايضا التأويل المذكور ولا يخفى بعده فتدبر ورواية حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك اتجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل وقد مضى ما يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا ويقاد الجواب حمل الشيخ في التهذيب الروايات الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويشهد لهذا القول ايضا ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وما في معناها وما ورد ايضا من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها و يؤيده ايضا ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة القول الثاني وظهور لكن الشهرة مع القول الاول بل قال في الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** منقدما عليه او متاخرا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل الحائض مثل كيفية غسل الجنابة ويزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل الزيادة على غسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها ان تجرده الصلوة

كالتسبيح

اذا تم بعد الانقطاع واما غسل المس للميت الادمي النجس فبعد البرد وقبل التطهير بتمام الغسل فلا غسل بمسه قبل البرد وبعد الموت وفي وجوب غسل العضو اللامس هو لا نجاسته اذا ذلك

كالتسبيح للجنب سواء تقدمت الوضوء او تاخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بلا خلاف انتهى وظاهره انه لا فرق في هذا المعنى بين غسل الحائض والجنب وسائر الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه انفا ولقوله في موضع اخر فاما سائر الاغسال فيجب تقديم الطهارة عليها وقال في بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه الغسل والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب في كلامه في التهذيب ايضا عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هنا ولا ريب في كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فللرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فللموثقة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة انما قائلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ في التهذيب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة وقال لان من المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب بل الذي ثبت عليه سنة النبي صلى الله عليه وآله فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظاهر ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا وعلى ما يعمه يجري ما ذكره من الوجه الثاني لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد في قبله فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان يخص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي سنده مع ارساله انه لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا واما اذا توضأ ندبا واستحبابا فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بما اذ في الرواية ذكر البعدية والحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التاويل فيهما الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره وانما يجب التاويل في القبل فتدبر والاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله قبل الغسل خبر المبتدأ وبعده بدعة كلاما مستانفا فيطابق الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان للصلوة فلا معنى لوجوب تقديمه على الغسل الا اذا وجه ظاهر الوجوب تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت والله يعلم **قوله** وتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقا اي سواء تقدم او تاخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان تنوي فيه الرفع في الحالتين وعين فيها نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال والظاهر ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد واعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فيه هنا الحدث ولعله لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر فيحتمل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشتركان في رفع الحدثين ولا يرتفع شيء منها الا بهما احتمالات والظاهر على ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخيرين كما يظهر بالتامل وفي شرح عد بنى الكلام على الاحتمال الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الاول وقد ذكر ما اورده من الاحتمالين ونقل عن كرى انه استبعد لاحتمال الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك ان لا تحقق الحدثين وذكر ما اورده والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجب للكبرى وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطئ للحائض قبل الغسل على القول بحرمة الوطئ قبله ولعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء لا بد في رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مطلقا حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اي بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعل مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتدبر ثم على الاحتمالات ضعف ما ذكره ابن ادريس ظاهر اما على الثاني فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوي به رفع حدثه فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها في كل منهما نية الرفع في الجملة بمعنى الرفع بالكلية لعل صحته في شيء منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر منهما ولو نوى الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ لا استباحة التامة لا تحصل الا بهما او تنوي في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير فتخصيص الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن **قوله** اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما في المستحاضة او الحائض والنفساء اذا استمر بها الدم وحكم عليهما بالاستحاضة فلا ينوي الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر **قوله** وقبل التطهير ولو كان كافرا لا يقبل التطهير احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في من يقبل التطهير فيجعل الاقرب وجوبه لان الكافر في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت لا يعلم منه ذلك الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله اقرب قريب كما اختاره المصنف في كرى للاخبار العامة بوجوب

الغسل

خلافا للمصنّف وكذا لا غسل بمسّه بعد الغسل وفي وجوبه بمسّ عضو كمل غسله قولان اختار المصنّف

الغسل بمسّ الميت بعدما برد ومسّ كالآن وفيه تقدير وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبلية فيما لا تطهير فيه ايضا اذ لا ريب في وجوب الغسل بمسّ الميت المسلم وان لم يقع بعده تطهيره فلعل المراد بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهّر وكان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهّر مطلقا ولو لم يكن الثاني اظهر فلا اقل من المساوات على انه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القول انما خرج فيما هو الشائع بين المسلمين من كون الميت الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد مما اشتهر كلام الاصحاب لم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقّع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان تمسّه بعد الغسل وان مسّ الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه وينبغي حمل الرواية الاولى ايضا على ان يغتسل الغسل لحرمه الاحتراز عمّا اذا وقع بعد الغسل موافقا لها بين العبارتين ثم على ما اخترناه لا فرق في وجوب الغسل بمسّ الكافر بين مسّه قبل الغسل وبعده كما صرّح به في الذكرى لان غسله لا يفيد طهارة والظ من الغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة فتامل قوله بتمام الغسل اي تمام الاغسال الثلثة اذ الظ من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك لا تمام غسل الاعضاء جميعا لما سيشير اليه من بيان حكمه وبالتقييد بالغسل كانه اشارة الى انه لا يكفي التطهير بالتيمّم في سقوط غسل المسّ كما صرّح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل في الاخبار والتيمم ليس غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه وظ المصنّف حيث اطلق التطهير الاكتفاء به قوله وفي وجوب غسل العضو اللامس ايضا في صورة المسّ قبل البرد قولان لا يوجد لها ذلك واستدل له في شرح الارشاد بحسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ورواية ابرهيم بن ميمون قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانهما يدلان على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد ويدلان ايضا على ان نجاسة الميت تتعدى مع الرطوبة واليبوسة للحكم بها من غير استفصال وانجبرانه تعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال مسّ الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحمل عند موته على قبل الموت بحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا وكذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد حملا منه على ما قبله في الغسل ويمكن تاييد ذلك بمكاتبة صفار المتقدمة ايضا فان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عند وجوب الغسل لينطبق الجواب على السؤال الا ان يناقش بان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضم ويتضمن بعوده ليلا تخر الشارح فافهم واما الاحتجاج بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض بقوله عليه السلام في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس زكي وارتكاب التخصيص فيها كانه ليس باولى من حملهما على ما اذا كان مع الرطوبة بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبرائة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخ من شيء فان الظ في الرواية الاولى ما اصاب من الثوب وفي الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلا بد من تقدير اي ما اصاب الثوب او ثوبك حتى يدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يحمل الثوب وكذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي علقه من اثره من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة له على ما ذكره اذ مع اليبوسة لا يعلق الثوب شيء منه ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسة فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابته بنجاسة الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمصنّف فانه حكم في الذكرى بان الاقرب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته واصالة البرائة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل لمسّ النجس وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى سقوط غسل اليد قال ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع عليه والفاضل اوجب غسل يده بمسّه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بعد النجاسة ووجوب الغسل غير ظاهره اذ لا دليل على تلازم وجوب الغسل للنجاسة ايضا بل ينتقض ذلك بوجوب غسل العضو بدون النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا يهم اذ يكفيه دعوى الاستلزام الاول ايضا بعد جزمه اولا بالتلازم المذكور قوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض كما ترى ولعل مراده انه ان كان وجوب غسل الميت ان كان لاجل نجاسته فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة قبل البرد ولما لم يجب الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل اليد قبل البرد اذ ح لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح يندفع التدافع بين الكلامين لكن لا يبقى انه يجوز ان يكون وجوب الغسل المخصوص بنجاسته بعد البرد لا مطلقا او يكون بعد البرد تعبدا محضا لا لاجل نجاسته فلا ينافي نجاسته قبله ايضا والظ الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البرائة وعدم القطع بنجاسته قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره اخرا من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز بقاء قدر من الحيوة مما بقي من الحرارة ففيه انه مخالف لظ الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسّه بحرارته فلا ولكن اذا مسّه بعدما يبرد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبّله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمسّ الميت بعدما يموت ومن مسّه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد وهذه الرواية ايضا لا تخ عن تاييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية السابقة وصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسّه وهو سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل و حريز بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل قال وان مسّه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسّه فليغتسل قلت

ادخله

وكذا لا غسل بمسّه بعد الغسل وفي وجوبه بمسّ عضو كمل غسله قولان اختار المصنّف رحمه الله عدمه وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم والمبان منه من حيّ والعظم المجرّد عند المصنّف استنادا الى دوران الغسل معه وجودا وعدما وهو ضعيف ويجب فيه اي في غسل المسّ الوضوء قبله او بعده

ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمسّ الثياب ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبّل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسّه وقبّله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسّه بعد الغسل ويقبّله وفي الذكرى وشرح القواعد وشرح الارشاد نقل هذه الرواية وفيها بدل وهو حار قبل ان يغسل ولذا قال في شرح الارشاد وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز تقبيله قبله ايضا وكانه سهو فانه في يب على ما نقلنا قوله وكذا لا غسل بمسّه بعد الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايضا كما سبق بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مسّ ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ ره وكذا مفهوم انما يمسّ الثياب في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم قوله اختار المصنّف عدمه قال في الذكرى ولو مسّ ما تم غسله منه فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن اجزائه امكن الوجوب لانه يصدق عليه انه ميت لم يغسل اما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب فلا اشكال في عدم الوجوب انتهى وكان في نسبة اختيار العدم الى المصنّف ايماء الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان كانت عينية بدليل التعدي ليست عينية محضة بقرينة وجوب الغسل العضو لتوقف زوالها على الغسل على الترتيب غير الارتماس بلا خلاف وبالنية على ما هو المشهور وادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل بمسّه ايضا ليس لمجرد نجاسة العينية اذ لو كان كذلك لما وجب بمسّ العضو ولما تعدت النجاسة من العضو الملاقي للغير كما هو شان سائر النجاسات العينية ولما وجب الغسل بمسّ العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المصنّف قائل بوجوبه كما سيجيء عن قريب وايضا لما وجب الغسل بالمسّ بغير رطوبة كما هو المعهود من النجاسات العينية فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسّه الا اذا كان بعد الغسل والظ منه الغسل بتمامه لا تمام غسل العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كلا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة العينية فتامل قوله وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمسّ قطعة فيها عظم سواء ابينت من ميت او حيّ مما ذكره الشيخ في كتبه واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة والاحتياط ويدل عليه صحيحة ايوب بن نوح على ما في يب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسّه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسّه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال في شرح الارشاد وهذه الرواية تدل باطلاقها على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى ولا يبعد ان يدعى ظهورها في المبانة من الحي وقال المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ في الاجماع لم يثبت على انا ما بينا ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل في كتاب المصباح والشرح وذكر انه سنة فكيف يدعى الاجماع في هذه فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعمل بها قليل اي العمل بالرواية المقطوعة او بخصوص هذه الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر عنده لا ظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره وايضا لو كان كل ما حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيّد ره هو ظ ثم ما ذكره من التوقف وان كان لا يخ عن وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بالاجماع الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايضا ان يكون مراده وجوب الاجماع من القائلين بوجوب غسل المسّ فيرجع في الجملة الى ان بوجه في القطعة ايضا للاجماع المركب واما ما ذكره المصنّف في الذكرى من ان هذه القطعة يجب قطعا الوجوب غسلها كاملة وهي بعض من جملة يجب الغسل بمسّها وخصوصا في الميت فكل دليل دلّ على وجوب الغسل بمسّ الميت فهو دالّ عليها ولان الغسل يجب بمسّها متصلة فلا الذي اخرجها عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مسّ جميع الميت ممزّقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمسّ الميت والمتبادر منه هو الجملة ولا دليل على كون حكم ابعاضها حكمها وهذا هو الفارق بين صورتي الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما لو تمّا لدلا على وجوب الغسل بمسّ القطعة غير ذات العظم ايضا ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا دليل عليه سوى مجرد استبعاد ثم لا يمكن اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسّف كما لا يخفى على المتامل فتامل وذكر الشارح في شرح الارشاد ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكل ما دلّ على حكم الميت دلّ عليها وقد ظهر ضعفه ايضا بما اشرنا اليه فان المتبادر من الميت الوارد في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم عنه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه ايضا لو تم لجرى في غير ذات العظم ايضا فتدبر قوله والمبان منه اي من المشتمل على العظم والظرف حال او صفة وقوله من الحي صلة للابانة اي وكذا الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي قوله والعظم المجرد عند المصنّف سواء كان متصلا او منفصلا كما صرح به في الذكرى قوله وهو ضعيف لان كل مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة فلا ينجس بالموت فلا يبعد عدم نجاسته وهذا انما يتوجه لو قلنا ان غسل المسّ لنجاسة الممسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة حكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المعلوم ان ما لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت نجاسة عينية واما الحكمية فلا وايجاب المصنّف في الذكرى تيممه طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال اي بما عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسّه فتوجه الاشكال ولا يخفى انه اذا كانت نجاسته عرضية باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايضا بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك ويتوجه ايضا الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسّه ثم دفع الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وفيه ان ظ ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة ما لا

كغيره من اغسال الحي من الجنابة وغيرها في قوله فيه للمصاحبة كقوله تعالى ادخلوا في امم خرج على قومه في زينته ان عاد ضميره الى الغسل وان عاد الى المس فسببية القول

في احكام الاموات وهي خمسة الاول الاحتضار

تحله الحيوة بالموت وكذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح ولذا لتعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس به ومن الظاهر بقرينة المقام ان المراد بالصوف وغيره مما تضمنه السؤال ما كان من الميتة الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصالة والا لامر بغسله لو قلنا بالنجاسة التبعية على انه لا يمكن ذلك في بعضه كاللبن فلا فائدة فيه لنفي نجاسته اصالة اصلا وان اراد ان عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة في خصوص الانسان غير معلوم فيمكن القول فيه بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المساعدة عليه انه اذا لم يكن شمول الادلة للانسان ظاهرا فيمكن القول بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال ان حدوث التبعية باعتبار التبعية في الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة بالتبعية فالمراد انه يمكن القول بالنجاسة العينية في العظم في خصوص الانسان اذا عرض له الموت بتبعية سائر الاجزاء لعدم شمول الروايات له وكذا عدم ظهور تناول الاجماع له هذا ولا يخفى ان ما ذكره من امكان القول بالنجاسة لو صح انما يصح في العظم حين الاتصال او الانفصال اذا كان بعد الموت واما في العظم المجرد المنفصل عن الحي بدون مصاحبة لشيء من لحم وغيره فالحكم بنجاسته من دون عروض موت له ولو بالتبع تعسف جدا ثم ذكر في كرى بعد حكم العظم اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل فيهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما في جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس حالة الانفصال والحاقهما بالشعر والظفر مع حكمه بدوران الغسل مع العظم وعبارته لا يخلو عن اشكال لان السن ايضا من العظام كما صرح به الشيخ الرئيس في غير موضع من القانون فيجب ان يكون حكمهما حكم العظم الا ان يقال المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الاسنان لكن مع ذلك القطع بما ذكره على مذهبه لا يخلو عن اشكال فالاولى ما في شرح الارشاد حيث قال بعد ما نقله من المص من حكم العظم المجرد وحكمه بضعفه هذا في غير السن والضرس اما فيهما فالقول بالوجوب اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتصال فيمكن المساواة والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف ولم يحكم برفع الاشكال بالكلية ولعل وجه الاضعفية هو ما اشرنا اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب وان صدق الملحق الوجوب تمسكا بما دل على وجوب الغسل بمس الميتة اذ قد عرفت انه لا عبرة بنجاسة الممسوس فالمصداق المس بمس شعره لانه لا يعد عرفا من جملة اجزائه لكن قد حكموا في بحث ما لا تحله الحيوة من نجس العين بان من اجزائه عرفا وان الحكم على الكلب والخنزير بالنجاسة يشمل الشعر وقد صرح العلامة في هي بصدق مس الميتة بمس صوفها المتصل بها او الشعر او الوبر وعلى هذا فلا يبعد صدق مس الميت بمس شعره ايضا لكن عبارة كرى تشعر بالقطع بعدم الوجوب في الشعر والظفر ايضا وفيه تامل كما ظهر مما قررناه وقد ظهر بما فصلنا ان ضعف ما ذكره المص من حكم العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال فهو قوي جدا الا لما ذكره من الدوران لضعفه بل اشرنا اليه من شرط ان الظاهر صدق مس الميت بمس عظمه وان كان مجردا فتامل وقال الشارح ره في شرح الارشاد واعلم ان كل ما حكم فيه بوجوب الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الاول خاصة وجب غسل اللامس خاصة وان كان لانتفاء الثاني خاصة فلا غسل ولا غسل مع اليبوسة وكذا ان كان لانتفاء الامرين معا هذا كله في غير العظم المجرد كالشعر والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه وهو في السن اقوى ويمكن جريان الاشكال في الظفر ايضا لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس والملموس انتهى ولا يخفى انه لو لم يكن اجماع على ما ذكره فالظاهر التعويل على ما ذكرنا من رعاية صدق مس الميت وعدمه سواء كان في جزء اللامس والملموس ثم قوله ولا غسل مع اليبوسة يفهم منه وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له لانه اذا كان الجزء الملموس مما لا تحله الحيوة كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس مع الرطوبة ايضا الا ان تفرض رطوبة اتصلت ببدن الميت وتنجست فيجب غسل اللامس لذلك واما قوله وهو في السن اقوى فبنا في بظاهره ما نقلناه من كرى في شرح الارشاد اذ الاشكال الذي اشار اليه هو ما نقله عن كرى من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد وقد ظهر بما نقلنا ان هذا الاشكال في السن والضرس اضعف مع الانفصال لحكمه فيهما بالوجهين من غير ترجيح مع توجيه الوجوب في العظم ومع الانفصال لا اشكال فيهما اصلا كما نقلنا عن كرى او اضعف من الاشكال في العظم على ما نقلنا من شرح الارشاد فكيف صار الاشكال هيهنا في السن اقوى والجواب ان الحكم بعدم الاشكال وضعفه هناك مع الانفصال وقوة الاشكال هاهنا مع الاتصال فلا منافاة بينهما ولعل وجه قوة الاشكال مع الاتصال في الاسنان باعتبار ان كونها مما لا تحله الحيوة غير ظاهر فان الشيخ الرئيس صرح في القانون في بحث امراض الاسنان بان الاسنان من جملة العظام التي لها حس وقال ايضا في بحث تشريح الاسنان وكذا في موضع اخر ليس لشيء من العظام حس البتة الا للاسنان فان جالينوس قال بل التجربة تشهد ان لها حسا اعين به بقوة تاتيها من الدماغ ليميز ايضا بين الحار والبارد وعلى هذا فلا ريب في قوة الاشكال فيها مع الانفصال ايضا اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحيوة بل لا عبار عندهم بالعظم ولذا لم يحكموا بوجوب الغسل بمس قطعة من اللحم لم يكن فيها عظم مع حلول الحيوة في اللحم قطعا واذا كان دخول الاسنان في العظم غير ظ كما اشرنا اليه فالاشكال فيها باعتبار الدوران مع ما اعتبره المص اضعف فتدبر **قوله** كغيره من اغسال الحي وقد سبق تفصيل القول فيه في بحث وجوب الوضوء مع غسل الحائض واختيها فارجع اليه **قوله** وفي قوله فيه للمصاحبة الاشكل في معنى الظرفية وذكر بعض الائمة رضي انها ام من التحقيقية والتقديرية ثم ذكر بعض الامثلة التي يظن انها فيها بمعنى اخر كمعنى مع او على او الباء او الى او للسببية وجعل الاولى ابقاءها بها على اصلها وتصدى لتصحيح الظرفية فيها وانت خبير بانه يمكن تصحيح الظرفية

فلك اللبن بكونه في ضرع الشاة بعد ما مات لا بأس به

وهو السوق اماتنا الله عليه وثبتنا بالقول الثابت لديه سمي به لحضور الموت او الملائكة الموكلين به واخوانه واهله عنده ويجب كفاية توجيهه اي المحتضر المدلول عليه بالمصدر الى القبلة في المشهور بان يجعل على ظهره ويجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس لاستقبل ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير ولا يختص الوجوب بوليه بل بمن علم باحتضاره وان تاكد فيه وفي الحاضرين ويستحب نقله الى مصلاه وهو ما كان اعده للصلوة فيه او عليه ان تعسر عليه الموت واشتد به النزع

ههنا ايضا بان يقال ان الوضوء لما كان من متممات الغسل صح على راي من جعله شرطا لتحقق غاية الغسل فكانه من اجزائه ومستقر فيها استقرار الجزء في الكل وكذا في الاية اي ادخلوا في جملة امم داخلين فيهم وخرج مجاطا بزينته متمكنا فيها وكذا الوضع الى المس فان المس لما كان سببا للغسل فهو متضمن له تضمن الظرف للمظروف وكذا في قوله في النفس المؤمنة مائة من الابل اي كملها فان السبب الذي هو القتل متضمن للدية تضمن الظرف للمظروف فتامل **قوله** وهو السوق اي الشروع في نزع الروح على ما في القاموس **قوله** وثبتنا بالقول الثابت اي بسببه من حيث هو او بعوضه ومعناه يوم تبلى السرائر ومصاحباته والمراد به كلمة الايمان الثابت بالحجة والبرهان والمتمكن الراسخ في القلب او الثابت عند الله المكتوب في الحسنات وعلى الاخير يكون الضمير في لديه راجعا الى الله تعالى لا الى الاحتضار وهو اقتباس من قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في الحيوة الدنيا فلا يزلون ولا يضلون بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اي في القبر عند السؤال فلا يتلعثمون اذا سئلوا عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطلقا فيما يحبون ويرضون ولعله يمكن استنباط كل من الوجهين مما روي في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل فاذا دخل الى من كان نسولنا المذكور سابقا فيره يجران اشعارهما ويخدان الارض بانيابهما اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك من نبيك فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه واله فيقولان له ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله سبحانه يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ثم يفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله لا باعمالنا بما انتجه في عدله انه رؤف رحيم يغفر الذنوب جميعا وروي في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام ان الشيطان ليأتي الرجل من اوليائنا عند موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت في الاخرة ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا والله تعالى يعلم **قوله** او اخوانه ولعله لاستحسان عقله عنده كما ورد في الخبر **قوله** الى القبلة في المشهور ذكره المفيد سلار وجمع ممن تاخر عنهما واستدلوا عليه بحسنة سليمان بن خالد لا باس بعفر له موضع المغتسل با بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة ورواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ يستقبل ورواية ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام في توجيه القبلة الميت قال يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات وردت في توجيه الميت وشمولها الحالة الاحتضار غير ظ نعم روى الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وهذه الرواية رواها مرسلا في المعتبر ايضا الى قوله اقبلت عليه الملائكة وظ سياقها انها عامية وكيفما كان فهي لضعفها لا تصلح دليلا على الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في ف وابن ادريس على استحبابه واختاره المحقق في المعتبر لضعف سند كل واحد من الروايات وان كان ضعيفا او عاميا واعرض الشيخ في المبسوط وهو اظهر لان الاستحباب كما يكفي فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب في ما نقل من الرواية وان كان ضعيفا او عاميا واعرض الشيخ عن الفكر في شرح الارشاد على المحقق بسلامة رواية سليمان دلالة وسندا وقد عرفت ما فيه لا لانها من الفصول لكن ليس نظر المحقق اليها اذ لم يتعرض للفكر في دلالة اخبارنا بل حكم بضعف اسنادها ولعله اراد بالضعيف عدم الصحة فرواية سليمان ايضا ليست بصحيحة لوجود ابرهيم بن هاشم وان كانت حسنة لا يخلو عن اعتبار على ان في سليمن بن خالد ايضا كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد وقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر عليه السلام غيره ان نقلوا توبته ايضا وانه رضي ابو عبد الله عنه بعد سخطه وتوجع لموته ولم يوثقه الشيخ ولا النجاشي نعم روى الكشي عن ايوب بن نوح توثيقه فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخلو عن اشكال ثم ان المص ره قال في كرى ظ الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال سيجيء عليه ذكره حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلف الهيئة عندنا انتهى وهذا منه غريب فان الاخبار على ما نقلناه وهو ايضا لم يذكر غيرها وظهورها فيما ذكره كما ترى وكيفما كان فلا ريب ان الاولى دوام الاستقبال وقال ايضا في كرى يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع مع احتماله **قوله** ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير نعم يشترط اسلامه او كونه في حكمه وذكر في شرح الارشاد انه ينبغي اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف الا اذا كان له مذهبه كما يغسل غسله ويقتضي الصلوة عليه على اربع تكبيرات انتهى والظ اختصاص ما ذكره بالمخالف اما اذا كان اصحابنا فالظ ان المناط راي المحتضر لا الميت فتدبر **قوله** ولا يختص الوجوب بوليه وظ كلام العلامة في ية اختصاصه بمعاينه قال الاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول رسول الله صلى الله عليه واله على رجل من ولد عبد المطلب وان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظ خبر المذكور وكذا الاخبار الاخرى هو الامر العام لا لخصوص الولي فالظ ما ذكره الشارح فتدبر **قوله** للصلوة فيه او عليه اي على الموضع الذي كان يكثر الصلوة عليها وهذا التزديد ورد في حسنة زرارة وابراهيم قال اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انما ذكر الاول قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فالنقل اليه

اعلم ان فيه عدم التعلق او ان يكون فيه والتعلق او على كان العمل ونحوها الذي كان

قوله

كما ورد به النص وحقيقة من المر في عمر موتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام والمراد بالتلقين التفهيم يقال غلام لقن اي سريع الفهم فيعتبر افهامه ذلك وينبغي للمريض متابعته
باللسان والقلب فان تعذر اللسان اقتصر على القلب وكلمات الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى قوله وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وينبغي ان يجعل خاتمة تلقينه
لا اله الا الله فمن كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقراءة القرآن عنده قبل خروج روحه وبعده للبركة والاستدفاع خصوصا يس والصافات قبله لتعجيل
راحته والمصباح ان مات ليلا في المشهور ولا شاهد له بخصوصه وذكره ضعيفا دوام الاسراج ولتغمض عيناه بعد موته معجلا لئلا يقبح منظره

قوله كما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود رواية مطلقة ايضا ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بان مواطن الصلوة مظنة الرحمة وهو مقام استرحام وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلق المص هنا على حاله قوله الى قوله وسلام على المرسلين الروايات في ذكر كلمات الفرج لا تخلو عن اختلاف واوضحها حسنة زرارة بابرهيم بن هاشم في يب وفي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابرهيم ايضا في في عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا عن يب في الرواية السابقة فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الشارح فقد ذكره المفيد فيها وكذا الشيخ في ط وكانه مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا قال الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر وهذه الكلمات هي كلمات الفرج قوله للبركة والاستدفاع اي العذاب او الشياطين المضلين المشككين او كليهما والظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده قال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولم اقف على ماخذه ولكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يجعل الاول للاول والثاني للثاني وظ كلام العلامة ايضا في ير ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرء عنده شيء من القران ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال وكما يستحب قراءة القران قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في كره ايضا قوله خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القران اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحال وانما استند فيها بما سمعت من التعليل اما يس فلما فصل في كره انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله اقرؤا يس على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وآله على ما في مجمع البيان وايما مريض تقرء عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويشهدون دفنه وايما مريض قرءها وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلرواية سليمان الجعفري قال رايت ابا الحسن عليه السلام يقول لابنه القاسم قم يا بني فاقرء عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقران الحكيم فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح سند القراءة بعد ايضا وبما نقلنا من الروايات ظهر ان الظاهر ان قول الشارح قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القران قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين وح يكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم قوله وروي ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما اسنده الشيخ في يب على ما هو المش وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن موسى عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وضعفه مع ضعف السند بسهل وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ علي ره قال في المدارك ويدفع ان ما تضمنه الحديث يندرج في المدعى اذ يتوقف استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام الشارح ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وفيه ان اندراج المدعى فيه كليا ثم فان ما هو المش استحباب الاسراج عند الميت اذا مات وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه وبعد الموت فيه بل صرح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في يع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج في الحديث نعم عبارة المفيد انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهي وان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا لكن ما ذكرنا اولا ايضا اذ مات في غير البيت لكن يبقى ان ظ الخبر البيت الذي يسكنه لا البيت الذي مات فيه فما ذكره ايضا لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فممنوع اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال خصوصا على ما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المش كانه بناء على الغالب اشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا يؤخر تجهيزه الى الليل مبالغة في التجهيز والا فلا وجه لذلك الاشتراط والظ ان مراد الشارح بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا مط لبعده وان احتمله ثم ذكره هنا واكثر ما ذكر بعده في احكام الاحتضار وكانه بالتبع وتطفلا فتامل قوله ولتغمض عيناه بعد يدل عليه كذا على شد اللحيين موثقة زرارة اذ فيها ان ثبت ابن الجعفر امر به ابو جعفر عليه السلام فغمض وشد لحياه ورواية ابي كهمش قال حضرت موت اسمعيل وابو عبد الله عليه السلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره الشارح من التعليل فكانه مراده به بيان ثمرة الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا ففي التمسك بمجرده ما ترى كما اشرنا اليه في نظائره ايضا واما تطبيق فيه فلم اقف على نص ولا يبعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض

تعجيله

منه ذلك

ويطبق فوه كذلك وكذا يستحب شد لحييه بعصابة لئلا يسترخي وتمد يداه الى جنبيه وساقاه ان كانتا منقبضتين ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ويغطى بثوب
للتاسي ولما فيه من الستر والصيانة ويعجل تجهيزه فانه من كرامه الا مع الاشتباه فلا يجوز التعجيل فضلا عن رجحانه فيصبر عليه ثلاثة ايام الا ان يعلم قبلها بتغير وغيره من امارات
الموت كانخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة ويكره حضور الجنب و
الحائض عنده لتأذي الملائكة بهما وغاية الكراهة تحقق الموت وانصراف الملائكة وطرح حديد على بطنه في المشهور ولا شاهد له من الاخبار ولا كراهة في وضع غيره
للاصل وقيل يكره ايضا الثاني الغسل ويجب تغسيل كل ميت مسلم او بحكمه كالطفل والمجنون المتولدين من مسلم ولقيط دار الاسلام او دار الكفر وفيها مسلم يمكن تولده

منه ذلك لعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق والعلامة في بعض كتبه والمص بالتطبيق ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتدبر قوله ويطبق فوه كي لا اي بعد موته معجلا لئلا يقبح منظره لئلا يسترخي فينفتح فوه ويقبح منظره وتمد يداه الى جنبيه وساقاه قال في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلام ثم احتمل كون العلة ما ذكره الشارح قوله ان كانتا منقبضتين ولم يتعرض لذلك كما قيده في المعتبر قوله للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي كهمش قوله فانه من كرامه اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخر ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر قوله فيصبر عليه ثلاثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم بابرهيم عن ابي الحسن عليه السلام في المصعوق والغريق ينتظر به ثلاثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في كره ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوة من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى ولم يسلم لنا ما ادعاه من العلم لكن يؤيده ما نقل في كري عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش ويسلم وقد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم واولئك غاب التنفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس يشتد به الانفعال في الترويح ونقص البخار الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المشكل من الموتى الى ان يستبرئ حاله ولا اقل من اثنتين وسبعين ساعة انتهى وظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس وانه يمكن بقاء الاشتباه بعد ثلثة ايام فتدبر قوله كانخساف صدغيه الخ هذه علامات نقل في كري انه يستبرئ بها والتعويل عليها لا يخ عن اشكال لكن اذا حصل العلم كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم قوله لتأذي الملائكة بهما كانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق عليه السلام قال لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتأذى بهما وقد ورد ذلك في الحائض في رواية علي بن حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن عليه السلام المرأة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتأذى بذلك وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله قوله ولا شاهد له من الاخبار وقال الشيخ في يب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ وفي ف ادعى اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة في هي لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه وفيه ما فيه قوله ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في كري عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا يمنع ربوه وهو شاذ قوله وقيل يكره ايضا كان القائل هو العلامة فانه قال في هي ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء يثقل خلافا للجمهور واستدل بان الرفق بالميت مامور به وذلك مناف لما قالوه قوله كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه واظهار الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما قوله وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الامرين فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان يحتمل حمل امها به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها لبعد الاحتمال لكن بعده كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظ لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة بعضهم وكيف ما كان فللنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك ره اذ مستند الحكم عموم وجوب غسل الميت من الاخبار كرواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة غسل الميت واجب لا يصلح مستند الحكم بالوجوب لضعف السند والدلالة فالتعويل فيه على الاجماع وتحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظ وقال المص في كري ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز تمسكا بالظ وان لم يكن فيه علامة الاسلام ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يعكس في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام لو مات طفلا يحكم بالمسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليبا للاسلام ولعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مط فلا يحكم في اللقيط ايضا في الوجوب مع غلبة الظن بقوله بكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في المولود فطرة الاسلام للحديث المش فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتامل قوله على القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة فقط او بعدم تبعيته اصلا فلا يكون من حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة قوله وان كان المسبي ولد الزنا كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مط واما على القول به فيلزم المنع من تغسيله والصلوة عليه كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم اقف على تصريح منهم بذلك قوله ويستثني من المسلم من حكم بكفره الخ واما اهل الخلاف فظ جماعة وجوب تغسيلهم كما هو ظ الكتاب وبه صرح في شرح الارشاد وقال المحقق في يع كل مظهر للشهادتين وان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز تغسيلهم وقال المفيد في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال ابن البراج لا يغسل المخالف

الا لتقية

منه والمسبي بيد المسلم على القول بتبعيته في الاسلام كما هو مختار المص وان كان المسبي ولد زنا وفي الملحق من ملحقات الى المسلم نظر من انتفاء التبعية شرعا ومن
تولده منه حقيقة وكونه ولدا لغة بتبعية في الاسلام كما يحرم نكاحه ويستثنى من المسلم من حكم بكفره من الفرق كالخارجي والناصب والمجسم والغالي اما ترك استثنائه لخروجه عن
الاسلام حقيقة وان اطلق عليه ظاهرا او يدخل في حكم المسلم الطفل ولو سقطا اذا كان له اربعة اشهر ولو كان دونها لف في خرقة ودفن بغير غسل بالسدر اى
بماء مصاحب لشيء من السدر واقله

الا لتقية وقال الشيخ في طوبه لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف ومثله في يه ايضا وجعلت حدثه المكروه وان يغسل مخالفا
فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف وذكر في كرى ان المشهر كراهته واستدل له الشيخ في يب على ماذكره المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر الا ما خرج
بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب ان يكون غسل المخالف ايض كك ويظهر من الشارح ره في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في
كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق الشيخ
على في يع ايض وربما يحمل الكراهة هنا ايض على ما يحمل عليه في سائر العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو تعسف والاظهر على تقدير كون مذهبهم
وجوب تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذى صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل
غسلهم ولا نعرف لاحد تصريحا بخلافه ولعل مستندهم ما نقل من قولهم ع الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم
يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه وانت خبير بانه على القول
بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد اما على القول باسلامهم فالمسئلة لا تخ عن اشكال والاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعموم
على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل ولا يظهر في المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم وح فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل
من الكراهة تبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعموم فالظ وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرح به فتامل **قوله** اذا
كان له اربعة اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل
رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن السقط اذا استوى خلقه يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى
قال ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله في كرى وشرح
الارشاد ايض وفي خبر زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها والا فهي اولى بالذكر وان كانت
ضعيفة لكنها اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها لم يتبين الى امام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على استلزام استكمال اربعة
اشهر لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايض كما
هو الغالب فيكون معتمدهم فيما فرض فيه الاشكال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فقط فتامل والظاهر من الكفن في الرواية الثانية هو الكفن على النحو
المعهود اى بالقطع الثلث وهو الظاهر من كلام المفيد ايض وكذا الشيخ في ط واضاف التحنيط ايض وصرح جماعة من المتاخرين بوجوب تكفينه بالقطع
الثلث وتحنيطه ايض وذهب بعض الاصحاب كالمحقق ره في يع الى وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط **قوله** ولو كان دونها
لف في خرقة الخ قال في المعتبر ولو كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب
العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه وكان المعتبر الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الفضيل
قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام سئلته عن السقط كيف يصنع قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء دليله على توقف الحيوة على
استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايض في ت بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل
الحيوة وتارة اربع اشهر واشار في كرى الى اخبار ايض تدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل ايضا في خبر يونس الشيباني عن الصادق ع
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك بان يكون
استكمال الاربعة اشهر مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظ خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحيوة بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا
كان الحيوة مع استكمال اربعة اشهر وكان لا استواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة مائة دينار
وبعد ولوج الروح دية كاملة ومذهب الاطباء ايض تقدم التصور على الحيوة كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وعلى هذا فحكمهم كليا
بعدم الغسل قبل الاستكمال ينافي ما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها بان تخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايض نظرا الى مفهوم
الرواية الاولى لا يخفى ضعفه فالظ ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحيوة واستكمال اربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في كرى من دلالة
الروايات التي اشار اليها او اشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة ما نقله من الرواية النبوية والظ انها عامية وعلى هذا فيحتمل كون الحيوة بعد
الاستكمال ولا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل الشرعي في الجملة قبل الحيوة ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النص نعم بناء كلامهم على عدم تحقق
الاستواء قبل الاستكمال وتشهد له الاخبار فانها تدل على ان استكمال اربعة اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرح
الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وبتقدم استواء الصورة على الحيوة ايض خصوصا في الذكر وفي المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما
ذكره الاصحاب والظ ان استواء الصورة الذي ذكره الاطباء قبل اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو التصور بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه
كما نقل في الشفاء عن التعليم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميز الاطراف واستواء الصورة
الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم جميع الاعضاء والجوارح وامتاز بعضها عن بعض وشق عنده السمع و
البصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده وكذا ما ذكره الاطباء من حلول الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية
لا تكاد تحس وما يلوح من الاخبار وكلام الاصحاب من كونها مع استكمال الاربعة اشهر او بعده كون الحيوة المثبتة الظاهرة التي عليها بناء
الشرع في احكام الحي والميت لكن كلام بعض الحكماء ابي عون المتحوذ الحكيم ابا المحامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع التسابعة فن

لا تمامها

انه اذا الى

اقله ما يطلق عليه اسمه واكثره ان لا يخرج به الماء عن الاطلاق في الغسلة الاولى ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور كذلك ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو
المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لان سلبه عنه غير معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا

انه اذا الى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة هذا ويمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة ولكن يكون ذلك
مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي تعم افراد الحيوان وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك
فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه وظ رواية محمد بن الفضيل كفاية دفنه بدمه مط فلو لم يكن اجماع فالظ عدم
وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامه فيما عندنا من نسخة المعتبر ما نقلنا ثم الشيخ في ف وط ويه لم يذكر
ذلك الحق اذا ولد الولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في ط وان كان الصبي سقطا وقد بلغ
اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله في النهاية فالظ عدم وجوبه عنده ومن هنا ظهر ان قول
المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاضراب من اللف في الخرقة ايض اذ لم يذكره
الشيخ في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل **قوله** اقله ما يطلق عليه اسمه ظ كلامه هنا وفي شرح الارشاد انه يكفي
مصاحبة شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في صحيح يعقوب بن يقطين يجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور
وكذا في روايات اخرى بماء وسدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف ماء السدر او ماء الكافور
فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء ماء السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر والكافور
لما ورد في روايات اخرى من الغسل بالسدر او بماء السدر وفي بعضها بماء الكافور والظ منها هو ما ذكرنا وفي رواية يونس التوقيت في جانب وفي موثقة
عمار يجعل في الجرة من الكافور ونصف حبة يفت فيها فتا وينقل عن المفيد تقديره اي السدر برطل ونحوه عن ابن البراج برطل ولعل مرادهما بيان
القدر الافضل وان لم اقف على نص عليه ايض وقيل انه اقله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح القواعد وادعى فيه
ولا يتعين وان تقدير ذلك في بعض الاخبار ولعله اشارة الى رواية عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال
يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضا وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات
صحاح في الماء وفي رواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر
ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه
سبع ورقات سدر تحمل طرح سبع ورقات فيهما على انه في الغسلة التي بالسدر وظاهرهما انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح يجب حمله
على الاستحباب وينبغي على هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه في شرح القواعد جعل كونه مطحونا او ممروسا بناء على
ان الغرض منه التنظيف لا يتحقق بدونه وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وتنظر في وجوبه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واطلاق
الروايات **قوله** واكثره ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره العلامة ره واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا لشارح القواعد بان قول الصادق
عليه السلام في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء يدل عليه وبان المقصود التطهير والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمان بن خالد
ورد في صحيح ابن مسكان ايض وجه الدلالة ان الظ من الغسل بماء وسدر صدق الماء عليه بالاطلاق حين الغسل لا ما كان ماء قبله واذا صار مضافا
لم يكن كك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مط وظاهره كفاية الغسل بالسدر مط وان خرج ما خلطه من الماء عن الاطلاق فلا يبعد
بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على ما كان مطلقا وان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد الواجب
اما ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل
الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما نعم ما ذكره الشارح احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلنا عن المدارك يتحقق الامتثال على
مقتضى ظاهر جميع الروايات ولا يشكل بما ذكره المص في كرى من ان تقدير المفيد السدر برطل ونحوه وابن البراج برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته
يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من اضافة التقديرين مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه
ولحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو التسعة الارطال من ماء السدر
الى اكثر من ذلك والظ ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظ ان الرغوة لا يخرج بها سبيل الماء عن الاطلاق
بل هو يجري مجرى المياه المطلقة التي يعلوها الزبد ولعل بعضا فيما ابانوا من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال بالرغوة خرجت
عن اطلاق الماء بل تغسيل انما هو لغسل راسه بالرغوة كما صرح به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعدها بما بقيه ايض وح فلا يضر
اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرنا كلام المحقق في يع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل الا ما ذكره صاحب المدارك ان المستفاد
من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي وليس فيهما ذكر الرغوة
اصلا واما رواية يونس فهو وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل **قوله** ثم بماء مصاحب
لشيء من الكافور الترتيب بين الاغسال كما يستفاد منه هو المشهور بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة في هذا الباب ويلوح من كلام
ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف **قوله** وهو المطلق الخالص من الخليط قد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسلة الثالثة بالماء القراح وهو على
ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم شوبه بشيء اصلا حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء
المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به في غيره لانهم اعتبروا في تطهير غسل الميت المطلق لا القراح وحكم الشارح في شرح الارشاد والمحقق

الشيخ علي

الشيخ على ان بعناده لا ناسم القراح فى هذا الماء باعتبار قسمه حيث اعتبر فيهما المزج لا مطلق وجعلا قولهم فى خبر سليمان بن خالد ثم بماء بيها على ذلك
حيث اطلق عليه الماء وزاد الشارح ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط معه لا ان سلبه عنه معتبر فيجوز بالخليط ايضا
وما نقل من رواية سليمن بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايضا وانت خبير بان حمل الاخبار على ما ذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا
يخ عن اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم الممازجة بشى عرفا لاحتمال ان يكون فى غسل الميت خصوصية اعتبر لاجلها ذلك
وصرف جميع تلك الاخبار المتكثرة عن ظاهرها بمجرد اطلاق رواية سليمان بن خالد لا يخ عن اشكال اذ لا بعد فى حمل المطلق على المقيد واشكل منه
ما ذكره هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايضا اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذى وقع فى قسيميه فالظ منه غير الخليط بالسدر
والكافور لا عدم اعتبار الخليط بهما ودعوى العلم بعدم ضرر الخلط بهما فى التطهير بل انه ابلغ فيه مما لا يسمع لجواز ان يكون فى طهر الماء الى
خصوصية اعتبر لاجلها عدم الخلط بهما وايض ربما لا يكون تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما لغرض اخر نعم يمكن تاييد ما ذكره
الشارح بما سبق من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار بناء على ما ذكرنا من ان ظاهرهما طرح سبع ورقات سدر فى الماء القراح ويمكن ايض
تاييده بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت أفيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسل
بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا فى قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل فى الماء
شئ من سدر وشئ من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى
المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره ان ما ذكر اولا من غسل الوجه والرأس بالسدر هو شئ استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات
الواجبة بل اشير الى الغسلات بقوله ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل فى الماء ظاهره الماء الذى يستعمل فى الغسلات فيعلم منه
جواز الخلط بالسدر والكافور معا فى جميع الغسلات وحمل الكلام على ادخال شئ من السدر فى غسلة ومن الكافور فى غسلة اخرى تداخل فى الكلام
اعتمادا على ما هو المعروف لا يخ عن بعد هذا وفى نهاية ابن الاثير الماء القراح بالفتح الذى لم يخالطه شئ يطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا
فالمعتبر عدم الخلط بما يتطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذا لم يسلبه الاطلاق فتامل ثم ان القول بوجوب ثلثة اغسال هو المش
بين الاصحاب وقد تظافرت الاخبار الدالة عليه وقد نقل عن سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزائد على الاستحباب تمسكا بالاصل
وبرواية على عن الكاظم عليه السلام فى الميت يموت وهو جنب قال يغسل غسلا واحدا ومثله اخبار اخرى ايض فى غير الجنب ولا يخفى ضعفه **الاول** لو عدم السدر
والكافور قيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفى الغسلة الثالثة والاول احوط والثانى اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل الا على وجوب كل جزء فى ضمن الكل
لا مطلقا لجواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل براءة
الذمة ومثله القول فيما اذا عدم احدهما فعلى الثانى يكتفى بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط وبالقراح مرتين **الثانى** لو وجد السدر
والكافور ولكن لا يفى الماء الا بغسل واحد فالظ وجوب الغسل بالسدر لوجوب البدأة به مع امكانه واختار فى الذكرى القراح لانها اقوى فى التطهير
ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولا يخفى ضعفه بل الظ ان مع السدر اقوى ايضا اذا لم يخرج الماء عن الاطلاق ولو وجد الماء لغسلتين فالظ على ما ذكرنا
تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره المص قال بتقديم السدر لوجوب البدأة به واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه وعلى التقديرين فالثالث
عنده القراح **الثالث** هل يجب التيمم عند بدل الفرضين بدلا عن الفائت او الفائتين اختار فى الذكرى عدمه لحصول مسمى الغسل واختار الشارح فى شرح
الارشاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلثة بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد دليل منه وعدم اجزاء احد اقسامه او القسمين عن الاخر يوجب
عدم اجزائهما او احدهما عن بدله وهو اختيار المص فى النهاية والظ انه اذا قيل غسل الميت غسل واحد تعدد باعتبار كيفيته فالظ عدم وجوب التيمم هنا
لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه وههنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه وجوز الاتيان بالبعض ايضا الباقى غسلا فى حقه فلا وجه
للحكم بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال لصدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان فى كل واحد واحد منها قصد التطهير بالماء والخليط
الاولين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر الخليط يجب ايض تعدد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين على ما ذكرنا فالظ هنا وجوب التيمم بدلا
عن كل ما تعذر ولو قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث والاولان انما وجبا لاجل الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف وغيره ومع تعذره ذلك
لا يجب الغسل بالقراح بدلهما فالظ هنا سقوط التيمم بدلا عن الفائت الا اذا كان الفائت هو الغسل بالقراح لان الذى ثبت هو ان التيمم بدل عن
الغسل بالماء الذى وقع التطهير فيه بجرد الماء الا باعتبار ضم امر خارج وههنا ليس كك لاشتراط السدر والكافور وتاثير التيمم اثر السدر والكا
غير ظاهر ومع قيام الاحتمال فالاصل براءة الذمة فتامل واعلم انهم اختلفوا فى انه اذا تعذر غسل الميت لعدم الماء او عدم امكان استعماله هل
يجب التيمم بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار المص فى كرى الاول والعلامة فى نهـ والشارح فى شرح الارشاد الثانى وينبغى بناؤه ايضا
على ما ذكرنا فالاظهر هو الاول وان كان الثانى احوط فتدبر **الرابع** اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقى مع التيمم بدلا عن الفائت او
بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل يجب اعادته يحتمل ذلك لانه لا اكتفاء بما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم فى شرح الارشاد
ويحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخرى **الخامس** اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقى ثم حصل بعده نجاسة فهو
امران قلنا بكفاية الباقى من غير حاجة الى التيمم فالظ حصول التطهير به لحصول الغسل الشرعى بتمامه فالمس بعده لا يوجب الغسل ويحتمل وجوبه
بناء على ان الظاهر من الغسل الذى لا باس بالمس بعده هو الغسل التام والغسل ههنا ليس بتام بل اكتفى به للضرورة فلا يسقط بها موجبه المس

من الغسل

وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يبدأ بغسل رأسه ورقبته او لا ثم بميامنه ثم بمياسره او يغمسه فى الماء دفعة واحدة عرفية مقترنا فاقرا بالنية وظاهر
العبارة وهو الذى صرح به فى غيره الاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلاثة

من الغسل وان قلنا بوجوب التيمم بدلا عن الفائت فالظ عدم سقوط غسل الميت وان كان بعد التيمم لان الاخبار لا يدل الا على سقوط الغسل اذا كان
المس بعد الغسل والظ منه هو الغسل بتمامه وههنا لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الاخر ولا دليل على السقوط به بناء على
ان البدل حكمه حكم المبدل لكن فى الحكم الكلية تامل فتامل **قوله** وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابى
جعفر عليه السلام قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه فى طريقها ابرهيم بن مهزيار ولم يوثقوه بل ما زاد وانى مدح على
ان له كتاب البشارات وما فى من انه ممدوح لا تعويل عليه لكن حكم العلامة ره بصحة طريق الصدوق الى عمر السفاء وهو فيه وفى كتب الشيعة عد
ابرهيم من السفراء للصاحب عليه السلام والابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الامامية القائلين بامامة الحسن على ع وقد استدل بها على ما هو المش من عدم
الوضوء مع غسل الميت ونقل عن ظ ابى الصلاح وجوبه والشيخ فى يه جعله احوط وفى المقنعة ذكر توضئة من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب وذهب
جمع من الاصحاب منهم الشيخ فى الاستبصار والمحقق والعلامة ره الى استحبابه وجعله المص فى كرى اقرب الى من القول بالوجوب وانت خبير بان الاستدلال
بهذه الرواية لا يخ عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه بل يكفى فيها المشابهة للاصل كيفية الغسل واما ما ذكره العلامة فى المختلف من
منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ونفى المماثلة وكل حكم يؤدى ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال لا
يمنع تماثلهما فى اسقاط الوضوء ولا يخفى ما فيه هذا وقد سبق فى بحث الوضوء مع غسل الحائض واخواتها ما يصلح دليلا للجانبين والظ نظرا الى تلك
الادلة عدم الوجوب ههنا ايض ومما يخص بهذا الموضع من جانب القائل بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضة فى كيفية غسل الميت والابتداء
فيها من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل رأسه وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء وبما يؤيده ايض ما ورد من الاخبار
فى ان علة غسل الميت الجنابة وهى خروج النطفة التى خلق منها منه عند خروج الروح ومن جانب القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة
حريز عن ابى عبد الله عليه السلام قال الميت يبدأ بفرجه ثم يوضا وضوء الصلوة الحديث ورواية ابى خيثمة عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان ابى
امرنى ان اغسله وساق الحديث الى ان قال تبدأ فتغسل يديه ثم توضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق فى بحث تقديم السدر من روايتى عبد الله
ابن عبيد ومعوية بن عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان الامر فى الاوليين واما الثالثة فقوله فيها ثم اوضه ليس بظاهر فى
الوضوء الشرعى بل الظ منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن وامر الاحتياط واضح وقال الشيخ فى ط وقد روى انه يوضا الميت قبل
غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء فى غسل الجنابة ولعل مراده انه
عمل بها اى قبل بوجوبه كان جائزا اى محتملا له وجه لكن عمل الطائفة على ترك العمل به اى عدم وجوبه لما ذكره من الوجه وح يندفع عليه ما اورده
ابن ادريس فى السرائر من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بذلك بالرواية لان العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة
وفيه ما فيه انتهى ثم على تقدير الوضوء قالوا انه لا مضمضة فيه ولا استنشاق واستدل عليه فى المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت على وجهه ليخرج الماء
من فيه وانفه وفيه اهانة لم يعتبرها الشارع وربما وصل الى جوفه فيخرج الى اكفانه وهو اذى فاجتنابه اولى ويؤيده ايض ما فى رواية يونس واجهد ان لا
يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم ان العلامة فى هى صرح بكراهتهما والشيخ فى ف ادعى عدم الخلاف فى انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه فتدبر
قوله او يغمسه فى الماء دفعة واحدة الاكتفاء فى غسل الميت بالغسل الارتماسى ذكره جماعة من المتاخرين منهم المص فى س وكرى لكنه فى كرى لم يقطع به
بل حكم بظهوره ومستندهم رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهى مع عدم صحة سندها تقصر عن اثبات
الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشايع فى زمانهم ع كان هو الغسل الترتيبى فيمكن ان يكون التمثيل
معه لخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة فى كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدا وما اشرنا اليه من الروايات فى علة غسل
الميت وان كان لا يخ عن تاييد لها لكن مع ذلك ايض لا تقوم حجة فى مقابلة تلك الاخبار المتظافرة والعلامة فى نه حكم بالاشكال ولم يرجح
والله تعالى يعلم **قوله** بالنية وجوب النية فيه مذهب الاكثر الاصحاب وادعى الشيخ فى ف عليه الاجماع ونقل عن السيد المرتضى ره انه قال بعدم
وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب وتردد المحقق فى المعتبر لذلك واستدل فى كرى على وجوبها بانه مثل غسل
الجنابة ويجب فيه النية قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثانى كانه غير مسلم عند الخصم والظ ان العمومات الدالة على وجوب النية لو دلت
لدلت على وجوبها فى جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل ولا دليل ههنا على اخراجه وايض وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلا حقيقيا
لا مجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى يتفرع الاجزاء بالماء المغصوب وفى المكان المغصوب كما ذكره فى كرى فتدبر **قوله** وظاهر العبارة حيث اكتفى
بالنية ولم يشر الى تعددها وان امكن ان يقال ان قوله كالجنابة يشمل حكم كل واحد من الاغسال لا المجموع كما صرح به الشارح فهو يصلح قرينة على ان يجعل قوله
بالنية ايضا متعلقا بكل واحد فيتعدد **قوله** وهو الذى صرح به فى غيره فانه فى الرسالة الالفية صرح باجزاء الواحدة وكذا فى كرى وفى بل يجب
الجزم والمحقق **قوله** الاكتفاء بنية واحدة قال فى المدارك ينبغى القطع بالاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلثة لانه فى الحقيقة غسل واحد مركب
منها ولا يخفى ان كونه غسلا واحدا محل نظر لا بد له من دليل ولم يتعرض له نعم التعبير عنه فى اكثر الروايات بغسل الميت ثم فى بعضها بغسل الميت ثلث
غسلات دون ثلثة اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل فى شرح الالفية على تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنى ومن ثم لو تعذر بعض اغسالها يمم
عنه مع ان بعض الغسل لا ييمم عنه ولو كان الجميع غسلا واحدا لم يجب ايض تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا
يتبعض والاتفاق على وجوبه وانت خبير بان اختلافها اسما ومعنى لا ينافى صيرورة المجموع عبادة واحدة تكون بنية واحدة واما ما ذكره من انه لو تعذر

بعض

والاجود القول بتعدده هاهنا لان احدا الغاسل تولى هو النية ولا يجزى من غيره وان تعددوا واشتركوا فى الصب واجبا ولو كان البعض يصب الاخر يقلب نوى الصاب لانه الغاسل حقيقة واستحب من الاخر واكتفى المص فى الذكرى بهامنه بها ولو ترتبوا بان غسل كل واحد منهم بعضا اعتبرت من كل واحد عند ابتداء فعله والاولى بهم انه اولى باحكامه

بعض تامه يجب بدله التيمم ولا تيمم عن بعض الغسل فغلظهر لك بما سبق آنفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال لا على القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمم بدل كل غسل تعدد فهو وان كان مرجحا للتعدد فى الجملة لكن يشكل الحكم به اذ يمكن مع ذلك تصيير الجموع فعلا واحدا وعبادة واحدة فى غسل الميت كما يشعر به الاخبار ولانه لا استبعاد فى وجوب التيمم بدلا عن بعض الغسل اذا كان البعض غسلا تاما واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرة او مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان لظهور فى الجملة فى التعدد لكن ليس بمرتبة يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد فى وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها ايضا عند تعذر الكل كما فى صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما هو المش على ما سيجيء فيمكن الاستشهاد ايضا لتعدد بالتشبيه فى النص والفتاوى بغسل الجنابة فان كل غسلة فالظاهر كون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون فى المماثلة من جميع الوجوه بل يكفى فيه ان يكون فى مجرد وجوب الترتيب والحق ان الحكم بوحدتها وتعدده لا يخ من اشكال فالاحوط الاتيان ولا بنية واحدة للكل ثم بنية للاخرين بل لكل واحدة من الغسلات مع استحضار النية الاولى ايضا فى الاولى واما ما يشعر به قول الشارح الاكتفاء بنية واحدة وكذا قول الله فى الالفية وتجزى نية واحدة لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز الواحدة ففيه تامل لان جواز النية الواحدة انما هو على تقدير كونه عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة واحدة غير ظاهر وقطع بعضهم بعدمه والمص فى الذكرى فى بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل البطلان فى الجميع والتجزى فى بعضها فكيف يحكم هنا بجواز الواحدة الا ان لا يكون تجويز الواحدة باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناء على ما ذكر فى شرح الارشاد انه ربما قيل بالتخيير بين الواحدة والثلث لانه فى المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات ثلث فيجوز مراعات الوجهين وهو بعيد لكون نظر المص اليه بعيد فتدبر **قوله** والاجود التعدد بتعددها لما نقلنا عنه فى شرح الالفية وفصلنا القول فيه **قوله** واشترك فى الصب كذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا لما صبه الى سائر الاجزاء غير ما صب عليه ذو الغسل فعل الجميع **قوله** واستحب من الاخر كذا فى شرح القواعد ايضا ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا فى الجملة او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيناسبه مع النية فافهم

قوله واكتفى المص فى الذكرى بها منه اى بالنية الواقعة من الاخر والضمير الاول راجع الى النية الاخر والثانى الى الصاب والظرف متعلق باكتفاء بنية الاخر من الصاب اى من نيته قال فى الذكرى ولو اشترك فى غسله جماعة نوى ولو نوى الصاب خاصة اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة ولا يخفى ما فيه من التدافع ثم ان كان نقل الاخر مجرد التقليب فالظاهر ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره ان يحتمل ان يكون هو المقلب لان وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب فى ما جرى مجراه ووضع الميت تحته وقلبه الى ان يصل الماء الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل بذلك عرفا وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار اليد ونحوه فالظاهر انه الغاسل حقيقة والصاب كالالة كما ذكره اخيرا بشرط ان يراد بذلك غسل جميع بدنه وكذا يكفى فى قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان من الميزاب ونحوه ايضا فالظاهر صدق الغسل بذلك والله تعالى اعلم **قوله** والاولى به اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وفى شرح القواعد انه الظاهر مجمع عليه والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليتها الا باذنه واستدلوا عليه فى الغسل بقوله تعالى واولو الارحام وفى خصوص الزوج بما سيأتى من موثقة اسحق بن عمار وفى الكل برواية غياث بن ابراهيم الرزامى عن جعفر عن ابيه عن على قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة فى ظرف الاولوية غير مسلم ولو سلم فلا يفيد الا الاولوية لو اراد المباشرة واما اذا لم يردها فالتوقف على اذنه كما لا يظهر منها واما الرواية فهى مع ضعف سندها قاصرة على الدلالة ايضا لعدم تصريح واشعار فيها بان نظر الاولوية هو ما ذكروه من الميراث وايضا يمكن ان يحمل على استحباب تغسيل الاولى او الاولوية اذا اراد المباشرة فلا تدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا مع اختصاصها بالغسل نعم ورد فى الصلوة ايضا حسنة ابن ابى عمير بارهيم عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام قال يصلى على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وظاهرها ما ذكروه من اعتبار اذن الولى فى تولى غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفى هى ذكر مثل هذه الرواية فى الغسل ونسبها الى ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين عليه السلام قال يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولى بذلك لكنه لم ار فى الفقيه ولعله فى سائر كتبه ولو لم يجز عنه النظر فيه تدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافات هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه فيه ان الوجوب على الجميع كفاية لا ينافى توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع القبايد وان كان فى غير الولى بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فتامل وذكر فى شرح الارشاد انه اذا امتنع الولى من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه فيباذن الامام ثم الحاكم فتبلغ المسلمون ولعل وجهه فى صورة الامتناع ان ذلك اذا كان حق الولى وجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لاحد التصرف فى حقه الا للامام فان الامام هذه التصرفات كما فى بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه والحكم يتوقف على ان المسلمين على ما قيل مما لا يظهر له دليل صالح ولا يبعد سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين واما مع هذا الولى للامام ولنه وحاكمه فى حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما فى سابقه وقال فى الذكرى لو لم يكن ولى فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم للولى ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولى ففى اجباره نظر من الشك فى ان الاولاية هل هى نظر له او للميت وسيأتى تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك فى ان الولاية هل هى نظر للولى واثبات مزية له او للميت ووصية تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره

يعنى ان الوارث اولى ممن ليس بوارث وان كان قريبا ثم ان اتحد الوارث اختص وان تعدد فالذكر اولى من الانثى والمكلف من غيره والاب من الولد والجد والزوج اولى بزوجته مطلقا فى جميع احكام الميت ولا فرق بين الدائم والمنقطع ويجب المساواة بين الغاسل والميت فى الرجولية والانوثية فاذا كان الولى مخالفا للميت اذن للمماثل الا ان ولاية تسقط اذ لا منافاة بين الاولوية وعدم المباشرة وقيد بالرجولية لئلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنته لانتفاء وصف الرجولية فى المغسل الصغير ومع ذلك لا يخ من القصور كما لا يخفى وانما يعتبر المماثلة فى غير الزوجين

باعتبار ان تولى الولى اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولى وسقوط حقه وعلى الثانى يجب وقوله وسيأتى تسليمه الى غيره اشارة الى ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا فى تسليم الرجال الى النساء فى الرجل وبالعكس فى المرءة كانه الى ان المراد باجباره واجباره على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه وتكون الولاية للامام او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتامل **قوله** بمعنى ان الوارث اولى قد صرح بهذا المعنى العلامة ره ايضا فى هى واحتمل صاحب المدارك ره ان يكون المراد بالاولوية فى الميراث كثرة النصيب فيه او يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى عليه ان ما ذكره لابد من ارتكاب تخصيص فى الحكم باعتبار تقدم الزوج والاب على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى التخصيص فيهم **قوله** وان كان قريبا وذلك اذا لم يكن من مرتبته او كان له حاجب عن الارث كالقتل والكفر والرق اذ حينئذ يسقط اولويته وان كان فى مرتبة الوارث او اقرب منه كما صرح به فى الذكرى **قوله** فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون الاجماع او حمل الاولوية فى الرواية السابقة على كثرة النصيب وقد صرح فى شرح الارشاد بانه لا فرق فى ذلك بين كون الميت رجلا او امرأة فلو كان امرأة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون اذنه قال ره وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجل واما النساء فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ على ره فى شرح القواعد حيث كتب على قول العلامة الرجال اولى من النساء المراد بالرجل ظ كلام الشيخ فى ط ايضا ذلك فانه ذكر فى تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان للميتة امرأة مع جميع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال لانهن اعرف واوسع فى باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان فظاهره اولوية النساء من غير اعتبار استيذان بل ظ كلامه اعتبار الاولوية مع جواز مباشرته لابد منها حيث حكم بان الاجانب ايضا اولى بغسل المرءة من له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا فى الرجل حكم بانه متى كان هناك رجال اباعد ونساء اقارب ليس فيهن رحم محرم فالرجال اولى بتولى غسله ولم يشترط الاستيذان وانت خبير بان ما ذكره لا يخ عن وجه فان رواية غياث السابقة التى هى الاصل لهم فى هذا الباب لا يدل الا على اولوية الاولى فى تولى الغسل فاذا لم يجز له التولى يسقط حكمها وقد ادعوا الاجماع على الوجوب الكفائى فلكل من جاز له توليه مباشرته واشتراط استيذانه من الولى يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح فتامل **قوله** والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيتم تقديم من وجب عليه او انه لا ولاية للصبى فى نفسه ففى غيره اولى كما ذكره فى هى فى الصلوة وللمناقشة فى الوجهين مجال وصرح فى المدارك فى بحث الصلوة بان غير المكلف بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبى اعتبر اذن الوارث لغير البالغ فقط ولو انحصر الوارث فى غير البالغ فهل هو بمنزلة من لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى ولى الوارث والى من هو اقرب الى الميت وان لم يرث فى الحال اوجه لم اقف على كلام من الاصحاب فى ذلك **قوله** حكم العلامة فى هى بانه يجوز للصبى المميز تغسيل الميت واختاره الم ايضا فى الذكرى معللا بصحة طهارته وامره بالعبادة ثم احتمل المنع لان فعله تمرين والنية معتبرة وتردد فيه فى المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه الطهارة للصلوة المندوبة **قوله** والاب من الولد والجد لا يخفى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يدخل فيما ذكره من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة بينه وبين الاب فذكره تطفلا لتصريح على مذهب ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد اصلا اجتنب لولاية الاب لتقديمه فى النكاح هذا مع امكان دخاله فى الوارث توسعا باعتبار ما يستحب له من الطعمة او ذهب ابن الجنيد الى ارثه فى بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهما البنت والابوين للجد بين هذا وبما ذكرنا ظهر وجه المشهور فانه مبنى على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه وبعده فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارضه فى الذكرى بقرب الاب وتقدمه فى الحضانة هذا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ فى الصلوة ومن تبعه وعللوه كما فى هى بان الاب احق على الولد واشفق ودعائه لنه اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول فكان اولى بالصلوة واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخ عن اشكال كذا اجراء هذا الوجه فى الغسل لحكم بتقديمه فيه كما ذكره هاهنا فتدبر ثم على تقدير تعدد الورثة بغير اولوية وتشاحهم اقرع بينهم على ما صرح به فى هى **قوله** والزوج اولى بزوجته مطلقا اى حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره فى المعتبر متفق عليه ويؤيده ايضا موثقة اسحق بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام الزوج احق بالمرءة حتى يضعها فى قبرها ورواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له المرءة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ والولد قال نعم ويغسلها لكن فى صحيحة حفص بن البخترى تقديم الاخ على الزوج فى الصلوة وكذا فى رواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله عنه ع وحملها الشيخ على التقية لموافقتهما لمذهب العامة وهو متجه ولا عبرة بكونهما اوضح سندا من الاولين لما اشرنا اليه من الاتفاق ولا فرق بين الدائم والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما فى قوله تع الا على ازواجهم والاخرة بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون و للتامل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفا هو الدائم ويحمل عليه فى كثير من الموارد كما فى المواريث وغيرها فالحكم بشمولهما هاهنا للمنقطع محل مناقشة **قوله** لئلا يخرج تغسيل كل الخ اراد انه لو لم يقيد بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساوات وكان الظ منها المساوات بينهما فى الذكورة والانوثية يخرج تغسيل كل من الرجل والمرءة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيد بها واراد بالمساوات فيهما عدم الاختلاف فيهما اى انه لا يجوز ان يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المرءة ابن ثلث سنين لانتفاء الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين و قول الشارح ومع ذلك لا يخ عن القصور اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره فى وجه القصور من انه لا ينفى الانوثية عن المغسلة الصغيرة فيلزم

فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا فالزوج بالولاية

ان يكون تغسيل الرجل لها مثابا في الحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى الصغير فيفهم من قوله وكذا غسل الانثى للصغير انه حمل المساواة بعد التقييد
على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الاخر ايضا كك اذ يلزم خروج الانثى الصغير ايضا ولا يخفى انه لا يظهر توجيه لكلام الشارح لانه اذا كان بعد
التقييد ايضا يخرج كل منهما فما فائدة التقييد اصلا ويبقى القصور بحاله مع ان كلام الشارح صريح في ان له فائدة لكن معه ايضا لا يخلو عن قصور بل نقول
التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا
لتظهر له فائدة في الجملة وان بقي معه بعض القصور وبما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذي اشار اليه الشارح وهو انه بعد التقييد يمكن ان يحمل على
ما فهمه سلطان العلماء من انه لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هذا ويمكن ايضا ان يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة
الذكر غير الرجل مطلقا وان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة فيهما الجواز بدونها مطلقا خصوصا بعد
ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين وكذا المرأة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد والظاهر انه ليس غرض المص ما ذكره الش
بل اراد بالرجلية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته بالانوثية او بدون التوسع كما احتمل في القاموس ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل و
المرأة ابن ثلث سنين ونحوه لانه استدركه اخرا فقوله فيجوز تغسيل الخ بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور فتامل قوله فيجوز
لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المشهور بين متاخري الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفي صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ في ف وفي كتابي
الاخبار وظ النهاية تخصيص ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا
وظ كلام ط في الزوج موافق المشهور وانه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفي الزوجة ما في كتابي الاخبار انه لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار
وقال في كري ويظهر من كلام اكثر الاصحاب انهما كالمحارم وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة انتهى وسيذكر حكمهم
حجة المش اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد
حسنة محمد بن مسلم ايضا بابرهيم قال سئلته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وحسنة الحلبي بل صحيحته على ما في شرح القواعد
والمدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وعن المرأة تموت في سفر وليس معها ذو محرم
ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هي بثيابه وموثقة سماعة قال سئلته عن المرأة اذا ماتت قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا مات الرجل
مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يديها خرقة وجه الدلالة تقييد تغسيل امرأته له بموته مع النساء فلا يجوز مع وجود
الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل امرأته له بمعونة الاجواز ويمكن ان يكون الشرط بناء على الغالب من تغسيل الرجال
للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته ولا نظن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب عدم مباشرتها
بدون الشرط ورواية ابي بصير قال ابو عبد الله عليه السلام يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلالة التقييد
بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك لم يظهر للتقييد وجه ويؤكده ايضا في المرأة مفهوم قوله ع اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر جوابه مما
سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة والرجل فيها عام يشمل الزوج ايضا والجواب انه لا يبعد التخصيص
بغير الزوج بعد معارضة اطلاق الاخبار السابقة ولعله اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا
على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى بعد التقييد بالضرورة منها في كلام الراوي ورد الامام عليه السلام لا باس ان تغسلها وتكلم عليها بالصحيح
عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ايصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة
هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وانت خبير
بان التقييد وان وجد في السؤال لكن ظاهر سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المرأة ان ينظر زوجها
الى شيء يكرهونه لو كان جوازه مقيدا بالضرورة لكان الظ ان يقال لا باس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس بذلك مع
الضرورة وانما يفعل المنع معها اهل المرأة للكراهة المذكورة كانه بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه الا
نساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايضا وان وجد التقييد في كلام الراوي لكن
الظ حمل قوله ع تغسله امرأته على ما يعم حال الاختيار ايضا بقرينة المنع من العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايضا مع الاضطرار
لكن يبقى تخصيص الجواز فيهما بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به ويمكن حمله على الكراهة او
على التقية فان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والثوري والاوزاعي وفي رواية عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امرأته مع اطباقهم على
تجويز العكس الا في رواية عن احمد احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز فيهما وفي بعض منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب
وظاهر القول بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله اذ على القول بالمنع مجردا فيهما حمل الجواز فيهما على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع مجردا
بعيد جدا ومناف لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت

فتيمها

والزوجة معها او باذن الولي والمشهور انه من وراء الثياب

فتيمها فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة قوله ع او ذو قرابته على القول بان جواز
تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييده فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعدم النساء
بقرينة تقييد السائل في عكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى بقرينة ما
ذكرنا من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يموت في السفر في
ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة يكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق
الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء منظرا اذا ماتت و
رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها وانت خبير بانه يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييد كلامه ع
فيهما وعلى التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيها ظاهر وانه في الحاجة الى الدرع في تغسيله لها دون العكس بعلة ما
ذكره من ان المرأة بعد الموت اسوء منظرا وصحيحة منصور قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال
نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينة تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها وبقرينة
الحاقها على القول بان جواز غسلها مقيد بالضرورة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي قال سئلت ابا عبد الله ع
عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب
ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيها ورواية زيد الشحام قال سالته عن
امرأة ماتت وهي في موضع وليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم
زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسالته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن
امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما
في حال الضرورة للتقييد في السؤال مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك
من غسل فاطمة عليها السلام قال ذاك امير المؤمنين عليه السلام قال فكاني استعظمت ذلك من قوله قال فكانك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك
جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام وانت خبير بان عد ما سال
ذلك عظيما وتقريره عليه السلام والعذر بانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل المرأة لا يخلو عن شيء وكون ذلك
بمجرد انه يعاب عرفا لا يخلو عن بعد وان كان في خبر ما استعظمت بدلا استعظمت على ما في بعض النسخ بما يشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار
ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره ع للتقية هذا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم قوله والزوجة معها اي مع الولاية بان تكون وارثة
لا حاجبا عن الارث من حق ونحوه ولا يكون بين الورثة من قدم عليها ولو وارث ذكر بناء على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي
مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اختاره الشارح ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا بما استثنى
على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد باعتبار الترديد
في ولايتها وعدمه باعتبار الترديد في حمل الاولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولاية او على الوارث الفتى باعتبار سادره فيخرج الزوجة ويحتاج الى
الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص المصرح به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الاولى دون الزوجة
والمص في كري حكم بان الظ ان الزوجة تقدم كما يقدم الزوج قال لم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة المتقدم على قوة جانب الزوجة على الزوج و
تقدمهما على تقدير التجريد انما يكون اولى من الغسل لا معا انتهى وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على تقدير جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا
ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما على تقدير عدم جوازه
فيحتمل ايضا لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدم التمكن التام مع التجريد لا يدل فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة هذا على
تقدير كون تقديمهما بضمير التثنية على ما في بعض النسخ وفي بعضها بضمير التانيث الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة على تقدير
جواز تغسيلها مجردا ظ للرواية المذكورة واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لظ الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من التمكن فالاولى تقديم من يجوز له
التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا ثبت قوة جانب الزوجة فلا يضر عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم
فيه فالظ هو النسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج ان الزوجة مطلقا مقدم على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كك
انما هو بالنص الوارد على الاولوية كما سبق ولم يرد نص في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا يفيد اولويتها بالنسبة
الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه له قوله والمشهور انه من وراء الثياب قال انه كل من منع من مباشرتها حال الاختيار
وجمع ممن جوزه ايضا كابن ادريس في ئر والمص في ير والشيخ في ط في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهرة غير ظ وقال في كري
والمش في الاخبار انه من وراء الثياب وفي شرح الارشاد صرح بالشهرة في الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان الشهرة في الاخبار ايضا انما هو في
تغسيل الزوج الزوجة واما في العكس فالعكس وكيف ما كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق والعلامة وظ الخلاف

مجردا

وان جاز النظر وينبغي العصر هنا في الثوب كما يعتبر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اجراء لها مجرى غيرها ولا فرق في الزوجة بين الحرة والامة المدخول بها وغيرها
والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض

مجردا وقد ظهر مما سبق من الروايات حجة القول بعدم انما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة سماعة عن
وحسنة الحلبي الثانية وصحيحة ابي الصباح الكناني ورواية الحلبي في الزوج لزوجته ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام في وجه ورواية زيد
الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته اطلاق حسنة عبد الله بن سنان واطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها نظرا الى
التعليل وحسنة الحلبي الثانية بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة وصحيحة ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد للمقابلة والتعليل
صحيحة منصور وانما ادعينا بل هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه ان كان متعلقا بالجمع فعلى
الزوج ايضا وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوجة من المحارم كما احتمله العبارة فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ويدل على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او
بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثاني اولى للاصالة عدم الاشتراط ولندرة ما يدل على الاشتراط في جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات في
عدم الاشتراط فيهما كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط فيهما فلا فائدة بالتفصيل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار
المقيدة من الاختلاف حيث ان في بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر الى شعرها ولا الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها
من فوق الدرع وعدم النظر الى عورتها فظاهر الاخيرة عدم وجوب ستر الكل بل يكفي ما يستره الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر
الكل والاولى لا يخلو عن اجمال ومثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب وايضا المنع من النظر الى شعرها والى شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض
بما في صحيحة عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفي الباس عن جميع ما ذكر في السؤال ومنه النظر وايضا في صحيحة ابي الصباح حمل المنع بالنظر الى عورتها
وكذا في رواية زيد الشحام ح فينبغي ان يحمل المنع عن النظر مطلقا في الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على
ذلك ويؤكده ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيله في القميص او عدم تغسيله الا فيه مطلقا من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره
ان شاء الله تعالى **قوله** وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيحة عبد الله بن سنان من اطلاق نفي الباس عن النظر لا ينافي اشتراط كون الغسل
من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيحة ابي الصباح ورواية الشحام حيث حكم الاولى بتغسيلها
من فوق الدرع مع تخصيص المنع من النظر الى عورتها وفي الثانية بتغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ومنه يعلم انه حمل المنع عن النظر
في حسنة الحلبي على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر **قوله** في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اي وان تماثل
الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة في المتماثلين ايضا ويعتبر العصر في ساترها ثم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء
الثياب احتمل عدم وجوب ستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه في ذكرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلهما مجردا الا يجب فيهما ستر العورة ايضا
لاباحة النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر **قوله** ولا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها
زوجة في العدة الزوجية حين الموت وان خرجت عنها عند التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء
عدتها ولو بعد الموت ويؤيده ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة
حين الموت لان من كانت زوجته يطلق عليها انها زوجته وان خرجت من العدة بعده ومضت مدة لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة
الحلبي من انه تغسله امرأته لانها منه في عدة ظاهره اعتبار العدة فلولم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا
اليه سابقا فتذكر **قوله** وان بعد الفرض قيده في ذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل عند غيرها عندنا ابعد الاجلين فغرض عدم تغسيل
الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزوج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك فرض نادر جدا واما على مذاهب
العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح يمكن وضع حملها وقريبا من موته وح يمكن تزويجها ثم تغسيلها الزوج الميت ولا بعد فيه كثيرا فرع
هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله قال الشارح في شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز له نظره من الاعضاء ولو جوزنا التجريد ام لا
انتهى وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رايناه منع نظرها الا الى العورة في رواية زيد الشحام واما الزوج فقد
سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء منها وفي صحيحة الكناني المنع من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين يكون اللمس ايضا
كذلك والظ حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرتين ايضا عليها وكذا في الزوجة الاخيرة استصحابا للجواز الثابت حال الحيوة هذا وقال العلامة
في ذكرى والظ جواز اللمس للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل جواز اللمس به كما ترى لورود المنع عن
النظر ولو لم يعتد به وحمله على الكراهة تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء في اللمس لعدم ورود منع فيه فكانه
اراد جواز النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيحة الكناني ورواية الشحام فجعل الترتيب بعاله وقوله ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان يريد زوال
الاشكال عدم الشبهة على هذا القول في جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث ان المراد بالتغسيل من وراء الثياب يحتمل ان يكون لحرمة
النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا محضا وكلاهما وان كان الثاني اظهر عنده كما يستفاد من حكمه الاول فتأمل واعلم ان في الحكم بتبعية اللمس
المثبت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع عن النظر بعد الموت باعتبار شوم كما يشعر به صحيحة الكناني المتقدمة في تغسيل المرأة والاطلاع على بعض العورة
لا يكون ذلك في اللمس فالظ جواز لمس ما جاز لمسه في حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما في حسنة الحلبي ورواية المنقدمة من حكمه
من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير ان يلف خرقة على يده واما قوله في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة ويلقى على عورتها خرقة فالظ

تعلقه

وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة وان كانت ام ولد دون المكاتبة وان كانت مشروطة دون العكس لزوال ملكه عنها نعم لو كانت ام ولد غير منكوحة
لغيره عند الموت جاز ومع التعذر للمساوي في الذكورة والانوثة فالمحرم وهو من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة يغسل محرمه

تعلقه بالاولى فقط لا بالاولى ايضا ولف الاولى كانه للاحتراز عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فلا ظهور له في الوجوب فيمكن حمله على
الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام اذ فيها بعد نقل كيفية غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله فرجه
ويمكن حمل جواز النظر في كلام المص على جواز النظر في حال الحيوة فيجوز اللمس ايضا بعد الموت اشارة الى رواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله
يقول المرأة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم قال ابو حنيفة يصببن الماء
عليه صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن
النظر اليه ولا مسه فهو حي صببنا الماء عليه صبا وعلى هذا فينبغي غسل ما او دونا عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد ايضا على هذا
بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص بالزوجين وان كان كلامه فيهما ثم ان هذه الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص
المنع من النظر الى الاجنبي والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي
كما لا يخفى لكن يبقى في الرواية اشكال من حيث انه ع اطلق الحكم في المرأة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء وفي الرجل فعلى هذا التفصيل لا
يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا لرعاية زيادة الاحتياط في المرأة بعد موتها ويحتمل ان يكون الحكم في الاول ايضا
هو التفصيل لكنه ع لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا او اظهار الجهل ابو حنيفة من ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا
يحل النظر اليه حال الحيوة والله تعالى يعلم **قوله** وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلل في شرح
الارشاد بانها في معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يجدي المناقشة في التعليل ولا شك في شمول المحرم او ذي محرم الوارد في الروايات له وانما
المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج من ثم لم يكن لمطلق المحرم فافهم **قوله** وان كانت ام ولد ظاهره على ما نوع عبارته في شرح الارشاد انه رد خفي
للمملوكة التي يجوز تغسيلها اذ لك لتشبثها بالحرية الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه هنا على انه رد للمنفي ورد خفي للزوجة
التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل الزوجة وان كانت ام ولد لمولاها لزيادة علاقته به فافهم **قوله** دون المكاتبة وان كانت مشروطة
لتحريمها عليه بعقد الكتابة مطلقا **قوله** دون العكس لزوال ملكه عنها واحتمل في ذكرى الجواز فيه ايضا استصحابا لحكم الملك ولانها في معنى الزوجة
في اباحة اللمس والنظر وقطع به العلامة وفي المعتبر يستقرب ما هنا والاقرب دخالها في المحرم والتوقف فيما زاد هذا اذا لم تكن مزوجة او معتدة
او مكاتبة او معتقا بعضها والا فلا يجوز كما صرح به **قوله** نعم لو كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز في خصوصها على ما في ذكرى وشرح الارشاد
بقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة ورواية اسحق بن عمار ان علي بن الحسين عليهما السلم اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات
فغسلته والاول لا يخلو عن ضعف والرواية مع عدم صحتها معارض بما ورد من الاخبار ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن ان يكون اصل
الوصية لمصلحة كان يقع تغسيله خفية ولا يحضره العامة لكن مجرد الوصية ايضا يصلح شاهدا للجواز ولو صحت الرواية يمكن حملها على انه
ان يجعل رجلا في ذلك كاعداد الماء ونحوه وكان المباشر له هو الباقر ع لئلا تنافي تلك الاخبار وح فلا شاهد فيها واما ما نقل عن السيد المرتضى
من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان والقدرة لما شاهدنا ما جرى على خلاف ذلك كموسى بن جعفر
عليهما السلام وكون علي بن موسى الرضا عليه السلام يومئذ بالمدينة وكذا موت الرضا بطوس وابنه الجواد عليه السلام ح بالمدينة ورده لما
قيل في الجواب انه لا امتناع في ان ينقل الله تعالى الاجسام المكان النائية في اقرب الاوقات ويطوي له البعيد فيجوز ان ينتقل من المدينة الى
بغداد وطوس في الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات وخرق العادة للائمة ع الا ان الخرق انما هو في ايجاد المقدور دون المستحيل والجسم لا يجوز
ان يكون منتقلا الى الاماكن البعيدة الا في ازمنة مخصوصة فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان فمحال وما بين المدينة وبغداد وطوس من
المسافة ما لا يقطعها الجسم الا في زمان لا يمكن معه ان يتولى من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد او طوس فيطول الكلام ذلك ثم اكدنا اذا ثبتنا
الامام لو انتقل من المدينة ببغداد وطوس لغسل المتوفي والصلوة عليه لشوهد في موضع الغسل والصلوة لانه جسم والجسم لا بد ان يراه صحيح العين
ولو شهدلهم لنقل حاله ولم يخف على الحاضرين وكيف يجوز وقد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الامامين عليهما السلم وسمي وعين ويكفي
في ضعف ما ذكره كله لان المحال هو حركة الجسم لا في زمان واما الزمان المخصوص لكل حركة فانما هو في مجرى العادة فمع خرقها على سبيل المعجزة
لا استحالة في وقوع كل حركة في اقصر زمان يراد كما يشهد به حكاية عرش بلقيس وما ذكره من ان الجسم لا بد ان يراه صحيح العين انما هو بحسب العادة ومع خرقها فلا اذ لا دليل على الوجوب ودعوى البداهة ممنوعة على ان غسل الامام وصلوته بعد حضوره ربما وقع خفية ثم غسل وصلى عليه
ملائية على ما نقل في واقعة الرضا ع وح فلا بحث في عدم مشاهدته ع حين الغسل والصلوة ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلي ثم
وقد روي ايضا في واقعة الكاظم ع حضور الرضا ع وانه باشر التغسيل والتحنيط والتكفين على وجه لم يعرفه به واحد بحواله وهو يظهر المعاونة لهم
لا يعرفونه واما الصلوة فامرها اسهل لانه اذا جاز حضوره ع على وجه لم يعرفوه فيكفي صلوته في جملة الحاضرين بل ان صلى عليه غيره ايضا وقد روي ايضا
امر الرضا بتغسيله وتكفينه والصلوة عليه وهو حي بالمدينة قبل الخروج وربما يكفي فيهم ع ذلك والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد
وغيره لا يخلو عن ضعف فالاظهر اما اخال المملوكة مطلقا مع الشرائط في المحرم والتوقف فيما زاد وصاحب المدارك جعل الاظهر عدم جواز العكس مطلقا
تمسكا بانتقالها الى غيره وتحريم مطلق النظر اليه ثم نقل القول بالفرق بين ام الولد وغيرها تمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان في الطريق ضعفا
فتامل **قوله** ومع التعذر للمساوي في الذكورة والانوثة اي فيهما يجب فيه المساواة فهو غير الزوجين اذ الكلام فيه وعلى هذا فلا حاجة

الى تغسله

الذى يزيد سنه عن ثلث سنين من وراء الثوب فان تعذر المحرم والمماثل فالكافر يغسل المسلم والكافرة تغسل المسلمة بتعليم المسلم على المشهور والمراد هنا صورة الغسل ولا يعتبر فيه النية ويمكن اعتبار نيته الكافر كما يعتبر نيته فى العتق

الى تعذر اشتراط تعذر الزوج والزوجة ايض هنا ولا فيما يذكر بعده من الكافر ثم انا شرطنا تعذر المساوى فى جواز تغسيل المحرم بل يجوز ذلك مع الاختيار ووجود المماثل ايض من وراء الثياب كما ذكره المص وقوى فى المدارك عدم اشتراط الثياب ايض تمسكا بالاصل وصحيح منصور قال وما العجان العلامة فى يحى ستدل به هذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته فى جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة وانت خبير بان هذه الرواية وان دلت على الجواز مجردا مع ستر العورة كما ذكره لكن دلالتها على الجواز فى حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا العلامة غير ظاهر لتقييد السائل بالسفر الذى هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغيرها فرض غير ظاهر ويحكى ايض تايد الجواز مجردا باطلاق حسنة عبد الله ابن سنان وكذا حسنة الحلبى الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله المتقدمة على احتمال فى الاخيرة لكنها ايض لا تدل الا على الجواز فى حال الضرورة واما رواية زيد الشحام فظاهرها الاطلاق فى تغسيلها والتقييد فى تغسيله الا ان يقال انه اكتفى عن التقييد فيها اعتمادا على ايها اولى بالستر هنا ان حمل المرأة فيها على ما يعم الزوجة وذات المحرم بقرينة التعميم فى الشق الثانى وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها فالتقييد فيها مختص بتغسيل الزوجة لزوجها لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للرجل بل ظاهرها خلافه وكيفما كان فلا دلالة لها ايض على الجواز الا فى حال الضرورة واستدل المص فى كرى على اشتراط كونه من وراء ثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله فى شرح الارشاد والمحقق فى المعتبر بانه يحرم النظر الى العورة فلا اجتزمع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر بعبقهم كلامهما ان مرادهم بالثوب والثياب ما يشمل الخرقة الساترة للعورة وح فلا شبهة فى عباراته وينبغى ايض اعتبار صاحب المدارك عن العلامة لكن كلام الاكثر كانه يابى عن الحمل عليه كيف ولا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل يعتبر ذلك فى المماثل ايض ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار من وقوع النظر الى العورة اذ التحرز ربما تقدم او يتاخر فيبدو العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك لعل فى لفظ المحافظة فى عبارة كرى اشعارا به لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى غايته الاستحباب ثم ايده فى المعتبر بذهب بحسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله المتقدمتين ولا يخفى انه ليس فى الحسنة الا لفظ الخرقة على يدها ولا تايد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب واما رواية عبد الرحمن فتايدها انما هو اذا كان قوله من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبق واما اذا كان متعلقا بما اذا اتصل به من صب النساء فقط ويكون المراد ان النساء الاجنبيات اذا اردن معاونة الزوجة تغسله عند فقدهما فانما يصببن الماء من فوق الثياب لا يجوز لهن النظر واللمس فلا تايد فيه لما ذكره وجعل التايد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن ظهوره فى الجملة لا يخلو عن شئ ويمكن ان يكون غرضه ما يؤيد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذى هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب وح لا اخذ فى التايد بل فى الدلالة الحكم بالتايد كانه باعتبار عدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على الثياب بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ولا محرم لها فلتدفن كما هى فى ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها وسيجئ عن قريب من موثقة عمار ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيحة منصور وما يؤيدها ويؤيده استحباب ذلك فى المماثل ايض على ما سيجئ هنا ويمكن الاحتجاج لما هو المش من تخصيص الحكم بتعذر المساوى بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايض بمثل ما سبق وكذا برواية ابى حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق ايض والجواب ههنا بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول بالجواز اختيارا تمسكا بعمومات الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوى ههنا ويمكن القول ايض بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما استثنى واذا لم يثبت الاستثناء هنا يحكم بمقتضى الاتفاق والتامل فيه مجال فتدبر قوله الذى يزيد سنه عن ثلث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله المحرم وكذا للاجنبى من غير اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره قوله بتعليم المسلم على المشهور ومستنده موثقة عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت فى السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمات كيف يصنع فى غسله قال تغسله عمته وخالته قال يغسلونها ولا تقربها النصرانية كما كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوى قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة قال تغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوى قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن ابائه عن على عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه واله نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها ولا يخفى انه بعد العمل بالروايتين ينبغى تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ فى النهاية لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهره التعميم الى غير اهل الكتاب ايض وفيه ما فيه وينبغى التعرض لاغتسال الكافر كما وقع فى الرواية الاولى وقد تعرض له المفيد وجماعة وتركه بعض كالمص هنا وفى البيان ودروس ويمكن ان يكون نظرا الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع فى عبارة الشيخين او تعليمه كما وقع لى هذا الكتاب او يكفى وقوعه منه اذا علمه بدون امر المسلم وتعليمه لظاهر الثانى للاصل وخلو الرواية عما توهم من الشرط فالظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الغسل لا اشتراطه واحتمل فى كرى الاشتراط بناء على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه آلة له ويكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب النية منه فتامل قوله ويمكن اعتبار نيته الكافر وهذا اذا اقر بالله تعالى كاهل الكتاب ويشكل مع ذلك بانهم لا يقولون بشرعية الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف العتق فالاظهر ما ذكره

ونفاه المحقق فى المعتبر لضعف المستند وكونه ليس بغسل حقيقى لعدم النية وعدمه واضح

اولا قوله ونفاه المحقق فى المعتبر اى نفى اصل الحكم وجعل الاقرب فيها من غير غسل معللا بان غسل الميت عبادة فيفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة وطرحا للروايتين باعتبار ان رجال الاولى فطحية والثانية زيدية قوله وكونه ليس بغسل حقيقى عبارة المحقق ما نقلنا ولم يحسن من الشارح ما نقله انتفيرها الى ما ذكره لانه يستنبط ما ذكره من العلة من كلام المحقق نفسه فافهم قوله وعدمه واضح اى العدم فاجعله مانعا من الحكم المذكور واضح اما الضعف فلانجباره بما اشار اليه الشارح من الشهرة بين الاصحاب وانت خبير بان جعل الشهرة ههنا جابرة للضعف لا يخ عن تامل فانه وان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المص فى كرى لكن ذكر ايض ان جمعا من الاصحاب لم يتعرض له اصلا كابن ابى عقيل والجعفى وابن البراج فى كامله وابن زهرة وابن ادريس والشيخ فى ئ ومجرد قول جماعة من الاصحاب به مما لا تعويل عليه واما حديث النية فلما ذكره ايض من احتمال ان يكتفى فى هذه الصورة بصورة الغسل ولم يعتبر فيها النية على ان المحقق تردد فى اصل وجوب النية فى غسل الميت كما نقلنا عنه سابقا فكيف جعله ههنا مسلما وايض يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظ عدم اعتبار المماثلة فى الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكتفى ح بنيته على ما سبق من جواز الاكتفاء بنية الصاب وانه الغاسل حقيقة لكن ينبغى ح ان يجعل بوصول الماء الى جميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المص فى كرى بعد ما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشارح قال والتوقف فيه لمجال لنجاسة الكافر فى المشهور وكيف يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ايض بمثل ما ذكره وهو الاكتفاء فى هذه الصورة بصورة الغسل ولو مع النجاسة اذ لا بعد فى التعبد بها وايض فربما كانت النجاسة الحكمية التى فى الميت اقوى من النجاسة الخبيثة التى فى اهل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تغسيلهم فى صورة الضرورة ترتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة بين واما مع ضعفهما فكل منهما مرجح لطرحهما فالحق انه متى ثبت نجاسة الذمى او توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله فى المعتبر وان نوقش فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى وينبغى ان يفرض مع ثبوت النجاسة ثبوت طلاق عدم صحة هذا الغسل مع النجاسة ايض والا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسة فى هذه الصورة كما ذكرنا وقد ظهر بهذا انه يمكن التمسك فى الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم النجاسة فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق المذكور وكذا اطلاق توقف هذا الغسل على النية لا يقال العمومات لا تدل الا على تكليف الكفار ايض بالتغسيل ولا كلام فيه واما على صحته منهم فلا وعلى هذا فيه انه لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه يجب على المسلم الحاضر الذى لا يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا تدل على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لا يعلم خلافها واذا لم يثبت المقدمات المذكورة فلا يعلم خلافها ولما كان التغسيل واجبا كفائيا وامكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة صحته وعدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته منه نعم الامر باغتساله كما ورد فى الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل فروع الاول لو وجد المسلم من يجوز تغسيله من المسلمين قبل الدفن هل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره فيما اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالتيمم بدلا عن الفائت او بدونه على القولين ثم يتفرع ذلك وذكر فيه الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فههنا اولى لعدم تحقق الامتثال ههنا حقيقة اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه لا بنا انه الغسل على الوجه الشرعى بان يسلم ثم يغسله ولم يفعل باختياره غاية الامر انه رخص للمسلم دفنه بما فعله الكافر من صورة الغسل والظ ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف فى ذلك الوقت بالكلية وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل بنجاسة الذمى ولم يشترط النية وجعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة الثانى لو مس بعد هذا الغسل وقد مر نظيره ايض فيما اذا تعذر بعض الاغسال الى الباقى ثم مسه احد وقد ذكر هناك انه ان قلنا بكفاية الباقى من غير حاجة الى التيمم فالظ سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعى فى حقه وههنا الظ عدم السقوط بتقريب ما ذكر انفا اذ لم يتحقق الغسل الشرعى فى حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة الغسل المفروض فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا جعل ذلك غسلا شرعيا كما اشرنا اليه فى الفرع السابق الثالث لو مات المسلم مع الاجنبى بلا محرم ولا مماثل حتى من الكفار فالمش انه يدفن بغير غسل ولا تيمم وفى كره نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع ونقل عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبى له من وراء الثياب وذكر ذلك المقنعة فى الصبى والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا يبعد ان يكون البالغ ايض عنده كذلك على ما نقل ونقل ابن زهرة انه شرط تغميض العينين وذكر فى كرى انه يظهر من العلامة القول بالتيمم ولعل هذا فى بعض كتبه والا ففى كثير منها موافق للمش حجة المشهور الاصل وحسنة الحلبى وصحيح الكنانى ورواية داود بن سرحان ورواية زيد الشحام وموثقة سماعة المتقدمة وصحيح عبد الرحمن بن ابى عبد الله البصرى قال سالته عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ورواية ابن ابى يعفور قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الرجل يموت فى السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنع به قال يلفف لفا فى ثيابه ويدفن ولا يغسل وفى المدارك عدها صحيحة وفيه تامل لاشتراك محمد بن مروان فى سنده فلعله ظهر له قرينة على انه الثقة حجة ما نقل عن المفيد حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او احدا من ذوى ارحامها كما فعله الشيخ وفى رواية جابر عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه فى اكفانه من تحت الستر ويصلين صفا ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها فى اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن ابائه عن على عليه السلام قال اذا مات الرجل فى السفر مع النساء ليس فيهن امرأة ولا ذو محرم من نسائه قال

ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرأة يجوز لها تغسيل

يؤذنه الى الركبتين ويصبين عليه الماء صبا ويمس جسده ولا يمس فرجه وحملها الشيخ في موضع من يب على الاستحباب مع انه قال فيه ما فرض بها
من موت المرءة كلها المذهب انه لا يجوز لاحد ان يغسلها ولا يومها ويدفن بثيابها وفي موضع اخر اوجب العمل بهما انما اذا كان عليه شيء من الثياب يحل
الاولة على ما اذا كان عريانا والاولى طرحهما بضعف سندهما جدا فلا تصلحان لمعارضة الاخبار المتقدمة مع انه ادعى في ف الاجماع عليها وورد
ابى سعيد المتقدمة في ذيل حاشيه وان بعد الفرض وهي ايض ضعيف سندها كالروايتين السابقتين ويمكن الاحتجاج ايض في اصل الغسل بالعمومات
الواردة المتقدمة في الغسل وفي اعتبار الثوب بحرمة النظر واللمس من الاجنبي والجواب ان ما اوردناه من الاخبار المعتبرة يصلح لتخصيص العمومات واما ما
نقل عن ابن نمره فلا يظهر له حجة وكانه موافق للمعتبر بما ذكره شرط زايد لرعاية الاحتياط وما نقل عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله في خبر
بهما وما في رواية الزيدية المتقدمة في بحث تغسيل الكافر والا انها ضعيفة جدا مع موافقتها المذاهب العامة اكثر العامة وقد اعترض عليهم في المعتبر
وغيره بان النظر الاجنبي محرم فالمانع من الغسل مانع من التيمم ايض وان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليله وكثيره وهنا انما يتوجه على
القول بحرمة النظر من الاجنبي مط واما على القول بجوازه الى الوجه والكفين كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن لو قيل بجواز اللمس ايض فيهما ولم ار تصريحا منهم
بذلك والامر بلف خرقة يمنع من اللمس لكنه بعيد بعد انه يمكن الغسل ايض بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم مط وههنا روايات اخرى منها صحيحة داود
بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسئل ابا عبد الله عليه السلام عن المرءة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل
ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن عمر عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال في المرءة يكون في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم ولا
معهم امرءة فتموت يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا يمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها
ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ورواية ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قال سئل عن المرءة تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها
وهذه الروايات ضعيفة الاسناد سوى الرواية الاولى والظ ايض ان ما نقله داود من قول ابى عبد الله عليه السلام هو الذي اخبره به صاحبه
الذي مضى من غير ان سمعه داود منه او حصل له العلم به وعند هذا فرتفع الثقة لجهالة الصاحب وكيف ما كان فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة
الاخبار الاولة مع ما بينها من الاختلاف ولو اريد الجمع بين الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله في يب وبه مع تخصيص الحكم بموت
المراة كما هو مورد الاخبار بل يكون الحمل على الاستحباب ايض وح يحمل اختلاف تلك الاخبار على جواز كل طريق من الطرق المذكورة او استحبابه لكن
يشكل الحكم بهما لما اشرنا اليه من حال الاسناد والله تعالى يعلم **قوله** ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين التحديد بثلث سنين فيهما مذهب
جماعة من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا في زمان الجواز كالمص وابن ادريس وبعضهم كالشيخ في ط جعله خارجا وخص الجواز فيهما بما اذا كان
سنه دون ثلث سنين وحكم بالتحريم في الثلث وما زاد عليه والمفيد في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية وفي الصبي اعتبر خمس سنين لكن حكم
بالجواز فيهما في اقل من ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث او خمس في الغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثلاث والخمس مهملا في كلامه ومنع المحقق في المعتبر
من تغسيل الرجل الصبية مط وجوز للمرءة تغسيل ابن الثلاث اختيارا واضطرارا وظ اطلاق الاكثر عدم اشتراط تعذر المماثل كما ذكره الش والشيخ
النهاية لم يذكر الصبية وجوز في الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه هكذا في النسخة التي عندنا وذكر في
كرى انه شرط في يب في الموضعين عدم المماثل وفي الوسيلة لابن حمزة خص الحكم في الموضعين بصورة عدم المماثل ومع ذلك جوز في الصبي ابن ثلث سنين
تغسيل النساء مجردا وحكم في بنت ثلث سنين بتغسيل الاجنبي لها من فوق ثيابها وما وجدنا من الروايات في هذا الباب رواية ابى النمير على ما
في الكافي وابى النمير على ما في الفقيه ويب قال قلت لابى عبد الله عليه السلام حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين ومرسلة
محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا في يب ونقل في كرى
عن ابن طاوس انه قال ما في يب من لفظة اقل سهو ونقل في الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت
اكثر من خمس او من ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان الرواية
الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية هو المشهور من الاصوليين ولو لم نقل بحجيته فيكون الثلث
مسكوتا واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا فالظ ما في ط من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المص من اعتبار الثلث واما الرواية
الثانية فالمشهور فيها على ما في يب ظ وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد في اهمال الخمس ومخالف له في انه اعتبر فيها الخمس في الصبية والمفيد
اعتبره في الصبي وبالجملة فيما بين الروايتين لا يمكن الذهاب الى شيء من الاقوال المذكورة وتمسك في المعتبر في الفرق بين الصبي والصبية بان
الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر وفيه تامل واعلم ان شمول ما ورد
من المنع عن تغسيل الرجال للنساء وبالعكس للصبي والصبية غير ظاهر وكذا حرمة النظر واللمس منهما وعلى تقدير تسليمها فالغسل لا يستلزم النظر و
لا اللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر ايض لا يلزم بطلان الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه ليس داخلا في حقيقته ولا يلازم لها نعم على تقدير حرمة اللمس لا
وقع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه وعمومات وجوب الغسل متناولة لهما في الحكم بالمنع فيهما لا اجماع فيه
مشكل وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما فيما دون الثلث في الصبي فلا خلاف في الجواز بل ادعى العلامة
في ير وكرة اتفاق جميع علمائنا في الصبية اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست محل الشهوة لكن يجد شه ما نقلنا
عن المحقق ايض الحكم التحديد بما دون الثلث لما نقلنا من ط وعلى ما قررنا فالقول بالجواز الى الثلث في الصبية ايض قوي متين والله تعالى اعلم

قوله

ابن ثلث سنين مجردا وان وجد المماثل ومنتهى تحديد السن الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال وبهذا يمكن وقوع الغسل لولد الثلث تامة من غير زيادة فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها
ليقع الغسل قبل تمامها والشهيد هو المسلم ومن بحكمه الميت في معركة قتال امر به النبي او الامام او نائبهما الخاص وهو في حزبهما بسببه او قتل في جهاد مامور به حال الغيبة كما لو دهم
على المسلمين من يخاف منهم على بيضة الاسلام فاضطروا الى جهادهم بدون الامام ونائبه على خلاف في هذا القسم سمي بذلك لانه مشهود له بالمغفرة والجنة لا يغسل ولا يكفن بل
يصلى عليه ويدفن بثيابه ودمائه وينزع عنه الفرو والجلود كالخفين وان اصابهما الدم ومن خرج عما ذكرناه يجب تغسيله وتكفينه وان اطلق عليه اسم الشهيد في بعض الاخبار
كالمطعون والمبطون والغريق والمهدوم عليه والنفساء والمقتول دون ماله واهله من قطاع الطريق وغيرهم ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في غسله ويجب

قوله ابن ثلث سنين مجردا وكما يجوز التجريد فيهما لا يجب ستر العورة لانتفاء الشهوة في مثل ذلك ولان بدنهما ليس عورة في اصله فلو لا جواز
كشف العورة الخاصة لم يجز تجريدهما وقد صار بالاجماع كذا في شرح الارشاد وذكر ملخصه في شرح القواعد ايض والوجه الثاني كما ترى لجواز اختلاف
العورتين في الحكم وقال في المعتبر وفي وجوب ستر عورة الصبي تردد اقربه انه لا يجب في حد ما يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر المرءة يدل على
جواز نظر الرجل انتهى وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجريد ما يشمل العورة ايض وهو غير ظ بل يمكن ان يكون المراد تجريد ما سوى العورة كما قال الا التجريد
في المماثل ثم **قوله** فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها القائل هو شارح القواعد بما اورده الشارح عليه مجاز المبادر من ابن كذا هو اعتبار مدة
حيوته لا ما بعد الموت ايض فاعتبر مثله في الصلوة ايض **قوله** في معركة قتال فلو جرح بها وخرج او لحق وبه رمق ثم مات خارجها الحق بالاحكام
وذكر في شرح الارشاد ان ظ الروايات ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف في عدم لحوق الاحكام ونقل في المدارك حسنة ابان بن تغلب عن ابى
عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر
ان ظاهرها ان وجوب التغسيل في الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه وبه رمق وان لم يدرك ذلك يسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف
ما ذكره الاصحاب من اناطة الفرق بالموت في المعركة وعدمه والظ ان فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظ الرواية اناطة الحكم بادراك
المسلمين اياه وبه رمق فيسقط الاحكام وان مات في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب وهذا هو الذي اشار اليه في شرح الارشاد وثانيهما
ان ظاهرها انه ان لم يدرك ذلك يسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من اعتبار الموت في المعركة وانت خبير بان الظ
بادراك المسلمين له وبه رمق اما ادراكهم له بعد تمام الحرب او ادراكهم له باخراجه الى معسكرهم لا ادراك بعض المسلمين له في المعركة واثنائها القتال والمراد
الاصحاب بالموت في المعركة اي موضع القتال موته فيها ما دام معركة وموضع قتال فعلى هذا فاندفاع الايراد الاول ايض الظ من الذي قتل
في سبيل الله هو الذي قتل في معركة الجهاد وشموله لمن جرح بها ومات في خارجها غير ظ فلذا اقتصر وا في الحكم على ما هو المتيقن وهو الذي مات في
المعركة لا من مات في خارجها بجرح اصابه فيها وان لم يدركه المسلمون ويؤيده ايض ما فهم من رواية ابى خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل
شيء الا ما قتل بين الصفين وان كان به رمق غسل والا فلا انتهى تامل **قوله** وهو في حزبهما بسببه اي بسبب القتال والاول احتراز عن المسلم الذي
المقتول في المعركة من الجانب الاخر والثاني عمن مات في المعركة لا بالقتال بل حتف انفه **قوله** في جهاد مامور به حال الغيبة لا وجه للتخصيص بحال الغيبة
اذ لو اضطر الى مثل هذا الجهاد زمان الحضور ايض بدون اذن الامام او نائبه فحكمه حكمه ولذا لم يقيد بذلك في شرح الارشاد ويمكن حمل كلامه هنا على
جهاد وقع الامر به في حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايض اذ الظ ان جواز هذا القسم حال الحضور بدون الامام او نائبه انما هو مع
الاضطرار لبعد الامام منهم بحيث لا يمكن الاستيذان وح فيصدق الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف هذا ولعل المراد بالجهاد ههنا ما يكون
لحماية الدين لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم على المقتول دون نفسه وماله لصدق الجهاد على فعله كما سيجيء في بحث الجهاد
من عده في اقسام مع عدم شمول الاحكام كما يصرح به في شرح الاتي فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى الاعم مما اريد به ههنا ويمكن ان يجعل قوله
كما لو دهم من تتمة تعريف هذا القسم او يقال بما يذكره في الشرح الاتي بمنزلة الاستثناء مما ذكره ههنا تامل **قوله** على خلاف في هذا القسم فان
الشيخين ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدي الامام او نائبه وحكم جماعة كالمحقق والمص بشموله لهذا القسم ايضا ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله
وشموله للقسمين ونظر الاولين الى ان المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولو لم يكن ظاهرا فيه فلا اقل من احتماله له احتمالا مساويا والحمله على المعنى
الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات وسقوط الاحكام على ما هو المتيقن وهو احوط **قوله** لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجرد واما لو جرد فيكفن
كما فعل النبي صلى الله عليه وآله بحمزة لما جرده **قوله** وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد في الاخبار هو الدفن بثيابه وهي لا تشمل الجلود عرفا اذ
المفهوم منها في العرف هي المنسوجة بضرب الاطلاق عليها كذا في المعتبر ولما روي عن النبي انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود والحديد وقال الشيخ
ط يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين **قوله** وان اصابهما الدم يمكن عود الضمير الى الخفين وح فيظهر منه انه ينزع الخفان مط وان اصابهما الدم
واما الفرو والجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم وبهذا صرح المفيد وهو ظ النهاية ويمكن عوده الى الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين
وح فالحكم بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب اليه المحقق في المعتبر وههنا مذهب اخر وهو ان الخفين ايض اذا اصابهما الدم دفنا معه وذهب اليه ابن ادريس
ونسبه في النهاية اشارة الى رواية ضعيفة رد بها من ابن بابويه **قوله** من قطاع الطريق وغيرهم اي غير قطاع الطريق لعموم الاخبار ان من قتل دون
مظلمة اي اهله وماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من قطاع الطريق فذكرهم بالخصوص اما لورود نص خاص بهم ايض او بناء على الغالب والشايع
او المراد وغير هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام وان ساووه
او قربوا منه في الاجر والفضل **قوله** ويجب ازالة النجاسة العرضية الخ ذكر في هي انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايض في المدارك بالروايات الواردة
بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلي ابدء بفرجه بماء السدر والحرض واغسله ثلاث غسلات ورواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه
بالرغوة وفيه تامل فان تلك الروايات لم تقيد بما اذا كان الفرج نجسا فالظ منها استحباب الابتداء بغسل الفرج وتنظيفه وان لم تكن فيه
نجاسة ثم الشروع في الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة العرضية اولا ولذا ترى العلامة ره في هي بعد ما ذكر وجوب الابتداء
بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة قال يبتدئ بفرجه فيغسله بماء السدر والحرض ثلث مرات واكثر من ذلك على جهة الاستحباب لانها
محل الاحداث واستشهد برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية اولى ولان

بحث

من الوارث او من ياذن له ونزعه من تحته لانه مظنة النجاسة ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر ويطهر بطهره من غير عصر وعلى تقديره يستر عورته وجوبا
بيد او بخرقة

ينجس ماء الغسل بملاقاتها ولما روى يونس ويمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ولا يخفى ما في دعوى الاولوية من المنع ثم عدم دلالتها
على وجوب التقديم وانه لا بد في تتميم الوجه الثاني من الدلالة على اشتراط الطهارة في ماء هذا الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك فغايته
وجوب تقديم تطهير كل غسلة لا وجوب تقديم الازالة على الشروع في الغسل كما هو مقتضى كلامهم ولبعض رواية يونس ايضا الا الامر بالانقاء
من النجاسة اذا خرجت ولا يستفاد منها وجوب ازالة تقديم الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الارشاد بعد ما علل الحكم بما نقلنا عن المعتبر
من الوجوه قال كذا عللوا فالاولى الاستناد الى النص وجعله تعبدا ان حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور والا لزم طهارة المحل الواحد من نجاسة
دون نجاسة واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بنجس بل الموت عنده من قبيل الاحداث فيجب ازالة النجاسة
الملاقية لبدن الميت كما اذا اصابت بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب هذا التقديم الى النص وهو ما ذكر من
روايتي يونس او الاجماع على ما ادعوه لا الى ما ذكروه اولا من الوجهين ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللا بما يظهر من الوجهين الاولين والا لزم ما
ذكره من الاشكال ولا يخفى سخافة الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة دون الاخرى مع اختلاف حقيقتهما واختلاف مطهرهما
وتقديم استعمال مطهر احدهما على مطهر الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهر نجاسة شرعا بالماء واخرى بالتراب فاذا اجتمعتا في محل ثم طهر بالماء
والتراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى مما لا غضاضة فيه وههنا كذلك فان احدى النجاستين حدثية محضة رفعها بالغسل والاخرى
خبثية مع حدثية رفعها بالغسل فلا بعد في ان ترتفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان يؤتى بالغسل فليس في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول
بانه محض تعبد وفي المدارك بعد ما نقلنا عنه من الاستدلال بالاجماع والاخبار قال وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم منه طهارة المحل الواحد
من نجاسة دون اخرى وهو غير معقول ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع او يقال ان هذه الاسباب
من قبيل المعرفات ولا بعد في رفع نجاسة الموت بالغسل وتوقف غيرها على ما يطهر به سائر النجاسات فيجب ازالتها اولا لتطهر الميت بالغسل وهذا
اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها او لانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى ما ذكره من الجواب اولا
كانه هو ما نقلنا من جنح الى الاستناد الى التعبد وما ذكره ثانيا كان تحقيقه ما ذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما
لا حاجة اليه ولا مدخل له في دفع الاشكال وما ذكره من اولوية هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ما ذكره المحقق دليل
على وجوب تقديم ازالة الخبث على الغسل ولا ربط له بدفع الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم وما ذكره جواب للاشكال الوارد على الحكم بعد
اثباته فاين احدهما من الاخر حتى تصح النسبة بالاولوية بينهما ثم نقل عن جده ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى واورد عليه
ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرح به هنا مع انه نقل
الخلاف في نجاسة بدن الميت نظرا الى ان المنقول عن المرتضى عدم وجوب غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى المص في المعتبر عنه في شرح الرسالة التصريح
بنجاسته وانه نقل على ذلك اجماع الفرقة انتهى ولا يخفى ان ايراده الاول انما يتوجه على جده لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم
مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث على الحدث كما في الجنابة ولا اشكال عليه اما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات
الحكم لا حاجة الى جعل الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه ما ذكره من الاشكال فلا يتوجه عليه ما ذكره وهو ظاهر ثم ما اورده ثانيا كانه متجه فتامل قوله
من الوارث او من ياذن له لعدم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه قوله لانه مظنة النجاسة فاذا نزع من تحته لا يتلطخ اعاليه به وايضا
على هذا الوجه اسهل على الميت وقال في المعتبر الاقرب ان نزعه كما اذا اريد ستر عورته في حال الغسل ثم نزع بعد الغسل من اسفله واستشهد
بعد الفضل بما في صحيحة عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قوله ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر كونه هنا مذهب
الاكثر غير ظ بل القائل به من غير جمع من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بفعل
علي بالنبي وانما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اما بتمامه والقاء خرقة على العورة او باخراج البدن منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته وتركه
كذلك الى ان يفرغ من غسله ليكون ساترا للعورة او بالتخيير بين الامرين فالاول الشيخ في يه وط من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في ط ثم
ينزع قميصه بفتق جيبه وينزع من تحته ويترك على عورته ما يسترها ومثله في يه وكذا ابن ادريس فانه قال في السرائر ويجب ان يستر عورته بثوب يضعه
عليها او بقميصه بعد نزعه منه وهو صريح المحقق والعلامة مع تصريحهما بالاستحباب قال وان لم يكن له قميص ستر العورة والثاني قول الصدوق و
كانه ظ المفيد ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب او الاستحباب والثالث قول الشيخ في ف فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة بان يترك
قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة على التخيير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة الخلاف وفي المعتبر نقل
عبارة الخلاف هكذا يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة قال ومعنى قوله اما بقميصه ان
يخرج يديه من القميص ويجذبه منحدرا الى سرته ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عد من الواجبات
غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا انه على ما نقلنا فالظ ان مراد الشارح من غسله فيه بعد نزعه الى السرة والا فلا يصح نسبة افضليته الى
الاكثر قطعا وبعده لا يناسب فكونه مذهب الاكثر غير ظ بل الظ ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه والقاء شيء على العورة سواء كان هو القميص او
غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص لما نقلنا من حديث غسل النبي صلى الله عليه وآله ولما نقلنا من صحيحة ابن سنان ولما استدل
به في المدارك من صحيحة يعقوب بن يقطين وفيها لا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه وصحيحة ابن مسكان وفيها قلت يكون

عليه ثوب

وهو امكن للغسل الا ان يكون الغاسل غير مبصر او واثقا من نفسه بكف البصر فيستحب استظهارا او تغسيله على ساجة وهي لوح من خشب مخصوص والمراد وضعه
عليها او على غيرها مما يؤدي فائدتها حفظا للجسد من التلطخ وليكن على مرتفع ومكان الرجلين منحدرا مستقبل القبلة وفي الدروس يجب الاستقبال به
اليه في الذكرى واستقرب عدمه في البيان وتثليث الغسلات بان يغسل كل عضو من الاعضاء الثلثة ثلاثا في كل غسلة

عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فتغسله من تحته وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان
استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص وفي عدها حسنة تامل فان الشيخ رواها في يب عن النضر بن سويد ورجالها المذكورون رجال
الصحيح على المشهور وان كان في سليمان بن خالد كلام لما سبق الاشارة اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله لظهور حسن طريقه اليه ثم في دلالة الروايتين
الاخيرتين تامل اذ يمكن ان يكون المراد بهما استحبابا ان يلقى عليه قميص لا ان يغسل القميص بل جعل عليه فيهما اظهر ويؤيده ايضا حسنة الحلبي
بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا واما غيره فان ظاهرها
ايضا ما ذكرنا ويدل عليه ايضا ما في رواية ام انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا اردت غسلها فابدئي بسفليها فالقي على عورتها ثوبا
ستيرا ويمكن الجمع بين الروايات بالقول بالتخيير بين الوجهين لكن يبقى روايتا يونس عنهم ع وفيها فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه
على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة وهي حجة الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات لضعفها
من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه ويقال بالتخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب اخر ستير ليجمع بين
جميع الاخبار والله تعالى يعلم واستدل في هي على ما اختاره من استحباب تجريده وان ترك على عورته ما يسترها بانه ابلغ في التطهير وكان اولى
وبان الحي لو غسل تجرد فكذا الميت ولما رواه في موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن غسل الميت فقال اقعد فطرح على سوءته خرقة و
رواية عبد الله بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه واثنى غيره بان ما ذكره من الاعتبارين
لا يصلح لمعارضة الرواية الصحيحة وكذا الروايتان على انه يمكن حملهما على بيان اقل ما يتأدى به الواجب واستدل ايضا في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة
بانه امكن للتطهير وبان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل واجاب عن حكاية غسل النبي ص في القميص بانه يمكن ان
يكون ذلك لانه من طرفه من تلطخ الثوب بنجاسة دون غيره واعترض عليه المص في كرى بان عند المحقق نجاسة الميت تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة
وان لم يخرج منه شيء وعدم طهارة القميص هنا بالصب لاطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره انتهى وكان مراد المحقق انه لو غسل في
الثوب فربما خرج منه شيء لا يطهر بصب الماء اما لظهور بقاء عينه تحت الثوب بعد التغسيل او لعدم الدليل على الطهارة من هذه النجاسة الخارجة
بالصب بخلاف نجاسة الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب على ما ذكره فيظهر منه طهارة الثوب
بذلك وانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة الخارجة فيشكل الحكم بالطهارة منها ايضا بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل جواز غسله
في الثوب وطهارة الثوب بالصب كان مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يظهر ذلك بناء على اصالة عدمه واما اذا ظهر ذلك فلا يجوز الا مع تجريده وعصر
الثوب او الاولى في الابتداء تغسيله مجردا حذرا من ذلك وعلى هذا فيندفع ما ذكره المص من الايرادين لكن التمسك بمثل هذه الوجوه مع ورود النصوص
لا يخ عن اشكال والاولى العمل بمقتضاها قوله وهو اي ستر العورة امكن للغسل لعسر الاحتراز عن النظر اليها بدونه قوله فيستحب استظهارا للامن من
النظر غلطا او سهوا ولا يخفى انه قد ورد الامر بستر العورة في روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس وموثقة عمار ورواية عبد الله بن عبيد المتقدمة انفا
وعلى هذا فيمكن القول بوجوبه مطلقا نظرا الى اطلاقها وهل يختص ذلك بغير الزوجين على تقدير القول بجواز غسلهما مجردين او يشملهما ايضا فقد نقلنا
سابقا عن كرى الحكم بالاول لجواز النظر وذكرنا انه محل نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى عورتها ويؤيده ايضا اطلاق هذه الروايات وجواز
النظر حال الحيوة لا ينافي حرمته بعد الموت قال في كرى وكذا لو كان طفلا يباح غسله للنساء لانه لا شهوة فيه ومن ثم جاز للنساء غسله والظاهر ان
الصبية ايضا عنده كذلك وانما ذكر الصبي على سبيل المثال لجريان الدليل فيهما كما نقلنا سابقا عن شرحي الارشاد والقواعد وفيه ايضا تامل لاطلاق تلك
الروايات وما ذكره من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحيوة لا بعد الموت وايضا فعلة المنع بعد الموت يمكن ان يكون شيئا لا نعقله لا مجرد الشهوة الا
ان يقال ان الظ من الاخبار هو غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه اظهر الافراد فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل قوله او على غيرها مما
يؤدي فائدتها فليس المستحب خصوص تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل خشب بل غير الخشب ايضا مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان حكمهم باستحبابه
انما هو لرعاية ذلك فيحصل بكل ما يفيد ذلك قوله ومكان الرجلين منحدرا لئلا يجتمع الماء تحته قوله مستقبل القبلة كوضعه حالة
الاحتضار لرواية الكاهلي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل
عليه ايضا ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار وفي رواية يونس عنهم ع اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة وليس
فيهما بيان كيفية الغسل لكن تكفي الروايات الاخرى للتفسير وفي الدروس يجب الاستقبال به وفي س حكم بوجوب الاستقبال على الاقرب وفي البيان بعدمه
على الاصح مما في البيان اقرب الى الحكم مما في س عبارة الشارح نعم بالعكس هذا ومنشأ الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمة وصحيحة يعقوب
بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع
كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهرها جواز الوضع كيف تيسر الظ لا من خصوص الطريقين المذكورين ويحتمل ذلك ايضا وكيف كان
فيدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسر في الروايات السابقة واجاب المحقق الشيخ علي في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لان ما تعسر
لا يجب وفيه ان الظ الخبر التخيير وجواز وضعه كيفما اتفق مع امكان الجهات كما ذكره من وضعه كيف تيسر اذ لو لم يمكن غيره وهذه الرواية وان كان في صحتها
خلل تشبها باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لانضمامها بالاصل تصلح حجة للقول بعدم الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب
مع قصورها من حيث السند او الدلالة عن اثبات الوجوب والله تعالى يعلم قوله وتثليث الغسلات نقل في كرى عليه الاجماع ويدل عليه بعض روا

الكافي

وغسل يديه اي يدي الميت الى نصف الذراع ثلثا مع كل غسلة وكذا يستحب غسل الغاسل يديه مع كل غسلة الى المرفقين ومسح بطنه في الغسلتين الاوليين
قبلهما تحفظا

الكاهلي ويونس **قوله** وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي **قوله** وكذا يستحب غسل الغاسل الخ
على ما يدل عليه من الاخبار ولا على من ذكره من الاصحاب غيره ورواية يونس يدل على غسل الغاسل يديه الى المرفقين بما فراغ بعد كل من الغسلتين الاوليين
وكذا غسل الاجانة ليصب فيها ماء اخر للغسلة المستانفة كما ذكره العلامة في هي وكانه اشتبه على الشارح فحملها على ما ذكره او سها على التقييد
بالاخيرتين وقد ذكر ابن حمزة في الوسيلة غسل يد الغاسل الى المرفقين كلما فرغ من غسلة وهو موافق لما في الرواية **قوله** ومسح بطنه يدل عليه رواية
الكاهلي فيهما ورواية يونس في الغسلة الثانية ولكن المسح مسحا رفيقا كما قيده في الروايتين وللنهي عن غمز بطنه في الرواية الاولى عن غمز ومطلق رواية
عثمان النوري والمراد به مقابل الرفيق كما هو ظ وان كان غمز يطلق على الاعم منه ولذا قيد بالرفق في رواية ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلم اقعده
واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ولما في صحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع ولا تعصر بطنه الا ان تخاف شيئا قريبا فتمسح مسحا رفيقا
من غير ان تعصر وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلم اذا غسلتم الميت منكم فارفقوا به ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلا واما ما في رواية
ابن عمار عن ابي عبد الله ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه محمول على ما ذكره من المسح الرفيق ثم ان العلامة في الارشاد
استحب غمز بطنه في الاوليين وعبره الشارح بالمسح وعلله بما ذكره هنا من التحفظ ونقل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه وعن ابن ادريس انه انكره لمساوات
الميت للحي في الحرمة والظاهر ان ما نسبه الى ابن ادريس ماخوذ من السرائر اذ لم ينقلوا منه كتابا اخر وكلامه في السرائر لا يوافق ما نقله فانه قال فيه ويمسح الغاسل
يده على بطنه في الغسلتين الاوليين ولا يمسح في الغسلة الثالثة وقال في موضع اخر بعده ولا يغمزه والظاهر ان مراده بالغمز هو المحرم كما هو ظ
كلامه موافق لما هو المش فبعد تعبير الشارح الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبة انكاره الى ابن ادريس ولا يستقيم ايضا ما نقله من التعليل اذ ليس في
مطلق المسح انتهاك الحرمة على ان ذلك ليس في كلام ابن ادريس في هذا الموضع بل انما ذكره حيث نقل عن بعض الاصحاب حشو القطن في دبر الميت وحكم بان
الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدبر لا في دبره وعلله بانا نجتنب الميت كلما نجتنبه الاحياء وما نقله عن الشيخ من دعوى الاجماع ايضا محل تامل كما يظهر
بالتامل في عبارة الخلاف وكان منشأ غلط الشارح عدم التامل في كلام كرى فانه قال فيه العاشرة مسح بطنه في الاوليين قبلهما ليرد عليه الماء والغرض
به التحفظ من الخارج بعدهما الغسل لعدم قوة الماسكة ومن ثم انه يحشو المخرج عند خوف الخروج كما دل عليه الخبر ونقل الشيخ فيه الاجماع وانكره ابن ادريس
بعد ان جوزه في اول الباب لما ثبت من مساوات الميت للحي في الحرمة قلنا الحشو ابلغ في الحرمة انتهى فقول المص كما دل عليه الخبر متعلق بالحشو لوروده
في خبر يونس انه مر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء ونقل الشيخ منه الاجماع حيث قال في ف يستحب ان يدخل في سفل الميت شيء من القطن
لئلا يخرج منه شيء وبه قال المزني وقال اصحاب الشافعي ذلك غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وما نقله من انكار ابن ادريس
اشارة الى ما نقلنا عنه ومن تجويزه في اول الباب اشارة الى ما ذكره في اوائل الباب انه يحصل شيء من القطن للغسلة الاولى فتعلل من الكافور للغسلة
الثانية وشيء من القطن يحشى به دبره والمواضع التي يخاف خروج شيء منها ومراده بقوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة ان فيه رعاية لحرمة الميت لانها كالها اذ
الغرض منه التحفظ لخروج النجاسة وتلويثه وتقطيعه فظن الشارح ان نقل الاجماع وانكار ابن ادريس متعلق باصل المسئلة فنقل ما نقل ح ليتشعر
اندرج على ما حمل قوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة وكانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا ويمكن دفع ما اشار اليه المص من المنافات بين كلامي ابن ادريس
بحمل ما ذكره اولا ايضا على ما ذكره ثانيا وحمل الخبر ايضا كذلك كما هو ظاهر الكاهلي ايضا اذ فيه ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا
ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء على انه لا اعتداد عنده باخبار الاحاد وما ذكره المص من ان الحشو ابلغ في الحرمة
ايضا محل تامل اذ الظ حصول الغرض بما ذكره ابن ادريس من غير توهم انتهاك حرمة فيه وبالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا كما نقله في ف فللتامل فيه مجال خصوصا
على اصل ابن ادريس وعبارة الشيخ في المقنعة توافق ما ذكره ابن ادريس حيث قال وياخذ شيئا من القطن فيضع عليه شيئا من الذريرة ويجعله على مخرج النجو
ويضع شيئا من القطن عليه الذريرة على قبله ويشد الخرقة التي ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا يخرج منه شيء وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله
ثم تخذ خرقة فيشد بها سفله ويضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ومثله في صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ايضا
وهو يحتمل الوجهين الا ان يثبت كون العمل على ما ذكره الشيخ في ف ماذكره ايضا وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وتدخل في مقعدته من
القطن ما دخل ثم فيها بعد ذلك للنتن تكفنه ويجعل على مقعدته ايضا شيء من القطن دبره وتضم فخذيه ضما شديدا ثم فيها وتحتاج المرأة من القطن الى اقل مما
قد يصف من ولا يخفى ظهورها جدا فيما هو المش لكن يقدح فيها مع عدم صحة سندها اشتمالها على الامر بحشو شابه بثلثة اعواد وهو خلاف المعروف بين
الاصحاب نعم قال العلامة في هي ذكر انه اذا اراد تكفينه اخذ قطنا وترك عليه شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ووضعه على فرجيه قبله ودبره ويحشو
القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء عند تحريكه عند حمله ولا نعلم خلافا في استحباب ذلك لما رواه يونس ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن
بين الاليتين واما الحشو في الدبر فانما يستحب عند خوف خروج شيء منه وانكره المزني واستدل بان في حشو القطن مصلحة لا يحصل بغيره فكان مشروعا
ويؤيده رواية يونس ونقل احتجاج المزني بان فيه تشاوة الحرمة الميت واجاب بان في تركه تشاوة الحرمة ايضا لجواز ظهور حادثة به وماذكرناه اولى لحملنا
على كثير الناس انتهى والظاهر ان ما ذكره من الخوف بعد وضع قطن كثير بين الاليتين وشده بالخرقة شدا محكما نادر جدا والله تعالى يعلم **قوله**
في الغسلتين الاوليين لا الثالثة نقل في كرى الاجماع على عدم استحبابه فيها ويؤيده عدم ذكره فيها في الخبرين السابقين وحكم جماعة منهم الشيخ في ف
بكراهيته في الثالثة وقال في هي لا يمسح الغاسل بطنه في هذه الغسلة بخلاف الاوليين لان المسح هناك يستعقب الغسل فاذا خرج منه شيء ازاله الثالثة
الغسلة المستعقبة بخلاف الاخرى انتهى وفيه تامل اذ المسح لو كان في الثالثة ايضا لكان قبل الغسلة كما في الاوليين فكان ماء الغسلة مستعقبا له

على انه

من خروج شيء بعد الغسل لعدم القوة الماسكة الا الحامل التي ماتت وولدها فانها لا تمسح حذرا من الاجهاض وتنشيفه بعد الفراغ من الغسل بثوب صونا للكفن من البلل
وارسال الماء في غير الكنيف المعد للنجاسة والافضل ان يجعل في حفيرة خاصة به وترك ركوبه بان يجعله الغاسل بين رجليه واقعاده وقلم اظفاره وترجيل شعره وهو
تسريحه ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل من شعره وظفره معه وجوبا الثالث الكفن

على انه لو خرج شيء بعد الغسلة كما ورد في خبر يونس فلا حاجة في ازالته الى ماء الغسلة الا ان يكون غرضه ازالة النجاسة الحكمية لا الخبثية هذا وفي
موثقة عمار بعد الغسلة الثانية ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يديك خرقة تنقي بها دبره وهو يفيد
استحبابه في الثالثة ايضا لكن لو ثبت ما نقله المص من الاجماع فليطرح او يحمل على التقية لموافقته لمذهب الشافعية حيث استحبوه في الثالث **قوله**
حذرا من خروج شيء بعد الغسل ولا يجب اعادة الغسل بخروج شيء بعده او في اثنائه وانما يجب غسل النجاسة كما هو المش بين الاصحاب لتحقق الامتثال وعدم
الدليل على الاعادة والشيخ في ف خص المسئلة بما اذا خرج بعد الغسلة الثالثة وحكم بما ذكرناه وادعى عليه اجماع الفرقة ويدل عليه ايضا رواية في هذه
الصورة رواية الكاهلي والحسين بن مختار عن ابي عبد الله عليه السلام قالا سئلناه عن الميت يخرج منه الشيء بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك
ولا يعاد عليه الغسل ومثله رواية روح بن عبد الرحيم عنه ع ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ان انتقض منه شيء استقبل به الغسل استقبالا واحتج بان
الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته والجواب منع كل من المقدمتين فان النقض بعد الموت لا دليل عليه ولو سلم فلا دليل في الميت على وجوب الاعادة
بعد النقض لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه بعد الغسل وربما خرج بعضهم من التشبيه بغسل الجنابة في رواية محمد بن مسلم المتقدمة
جريان الخلاف فيه ايضا فيما اذا وقع الحدث في الاثناء ولا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا تقتضي المشاركة في جميع الاحكام فتامل **قوله** الا
الحامل التي ماتت وولدها ما يدل عليه رواية ام انس عن رسول الله صلى الله عليه واله قال اذا توفيت المرأة فارادوا ان يغسلوها فليبدأ ببطنها فليمسح
مسحا رفيقا اذا لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركيها **قوله** حذرا من الاجهاض قال في البيان ولو اجهضت بذلك فعليه عشر دية امه **قوله** وتنشيفه
بثوب قال في هي لا نعلم فيه خلافا ويدل عليه ما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع حتى اذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته
وفي رواية يونس بعد تمام الغسل ثم تنشفه بثوب طاهر وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ثم تجففه بثوب نظيف **قوله** صونا للكفن من
البلل فانه موجب لسرعة الفساد اليه كما اشار اليه في هي والتعويل على ما اوردناه من النصوص وارسال الماء في غير الكنيف يدل عليه صحيح محمد بن الحسن
الصفار قال كتبت الى ابي محمد ع هل يغسل الميت وماؤه الذي يصب عليه يدخل في بئر كنيف فوقع عليه السلام يكون ذلك في بلاليع والافضلية الحفيرة
الخاصة لحسنة سليمان بن خالد المتقدمة في بحث الاستقبال حالة الاحتضار **قوله** وترك ركوبه هذه مكروهات عندهم وورد النهي عنها جعلت
تركها مستحبا وقد يفعلون ذلك اما مسامحة او على اصطلاح اخر غير المش **قوله** بان يجعله الغاسل بين رجليه لقوله ع في رواية عمار ولا يجعله بين
رجليه في غسله بل يقف من جانبه والعلامة في هي والارشاد استحب وقوف الغاسل من جانبه الايمن واستدل في النهاية بهذه الرواية وهي اعم مما ذكره
وفي رواية العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع لا باس ان تجعل الميت بين رجليك وان تقوم من فوقه فتغسله اذا قلبته يمينا وشمالا تضبطه برجليك
كي لا يسقط لوجهه وحمله الشيخ على الجواز ورفع الحظر **قوله** واقعاده واستدل الشيخ في ف على ذلك باجماع الفرقة وعملهم ويدل عليه ما في رواية الكاهلي
واياك ان تقعده او تغمز بطنه وما ورد من الامر به كرواية ابي العباس السابقة محمول على التقية كما ذكره الشيخ ره **قوله** وقلم اظفاره وترجيل شعره قال
الشيخ في ف لا يجوز تقليم اظافير الميت ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم ادعى عليه الاجماع وظاهره الحرمة ثم بعد ذلك باسطر عد تقليم الاظفار مكروها
استدل ايضا باجماع الفرقة وفي هي ذكر اولا انه قال علماؤنا لا يجوز قص شيء من شعر الميت ولا من ظفره ولا يسرح راسه ولا لحيته ومتى سقط منه شيء جعل
في كفنه وظاهره ايضا الحرمة لكن قال بعد ذلك لا فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وبين ان يكون تحتها وسخ او لا يكون في كراهة القص وقال في
النهاية يكره قص اظفاره وترجيل شعره عند جميع علمائنا انتهى وبالجملة فالمش الكراهة فيهما كما ذكره في شرح الارشاد وظاهر بعضهم القول بالحرمة ويدل
على الحكمين حرمة او كراهة حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم
قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه لعموم قوله ع لا يمس منه شيء ويدل ايضا على الاول رواية ابي الجارود عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن
رجل يتوفى ايقلم اظافيره او ينتف ابطاه او يحلق عانته ان كان به المرض فقال لا ويدل ايضا على كراهة الاول رواية غياث عن ابي عبد الله عليه السلم
قال كره امير المؤمنين عليه السلام ان يحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفرا او يجز له شعر ورواية طلحة بن زيد عنه ع كره ان يقص من الميت ظفرا
او يقص له شعرا او يحلق له عانة او يغمز له مفصل بقي الكلام فيما نقلنا عن الشيخ من المنع عن تنظيفها عن الوسخ بالخلال فنقول يمكن الحكم به لما ادعاه
الشيخ من الاجماع ولعموم الروايتين الاوليين وخصوص ما في رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره وقال العلامة في هي فينبغي اخراج الوسخ من اظفاره
بعود لين ان شد عليه قطنا وتتبعها به كان اولى وقال الشارح في شرح الارشاد اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من اخراجه وكان ذلك لكونه
مانعا من وصول الماء تحته كما ذكروا ذلك في وضوء الحي وغسله لكن رواية الكاهلي مع عدم التعرض في سائر الاخبار للتخليل في الحي ولا للميت مع
كمال شفقتهم ع بالمؤمنين واهتمامهم بتبيان احكامهم حتى ما يندر وقوع احتياجهم اليها مع عدم خلو الاظافير عن الوسخ غالبا في اكثر الناس يدل
على عدم وجوب التخليل اما لكفاية وصول الرطوبة الى ما تحته وان قلت وعدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد جدا بحيث يستر [illegible] او لا لحاق
ذلك بالبواطن في عدم وجوب غسله على ان في التكليف به كلفة ومشقة في الاكثر لا يناسب الشريعة السمحة السهلة لكن مع ذلك امر الاحتياط في الحي واضح
واما الميت فمع اشكال العلامة في هي في بحث الوضوء تعرض للوسخ تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته وانه هل يجب ازالته وحكم بانه
اشكال الاقرب حكم بان الاقرب الوجوب والله تعالى يعلم **قوله** ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل الخ يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة لكن الحكم بالوجوب
بمجردها لا يخلو عن اشكال خصوصا مع حمل النهي فيها على الكراهة فلا يبعد الاستحباب واستدل في هي بانه جزء منه فكان لحكم الكل لاستوائهما في صفة
الموت وانه بحث بعد عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع السابق وفيه تامل اذ الحكم الكلي بالجملة وهو لا يستلزم تعلقه بكل جزء منه حالة الانفصال واما

والواجب منه ثلاثة اثواب مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة

تعلقه بكل جزء حالة الانفصال فلا بد له من دليل سيما تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ولا الموت ومنه يظهر ما في قوله لا سواء تهما في صفة الموت وما يشهد حديث عبد الرحمن كانه بناء على جعل الضمير في قوله اغسله وادفنه راجعا الى ما حلق او قلم وهو غير ظاهر لجواز رجوعه الى الميت بل هو الاوفق بقوله لا يمس منه شيء على ان يكون نهيا عن الحلق والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير ولعل ما يحمله على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا يمس منه شيء ولا يجوز استعماله ولا انما المراد يغسل ويدفن وكانه لا يخرج عن بعد هذا انه لا يجب الامر بغسله مط بل يجب تقييده بما اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لكن كان لفظه اغسله دون غسله لا يخرج عن تأييده والامر فيه سهل على ان علي مقتضى دليله يجب تغسيل تلك الاجزاء ايضا اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لا سوائهما مع الكل في الموت وتعلق الحكم وان كان لم يتعرض له في الفتوى بل اقتصر على جعله معه في اكفانه وعلى هذا فيسقط ما اشرنا اليه من التأييد ايضا لانه اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل فالمناسب في الاجزاء ايضا التغسيل وان كان بعده فلا وجه للامر بالغسل ايضا فتنطق قوله معه في كفنه كما وقع في المرسلة السابقة وفيما نقلنا من عبارة قوله والواجب منه ثلاثة اثواب قال في المعتبر هذا مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب وهو قول الجمهور كانه على ما نقله في حجة المشهور واما منها صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام لا اقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة كذا في عامة نسخ يب ونقله كك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه والظاهر ان المراد منها انه اي يجب ان يكون منها واحد لا اقل منه تاما يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون تاما مبتدأ مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يوارى فيه جسده خبره وفي بعض نسخ يب وثوب تام الخ وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلم على وفق ما نقلنا من يب بزيادة وثوب وعلى هذا ايضا فالظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل منه من جملتها يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة تأكيدا بها فيكون المراد ان المفروض ثلثة اثواب لا يجب ان يكون تامة ساحة كله بدان يكون تاما يوارى فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز والثاني الى حالة اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها وجعله في الذكرى على هذه النسخة حجة سلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله انما ثلثة اثواب محمول على تأكد الاستحباب وما زاد على الثلثة فهو سنة الى الخمسة ولكن لا تأكد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب وان لم تكن تامة وثوب واحد ان كان تاما او ثلثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض نسخ يب ايضا بلفظ او وهذا التعبير او الترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتدبر ومنها موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وانما كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر عليه السلام في ثلثة اثواب وذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى صحار بضم الصاد المهملة وهي قرية بعمان مما يلي الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء ومنها ما في حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة تشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة والعمامة لا بد منهما وليستا من الكفن ومنها رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه ومنها رواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس عنهم ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه وفي بعض النسخ بدله يرد او على هذا فتصير اربعة ويحمل الرابع على الاستحباب واحتج بان هذه الروايات مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب كانها تصلح سندا للحكم بوجوب الثلثة وما يصلح ان يكون حجة لسلار الاصل وما نقلناه عن الذكرى وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه وجه الدلالة انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقة والعمامة التي ليستا من الكفن المفروض ويمكن الجواب بانه يمكن ان لا يكون الغرض عد اثواب الكفن بل طريق الباس بعضها مما فيه اللبس وبيان شرائط ما يحتاج منها الى البيان فبين ذلك في الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها فلعلها لا تحتاج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيد هذا ان الراوي بعد ما سمع حديث الخرقة قال فالازار والظاهر ان المراد فهل يجب الازار المعمول معها او فيما يحتاج الى الازار معها مع ستر العورة بها فاجاب بان الخرقة لا تعد شيئا اي الخرقة ليست من اجزاء الكفن بل انما تراد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن بلا نفي الخرقة عنه وعلى هذا ففي الخبر اشعار بالازار ايضا وانما لم يذكر اللفافة ولعل الوجه فيه ما ذكرنا فتامل قوله مئزر المئزر والازار في اللغة هو الملحفة وخص الازار في العرف بما هو المعروف الذي لا يشمل جميع البدن والظاهر ان المئزر ايضا مثله وقد ذكر الشيخ ومن تبعه الكفن المفروض ثلثة مئزر او قميص وازار كما ذكر هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين المئزر بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي

لفافتان

يستر ما بين السرة والركبة ويستحب ان يستر ما بين صدره وقدمه وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل ويجزى مكانه ثوب ساتر لجميع البدن على الاقوى

لفافتان احدهما حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب او بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليس من جملة الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا فان كانت مرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا يزدن على ذلك والاقتصار على مثل الرجل جائز ثم قال فاذا حصلت الاكفان فرشت الحبرة على موضع نظيف ويذر عليها شيء من الذريرة المعروفة بالقمحة ويفرش فوقها الازار ويذر عليه شيء من الذريرة ويفرش فوق الازار قميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت انه يأخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة اذرع ونصفا في عرض شبر او اقل او اكثر فيشدها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفها في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا ثم يأخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين بان نقص عنه لم يكن به باس ثم يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر ثم يصنع بالحبرة ايضا مثل ذلك ويعقد طرفيها مما يلي راسه ورجليه المفيد وكيفيته لم يعين المفروض بل ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها سفله الى وركيه ولفافة وحبرة وعمامة وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كالازار التي فوق الخرقة التي ذكرها اولا وعلى هذا فالمئزر هو الازار المعروف ولذا لم يذكر الازار على حدة والصدوق في الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان يلبسه القميص يأخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على رجليه ويشد على فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي تشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من الكفن المفروض فانه قال بعد ذلك والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا تعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ ان حمل على ما ذكره المفيد فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا ظاهره ذلك فيفهم منه وجوب تعدد الازار المعروف وعدم وجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع انه لا بد من وجوبه كما سبق في صحيح زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن المفروض مع ما ورد من انه ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب التام فالظاهر ان يحمل واحد من المئزر والازار على الازار المتعارف وهو غير الشامل والاخر على الثوب الشامل لجميع البدن نظرا الى المعنى اللغوي لهما كما نقلنا كما فعله الشارح لكنه فسر المئزر بغير الشامل ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب الشامل هذا واما الاخبار فلم اقف في شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر الازار في موثقة عمار ورواية معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الازار فهي مستند الحكم فيه وقد عرفت ان في صحيحة عبد الله بن سنان ايضا اشعارا به وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا لا تخرج عن تأييد له للتحديث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظاهر ان مراد الاصحاب من تعيين الازار هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا ثوب شامل لاجزاء بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيح زرارة المتقدمة واما القميص والازار بمعنى الثوب الشامل فقد مر بعض ما يدل عليهما من الاخبار وسيجيء في قميص بعض اخر فانتظر قوله يستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار اليه في شرح الارشاد على العرف الشايع في الازار واحتمل فيه الاكتفاء بما يستر العورة لانه وضع ابتداء لسترها ولا يخرج عن ضعف وقد سبق في موثقة عمار تحديده بما يغطي الصدر والرجلين ولعله نظر اليها حكم هنا وفي شرح الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن مفاده خروج الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها اولى قوله يصل الى نصف الساق اتفق في الروايات على ما يدل على التحديد والقميص فالظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضليته وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيح زرارة باعتبار ما فهم منه افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب فتدبر قوله ويجزي مكانه ثوب ساتر الخ هذا مذهب ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق الى تعين القميص حجة القول الثاني ما تقدم من موثقة عمار وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وايضا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلاث اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس وان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق روايات اخرى كصحيح زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد كك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني اولى للاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا القول لا يخلو عن قوة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع شهرة القول الاول وانما ما ذكره المص في الذكرى من انه يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر عليه السلام ان استطعت ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز ان يكون في الثلثة الاثواب قميص غيره فلا يخفى بعده فان الظاهر من الخبر انه بعد ما سأل عن جواز التكفين في الثياب التي صلى فيها واجاب عليه السلام بقوله احب على صيغة المتكلم ذلك الكفن اي الذي كان يصلي فيه وقوله يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلى فيه الذي احب التكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا سأل سؤالا اخر لا تعلق له بحديث الثوب الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز الادراج في ثلثة اثواب مط ام لا بد من القميص فاجاب بانه لا باس به ولكن القميص احب الي واما على ما ذكره المص فينبغي حمل السؤال على انه هل يجوز الادراج في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلى فيه واجاب بانه لا باس به ولكن القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا الابتناء ان تعين القميص في الثلثة الاثواب مط ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايضا في العقبة انه سأل موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك والقميص احب الي وذكر المص في الذكرى انها هي الرواية

الاولى

ويراعى ... دار ازار بكـ المرة وهو ثوب شامل لجميع البدن ويستحب زيادة على ذلك طولا بما يمكن شده من قبل راسه ورجليه وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الاخر ويراعى
فيهما القصد بحسب حال الميت ولا يجب الاقتصار على الادون وان ماكس الوارث او كان غير مكلف ويعتبر في كل واحد منها ان يستر البدن بحيث لا يحكي ما تحته.

الاولى بعينها ولكن حذف صدرها وهو ايضا بعيد لما فيهما من الزيادات والتغيير واذا كانت رواية مستقلة فظاهرها انه لا يمكن تاويلها بما ذكره المصنف
قوله والازار والمشهور بين الاصحاب في ترتيب لباسها المبتنى على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على الازار كما اشار
به سابقا اما الخبر الثالث فلا كلام فيه وقد ورد في موثقة عمار ورواية ابن يونس واما تقديم الاول على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى
اعتبار وضع المئزر فانه لستر العورة كما نقلنا عن شرح الارشاد ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الاولى قدم القميص على الازار وهو ظاهر الثانية ايضا و
نقل ذلك عن ابن ابي عقيل قوله ويستحب زيادة على ذلك طولا وظاهر كلامه في شرح الارشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكره من الزيادة
الطولية ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه صريحا وفي ما ذكره مقطوعة في اللفافة وكذا الخبرة ما يلي راسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب والاستحباب
لكن ذكره بعد امور هي مستحبة ظاهرا استحبابا ايضا قوله وعرضا بحيث يمكن جعل الاخرى في شرح الارشاد وشرح القواعد شهادة الاخبار به
وزاد في شرح القواعد انه يشعر به كونها لفافة وفوق الجميع وانا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار وما ذكره من الاشعار ايضا غير ظاهر نعم كونها
[illegible]

[illegible]

بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة وهو ثوب يمني وكونها عبرية بكسر العين نسبة الى بلد باليمن حمراء ولو تعذرت الاوصاف او بعضها سقطت واقتصر على الباقي ولو لفافة بدلها

الماكول بعد ثلثة عن النجس على ما ذكره وكذا من الحرير لما ذكرنا من جواز الصلوة في الحرير في الجملة دونه واما تاخره عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى فغير تام مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين في وبر غير الماكول لعدم ظهور النص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز في النجس مع الضرورة لا يخرج عن ضعف كاكثر ما ذكر من وجوه الترجيح في هذا الباب فتامل قوله والمنع عن غير الجلد الماكول مط اى يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مط حتى في حال الضرورة لاطلاق المنع فيدفن عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذي نقلنا عن كرى لكن خص الحكم بغير الجلد الماكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر من الثوب لا يشمله وانه ينزع عن الشهيد وقد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظ على مذهبه المنع فيه ايض اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا اما لو اريد به ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا والظهور بباقي المذكورات ايض غير النجس مع التعذر وفي شرح القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال اى المنع عن التكفين بها مط لكن استثنى عوض الجلد الماكول النجس بناء على ما نقلنا عنه من عدم المنع عن النجس حالة الاضطرار فتم قوله بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير وهو التحسين والتزيين ثم انهم استدلوا على استحباب زيادتها بموثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبري او اظفار قال الشيخ والصحيح عندك ظفار وهما بلدان وفي بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكانه اظهر وذكر في كرى ان اليمنة بضم الباء البردة من برود اليمن وصحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين ورواية ابي مريم ايض عن ابي جعفر ع ان الحسن بن علي عليهما السلام كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص وانت خبير بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة بل في اكثرها تصريح بانها من جملتها وحسنة الحلبي السابقة ربما تدل على عدم استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع انا كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلام وفي برد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم يساوي اربعمائة دينار قال في كرى الشطوي بفتح الشين المعجمة وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشطا قرية بمصر قاله الجوهري لكن يشكل بمنافاتها للحسنة السابقة حيث دلت على المنع من الزيادة على الثلثة ويمكن دفعها بتخصيص المنع بتكفينه بخصوص فضلة كانت فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف فيه لكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال البرد لا يلف فيه لكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن ويقال ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما ورد في تلك الحسنة فاذا كان زيادة البرد في تكفينه على هذا الوجه لم ينافي المنع عن الزيادة عليها اذ يحمل على المنع عن الزيادة في الكفن لكن يبقى المنافاة بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاصحاب هنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلثة والتكفين به ويمكن دفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث قال ان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه ويحمل قوله في الصحيحة لا يلف على انه لا يجب لفه ويمكن ان يقال ايض انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف وان كان زائدا على الثلثة فلا يلف بل يطرح وعلى هذا انما كان البرد في تكفين الصادق ع زائدا على الثلثة فرمي ما طرح ولم يلف به فلا ينافي المنع عن الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا عن الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض وان لا يزاد الكفن على الثلثة وان زيد فعلى وجه الطرح لكن المشهور بين الاصحاب استحباب ان يزاد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في مبسوطه ان هذا نهايته في الرجال وان الصدوق في الفقيه لما ذكر الثلث الواجبة وحكم بان العمامة والخرقة لا يعدان من الكفن قال من احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس وصرح ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احدهما حبرة يمنية وان كانت المرأة كانت احدى اللفافتين نمطا قال فهذه الخمسة هي الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك وان لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمرأة خرقة للثديين وظاهر كلام ابي الصلاح ايض استحباب الخمسة فانه قال تكفينه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه والافضل ان يكون الملاف ثلثا احدهن حبرة يمنية وتجزي واحدة فان ظاهر ما ذكره من افضلية الثلثة زيادة لفافة على ما ذكره اولا من اللفافة والنمط فقوله وتجزي واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل تكفي واحدة كل ذلك مع الدرع والمئزر الذي ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار وحمل المئزر على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير لا فضل عنده ثلث لفائف مع القميص وتجزي واحدة مع القميص صاحب المدارك نقل عنه قوله والافضل الخ بدون سابقه فحكم بانه قريب من عبارة ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احدى الثلثة بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقوله ع فما زاد فهو سنة الى ان تبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحبان العمامة التي ذكرها الخبر او الخرقة لئلا ينافي الحكم بعد صحته ابي جعفر ع ويمكن ايض حملها على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المشهور فيكون ما ذكر من العمامة سادسا مستحبا ونقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال وقد روى سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنة وليس بعد الخرقة التي على فرجه من الكفن قال وروي لبس العمامة من الكفن المفروض ولم اقف على ما اشار اليه من الروايات والله تعالى يعلم قوله ولو تعذرت الاوصاف الخ كذا في كرى والظ انه اذا تعذرت الحمراء او العبرية سقوطهما والاكتفاء بمطلق الحبرة لا يخرج عن وجه لاطلاق الحبرة في بعض الاخبار السابقة بدون تقييد بهما واما تعذر الحبرة مط فزيادة لفافة بدلها على الثلثة مما لا وجه له اذ قد عرفت

والعمامة للرجل وقدرها ما يؤدي هيئتها المطلوبة شرعا بان تشتمل على حنك وذوابتين من الجانبين يلقيان على صدره على خلاف الجانب الذي خرجتا منه هذا بحسب الطول واما العرض فيعتبر فيه اطلاق اسمها والخامسة وهي خرقة طولها ثلث اذرع ونصف في عرض نصف ذراع الى ذراع يثفر بها الميت ذكرا او انثى ويلف بالباقي حقويه وفخذيه الى حيث ينتهي ثم يدخل طرفها تحت الجزء الذي ينتهي اليه

ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الحبرة على الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب الخمسة مع ما اشرنا اليه من المناقشة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل ينبغي ضم الخامسة ايض فتدبر قوله والعمامة للرجل بل لمطلق الذكر لاطلاق اكثر رواياتها خرجت عنها المرأة فيبقى الباقي واستحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في المعتبر وقد تقدم من الروايات الدالة على استحبابها في بحث الاثواب الثلثة صحيحة زرارة ومنها بعد ما نقلنا من قوله والعمامة سنة قال امر النبي صلى الله عليه وآله بعمامة فعمم بها وبعثنا ابو عبد الله ع ونحن بالمدينة ومات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار وامرنا ان نشتري حنوطا وعمامة ففعلنا وقد رواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان في بحث القميص وحسنة الحلبي ومنها كفاية فلا حاجة بنا الى استقصاء الاخبار قوله ما يؤدي هيئتها المطلوبة شرعا لما ورد في كثير من الاخبار استحباب العمامة مط فلا يبعد ان يحمل مطلقها سنة ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا ويجعل الهيئة سنة برأسها فافهم قوله بان تشتمل على حنك الخ استحباب التحنك عليه الاصحاب على ما ذكره في المعتبر ويدل عليه ايض رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في العمامة للميت قال حنكه واما ما ذكره من باقي الهيئة فيدل عليه ما في مرسلة يونس عنهم ع ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وقد ورد في ذلك هيئة اخرى منها ما سبق في رواية معوية بن وهب وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه وفي موثقة عمار ثم عممه والق على وجهه ذريرة ولكن طرف العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر ترمي بها على وجهه ومنها ايض ثم العمامة وتطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما في رواية عثمان النوا عن ابي عبد الله عليه السلم واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها على خلفه واطرح طرفيها على صدره وقال المفيد في المقنعة ويعممه كما يعمم الحي ويحنكه بها ويطرح طرفيها جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابي بلا حنك هي مأخوذة من هذه الرواية ورواية يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابي هي ما لا حنك له ويبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكن لم اقف في كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكى في كرى ان المشهور بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل قوله والخامسة وهي خرقة الخ استحباب الخرقة مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلي في بحث مسح البطن في حكاية القطن وفي رواية يونس المتقدمة هنا ايض اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمرها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في بحث الاثواب الثلثة في موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وما ذكره الشارح من تحديد الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا واما العرض فقد وقع تحديده كما نقلنا في رواية يونس بشبر ونصف وقول الشارح نصف ذراع قريب من الاول وقوله الى ذراع يزيد عن الثاني ولم اقف على خبر اخر يطابقه ولم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب ايض بل منهم من اطلق ومنهم من قال عرض شبر تقريبا وفي ط في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قال عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين بذلك وما ذكره الشارح ايض وان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتامل قوله يثفر بها المتبادر الثفر بالتحريك السير في مؤخر السرج وقد يسكن واثفره عمل له ثفرا او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب ذنبه بين فخذيه حتى يلصقه ببطنه كذا في القاموس وذكر العلامة في نهاية في كيفية استثفار المستحاضة انها تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما من قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسيها لتسهل شدهما بتلك الخرقة ولا يشق ذلك الا ان المعتبر ان تشد راسيها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها بالاولى ويمكن هنا مع طول الخرقة بعد شد راسها كل جانب بالاخر بدون شق كما لا يخفى ولا يخفى ايض ان فرض الخرقتين للسهولة والا فيكفي خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على وسطها كالتكة وتعقد راسها من احد الجانبين الى ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم تجعل ما فضل منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على الموضع وتخرج راسها الاخر من خلفها وتشده هناك وقال الشارح في شرح الارشاد ههنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف لا فتوى معتمد عليها في كيفية شدها على التفصيل انما الاخبار فقد تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يثفر بها اذفارا قال في كرى هكذا وجدناه في الرواية والمعروف تثفر به اثفارا من ثفرنا الدابة ثم تشد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفي خبر يونس خذ خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا انفا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد ان يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم في المستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهى عنده منها وهذا هو الذي ينبغي العمل عليه وان كان ظاهر خبر يونس ينافي بعضه وهو قوله بعد لف فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن الخ ويمكن الجمع بينهما بنوع تكلف لو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باي وجه اتفق امكن الاجزاء كما في خبر معوية بن وهب يعصب بها وسطه ولفظ الفتوى انتهى وقد عرفت ان الاستثفار على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف في رواية يونس كانه يحمل قوله من تحت رجليه من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف والتخصيص بما كان لا يستبعد على هذا الوجه ثم يغمرها في الموضع الذي لف فيه الخرقة اي في موضع الشد ثم يلف بما بقي من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشد من حقويه الى

مستحب خامسة نظرا الى انها منتهى عدد الكفن الواجب وهو الثلث والندب وهو الحبرة والخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن اصطلاحا وان استحبت وللمرأة القناع بستر به راسها بدلا عن العمامة وتزاد عنه النمط وهو ثوب من صوف فيه خطط تخالف لونه شامل لجميع البدن فوق الجميع وكذا تزاد منه خرقة اخرى تلف بها ثدياها وتشد الى ظهرها على المشهور ولم يذكرها المصنف هنا ولا في البيان ولعله لضعف المستند فانه خبر مرسل مقطوع ورواية سهل بن زياد ويجب امساس مساجده السبعة بالكافور

وكتبته لفائف بيادوح فينطبق على ما ذكره او يحمله على اخراج راسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اي من تحت ما يلي منهما الارض الى الجانب الاخر وعقد طرفيها فوق تلك الجانب في الموضع الذي لف فيه الخرقة الذي انتهى عنده منها كما ذكره الشارح ويحتمل ان يكون قوله تلف فخذيه من حقويه الخ اشارة الى تمام ما يفعله من الابتداء الى الانتهاء الا الى لف ما بقي على ما ذكرنا في الوجه الاول فلعل هذا اظهر فتدبر **قوله** مستحب خامسة نظرا الى انها الخ كان هذا بناء على ان حسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص من قوله وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد لكن يخدشه ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر في الرواية الاخرى من عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الظاهر ان شيئا منهما ليس من الكفن وسبق نقل ذلك عن الصدوق ايضا وكذا ما في رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كليهما من الكفن وكذا ذكره المص في كرى حيث جمع بين هذين الخبرين بحمل الاول على الكفن الواجب والثاني على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الشارح على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اي عد الخرقة من الكفن دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي وقوع خلاف في الروايات والاولى ان يقال ان عدها خامسة باعتبار انها على المشهور خامسة الكفن المشترك بين الرجل والمرأة وان تزيد في الرجل العمامة وفي المرأة القناع والنمط او باعتبار انها خامسة ما يجمع عنده من قطع الكفن والكفن في الوجهين ما يعم الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخدشه ما عدم كونها من الكفن في الروايتين فتفطن **قوله** وللمرأة القناع بدلا عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام في كم تكفن المرأة قال تكفن في خمسة اثواب احدها الخمار **قوله** وتزاد عنه النمط ضرب من البسط معروف بمعنى الطريقة ايض وما فسره به الشارح ومثله في المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف مأخوذ من الثاني لما فيه من الانماط اي الطرائق والمش انه غير الحبرة ونسب ابن ادريس في السرائر زيادة نمط للمرأة الى رواية وانكرها مستندا بان النمط هو الحبرة وقد تزيد في الرجل والمرأة قال لان الحبرة مشتقة من التحبير والتحسين كذلك النمط هو الطريقة وحقيقة الاكسية والفرش ذات الطرائق ومنه سوق الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمش الاسند الا على استحبابه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظ ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره في كرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء ما يشد به الوسط وكان المراد هنا المئزر كما ذكره في كرى وخرقة الثديين كما ذكره في المدارك واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة جامعة الثلثة ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما وقد قالوا باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الشارح في الرجل ايض فيمكن ان يكون تخصيص المرأة بها في هذه الرواية باعتبار تاكد استحبابها فيها ويمكن ان يق باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المرأة لاستحباب زيادة لفافة اخرى فيها مط وعلى ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة بل انها من جملتها فالامر اظهر كما خص المرأة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثاني فالظ ان اللفافتين هما الثوبان المفروضان في الرجل والمرأة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد عرفت ان الظ عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل فالثوبان الزائدان في المرأة ح هما المنطق والخمار وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة في الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الرواية ان التأكيد في خمار المرأة اكثر من عمامة الرجل ثم قد قيد الخمسة فيها بما اذا كانت عظيمة والظ ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولم ار التعرض لهذا القيد في كلام الاصحاب والله تعالى يعلم **قوله** فوق الجميع قال في شرح الارشاد ومع عدمه يجعل لها لفافة اخرى كما يجعل بدل الحبرة عند جماعة فيكون للمرأة ثلث لفائف وفي كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايض انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع **قوله** ورواية سهل بن زياد رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سئلته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يق ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة ع لا مط وههنا ليس كذلك او يق ان مراده ان عدم اهتمام المص بذكره لما فيه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغي طرحه على زعمه بالطريق الاولى لما ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب ايضا فيهما مشترك ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا لحمل المنطق في الصحيحة على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأة مثل الرجل في غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر **قوله** ويجب امساس مساجده السبعة الخ نقل عليه في شرح الارشاد عدم الاجماع وزاد المفيد في المقنعة طرف انفه الذي كان يرغم به في السجود ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل ايضا وقال الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه فان بقي منه شيء جعل على صدره وقال في ف يوضع الكافور على مساجد الميت ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك قال الشافعي يوضع على هذه المواضع كلها شيء من القطن مع الحنوط والكافور دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وقد اختلف الاخبار ايض ففي حسنة عبد الله بن سنان او صحيحة على ما في المدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه واثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه وفي حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع اذا كفنت الميت فذر على كل

واقله مسماه على مساجده ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا ودونه في الفضل اربعة دراهم ودونه مثقال وثلث ودونه مثقال ووضع الفاضل منه عن المساجد على صدره لانه مسجد في بعض الاحوال وكتابة اسمه وانه يشهد الشهادتين واسماء الائمة عليهم السلام بالتربة الحسينية ثم بالتراب الابيض على العمامة والقميص والازار والحبرة

ثوب شيئا من ذريرة وكافور ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفن وفي رواية يونس عنهم ع ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه كذا في يب وفي في وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وفيها ايض في في ويب جميعا ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفي موثقة عمار واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفي بعض نسخ يب بدل وفيه وفمه وهي بالضم وفتح المثناة التحتانية مثاقيل واربعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة على ما في الصحاح هو النحر وهو موضع القلادة وذكرها مكررا اما تأكيدا او زيادة من احد الرواة وفي رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قال اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه وراسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال لا تجعل في مسامع الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ يب والاستبصار ولذا عدها في كرى مقطوعة وفي بعض نسخ يب باضافة عن ابي عبد الله ع وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها وفي الاول تامل فان الشيخ رواها عن فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك والظ انه ابان بن عثمان وقد قيل انه ناووسي وان كان ممن اجمعت العصابة وفي رواية عثمان النوى عن ابي عبد الله عليه السلام ولا تمس مسامعه بكافور كذا في في وفي يب ولا تقرب شيئا من مسامعه بكافور وفي حسنة حمران بن اعين ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف والتنافي في حكم المسامع حيث امر في طرف منها بالوضع فيها ونهى عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فقال الوجه ان نحمل قوله ع في فيه في الرواية الاولى على انه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم ومراده انه اذا حمل في فيه على معنى فيكون التقدير فيما بعده وعلى مسامعه وعلى هذا فلا ينافي ما في الاخيرة من جعله في مسامعه ولا يخفى ان ظ ما نقلنا من روايتي عثمان وحمران ايض النهي عن وضعه على مسامعه ايض فالاولى الجمع بين الروايات بحمل الامر فيها على التقية هنا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع وفي غيرها مما اشتمل عليه بعض الروايات على الندب لعدم انها صريحا على الوجوب خصوصا مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها واتفاقهم عليه في بعض اخر على ما هو الظ ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب اظهر فتدبر **قوله** واقله مسماه على مساجده الاطلاق الروايات السابقة وصدق الامتثال بذلك **قوله** ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا مسنده مرفوعة علي بن ابرهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط وكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ثلثة اجزاء جزء له وجزء لعلي عليه السلم وجزء لفاطمة عليها السلم **قوله** ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط الفضل اربعة دراهم ولعله كان له خبر لم يصل الينا وفي خبر الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلم قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل وسطا اربعة مثاقيل وقال ابن ادريس والمراد بها الدراهم ههنا وتبعه العلامة في هي نفسر المثقال في الروايات الواردة في هذا البحث بالدرهم ولم يظهر لهما مستند وقال في س وهذا التفسير تحكم نعم نقل في كرى عن ابن طاوس عن طالب بن ادريس بالمسند **قوله** ودونه مثقال وثلثه اتفق على خبره على نعم نقل في كرى عن الجعفي ان اقله مثقال وثلث فلعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد الله اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكر في المراتب **قوله** ودونه مثقال وفي المقنعة جعل ذلك اقله الآن يتعذر ذلك وظاهره وجوبه مع عدم التعرض وهو ظ ما نقل عن ابن الجنيد ايض ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال والجواب ضعفها وارسالها لا تنهض حجة للوجوب فما ذكره الشارح وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن وفي ط بعدما جعل اوسطه اربعة مثاقيل قال فان لم يجدها فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال الدرهم على ما نقلنا عن ابن ادريس والعلامة قال في كرى ولا يشارك الغسل هذه المقادير وقطع به الاكثر وقال في هي اختلف اصحابنا في الكافور الذي يجعل في الماء للغسلة الثانية هل هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره **قوله** ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المش بين الاصحاب واسنده عليه في ف اجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة انفا المتضمنة لقوله ع وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع شيء من الكافور على الصدر لا تخصيص الحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره وقد يقال ايض ان الظ ان المراد باللبة في الرواية المتقدمة هو هذا وهو ايض كسابقه واما ما ذكره الشارح من التعليل وهو انه مسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه ان جعله داخلا في اثار السجود الواردة في الروايات فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه يتوجه عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايض مسجدان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون به فتدبر **قوله** واسماء الائمة ع اي بعنوان انه يشهد بانهم ائمته كما صرح به الشيخ لا بمجرد كتابة اسمائهم ع كما هو ظ العبارة **قوله** بالتربة الحسينية لم يذكر في الخبر المكتوب به كما سيشير اليه الشارح وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء وقال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكرهما التراب الابيض والوجه فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكر واله دليلا صالحا فالمحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال هو حسن

والجريدتين المعمولتين من سعف النخل او من السدر او من الخلاف او من الرمان او من شجر رطب مرتبا في الفضل كما ذكر

لان في ذلك النوع استبعاد ولان وظائف الميت متلقاة توقيفا فيتوقف على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظاهر ان الكتابة بالطين خصوصا الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر من الكتابة في المكتوب عليه بقي بعد ما ثم ما نسبه في المعتبر الى الشيخين موافق لما ذكره الشيخ قال في ط ويكتب في ذلك بتربة الحسين فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك بالسواد واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة التي تقوم مقامها والجريدتين باصبعه فلان يشهد ان لا اله الا الله وان كتب في ذلك بتربة الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير ولا يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهو ليس بصريح فيما ذكره بل يحتمل ان يكون لاصبع مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ من الاصباغ وفي الرسالة العزية منه بالتربة او غيرها من الطين فتدبر **قوله** والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد وهي غصن النخلة اذا جرد عنه الخوص اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك او السعف مطلق ومنهم من فسر الجريدة بالسعفة والسعفة بغصن النخل فيكونان مطلقين واستحباب الجريدتين من متفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد ورد به روايات العامة ايضا لكنهم انكروها ومنه قال النبي صلى الله عليه وآله على ما حكاه عنه ابو جعفر ع في رواية يحيى بن عبادة المكي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين يوم القيمة **قوله** او من السدر قد عرفت ان الجريدة لغة مخصوصة بالنخل فالاخبار الواردة بها تختص به لكن في ط ويه ومن تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فيؤخذ من السدر وان لم يوجد فمن الخلاف وان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب والمفيد قدم الخلاف على السدر ولم يتعرض للرمان وقال المص في ير ويستحب جريدتان من النخل فالسدر فالخلاف فالرمان فالرطب ضاف الرمان ايضا لكن كلام د وير ان يكون كل لا حق مع تعذر سابقه او يكون للترتيب بينها في الفضيلة وكلام الشارح ههنا ظ في الثاني وقال الشيخ في ف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ادريس وظاهره التخيير بين النخل وغيره مع الجزم بافضلية النخل وقال المص في كرى والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل شجر رطب وهو اختيار بابويه والجعفي والشيخ في الخلاف وقد عرفت ان ظ الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب ففي رواية الفقيه عن علي بن بلال سنده اليه على ما ذكره العلامة ره في الخلاصة حسن انه كتب علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث عليه السلام الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن آبائكم عليهم السلام انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع المؤمن والكافر فاجاب يجوز من شجر آخر رطب وروي في كا عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم نقدر على الجريدة فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف وروى ايضا عن علي بن بلال انه كتب اليه يسئله عن الجريدة اذا لم يجد يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جاءت الرواية قال وروى علي بن ابرهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود الرمان ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مط كما ذكره في كرى لا مع وجود النخل كما هو ظ الخلاف ولا باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من كا فان فيه عملا بالروايتين لكن الحكم بوجوب الترتيب بينها على ما ذكروه مشكل لهذا الضعف روايته في وقطعها واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية على ما ذكره الشارح فيمكن ان يكون مستندا في جواز الجمع مع تعذر النخل هو الحسنة المذكورة والرواية الدالة على الترتيب قد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب عايته وفي ترتيب لا فضلية هو تلك الرواية لانها مما تصلح حجة له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايضا فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لما في الجمع من التقييد بتعذر النخل الا ان يقال انه يحمل قوله ع في الرواية الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها مط مع وجود الجريدة ايضا وان كان ثناء الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ما ذكره لكن فيه تامل لان ظ قوله ع فيها اولا يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير بصورة اعواز الجريدة وقوله ع والجريدة افضل لا يابى عن الحمل على ان الجريدة اذا وجدت افضل وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية وقطعها ومخالفتها لما في الفقيه واما تقديم الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم اقف على ماخذه ولعله وصل اليه رواية تدل عليه لم تصل الينا بل لم تصل الى الشيخ ايضا حيث اقتصر في شرح كلامه في يب على نقل ما نقلنا من الروايات عن كا ولم يورد عليها ما يدل على تقديم الخلاف فبقي الكلام في الرمان فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة من كا وهي لارسالها وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيره لكنها مما تصلح حجة للافضلية تقديمه على غيره كما ذكرنا في السدر والخلاف لكن فيما جعله من الترتيب انه ظ بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع السدر في مرتبة واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف ويمكن ان يكون نظره الى ان الترتيب بين الثلثة الاول على ما ذكروه وما الاشتباه فيه من حال الرمان لعدم ذكره في الرواية فربما كان فيه ما يدل على تاخيره عن الثلثة ويؤيده انه ع في الرواية الاولى لم يعد بعد تعذر السدر عود الخلاف فلو كان عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه فتدبر والمحقق في المعتبر بعد القول باخذها من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى القبل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل الرواية الاولى من كا وحكم بسقوطها بضعف سهل وجهالة المقول له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضا بجهالة القائل ثم قال وفي رواية عود رمان وفي اخرى عود رطب كلام للشك يثبت به وبهذا استند القوى الى قول الذاهب اليها لعدم العلم بالمستند انتهى والظ ان ما نقله من الرواية الاخيرة هي عن حسنة الفقيه وهو رح نقل عنها او الاخرى رواية معتبرة الاسناد فليس من دابه ساطرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ايضا في شرح حيث تمسك في اشتراط الرطب في بعض الروايات من الخضرة وللعلة المذكورة فيها من ان الميت لا يعذب ما دام رطبين ولم يتعرض للحسنة المذكورة ثم

يجعل احديهما من جانبه الايمن والاخرى من الايسر فاليمنى عند الترقوة واحدة الترائب وهي العظام المكتنفة لثغرة النحر بين القميص وبشرته والاخرى بين القميص والازار من جانبه الايسر فوق الترقوة ولتكونا خضراوين ليستدفع عنه بها العذاب ما دامتا كذلك والمشهور ان قدر كل واحدة طول عظم ذراع الميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع واعلم ان الوارد في الخبر من الكتابة ما روي ان الصادق ع كتب على حاشية كفن ابنه اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وزاد الاصحاب الباقي كما يتركون باسم الله ولا بأس به لانه خير محض مع ثبوت اصل الشرعية وبهذا اختلف عباراتهم فيما يكتب عليه من قطاع الكفن وعلى ما ذكر لا يختص الحكم بالمذكور بل جميع قطاع الكفن في ذلك سواء بل هي اولى من الجريدتين لدخولها في اطلاق النص وجعلها بها وربط الكفن ان احتاج الى الخياطة يجوز ان يخاط بخيوطه استحبابا ولا يبل بالريق على المشهور فيهما ولم نقف فيهما على اثر ويكره الاكمام المبتداة للقميص احترز به عما لو كفن به في قميصه فانه لا كراهة في كمه بل يقطع منه الازار

يحمل جواز البابير ايضا للاطلاق وان كان الاولى تركه لما نقل عنه انه ذكر رواية تدل على عدم جواز الباير وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سئلنا ابا الحسن ع عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حفرته قال لا يجوز اليابس وهي في زيادات باب تلقين المحتضرين والله تعالى يعلم **قوله** يجعل احدهما من جانب الايمن الخ استحباب تثنية الجريدة ووضع احدهما من اليمين والاخرى من اليسار هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحدة تحت ابطه الايمن ويدل على المش روايات كحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وحسنة الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال قال الجريدة تنفع المؤمن والكافر ورواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما قول ابن ابي عقيل فلا يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سئلته عن الجريدة توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسئلته من اي جانب فقال من الايمن وهي تدل على وحدة الجريدة من دون الخاصرة ان حمل على انه من تحت الخاصرة كما هو ظاهر من وضعها الا يوافق ما ذكره ويمكن حمله على وضعها بتمامها فوقها او ورائها او بحيث تنتهي الى امامها في وضعها على ما ذكره يوافق ذلك ويقاربه لكن لا دلالة فيه على تقييد ولا يبعد القول باستحباب وضع الواحدة ايضا في اي موضع من الاوضاع الواردة في الروايات ومط وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة خصوصا ما هو المش افضل فتدبر **قوله** فوق الترقوة قلنا الظ ان المراد انه يوضع فوق الترقوة اي على منها ولم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل المش بينهم على ما ورد في حسنة جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوة لكن اليمنى من تحت القميص مما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص وفيه اقوال اخرى لم يعثر لها على شيء منها وحمل قوله فوق الترقوة على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها بعيد جدا ومع ذلك ففيه ما فيه فتامل واما الاقوال الاخرى فقول الصدوق يجعل اليمنى مع ترقوته ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول الجعفي احدهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصفها مما يلي الساق ونصفها مما يلي الفخذ كما ورد في رواية يونس عنهم ع وقول ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي جعفر ع توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله عليه السلام تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه وقد عرفت وجه الجمع بين الاخبار وقال المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت وقد نقله عنه جماعة كالمص في كرى وصاحب المدارك ساكتين عليه والظن انه لا يخلو عن تشويش فتامل **قوله** طول عظم ذراع الميت الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما ان طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع والظ منه الذراع المستوي لا خصوص ذراع الميت كما ذكره الشارح وقوله ثم قدر شبر ليس من جملة المش لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم كالصدوق ثم اربع اصابع بعد ذلك ايضا ليس بمشهور بل انما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشارح اختار ان الافضل ما هو المش ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع جمعا بين الاقوال واعلم ان التحديد بالشبر ورد في مقطوعة جميل المتقدمة واما عظم الذراع واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما وقد ورد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في احدى روايتي يحيى بن عبادة فلو جعل الذراع اول المراتب لكان له وجه ولا يبعد ان يقال ان في المش حملوا الذراع على عظم الذراع ليقارب الشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ الفضيلة والافضلية محل فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا وكانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي والله تعالى يعلم **قوله** ولا نه خير محض مع ثبوت اصل الشرعية ربما ناقش فيه بان مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا يمكن التعدي عما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل للعقل اليها كما في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الموارد ولهذا توقف المص في كرى في احتمال الجواز تمسكا بالاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له **قوله** وعلى ما ذكر اي من تعليل الحكم بالتبرك **قوله** بل جميع قطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يقال انه روي الكتابة على جميع قطاع الكفن يحصل التاسي بما فعله الصادق عليه السلام بعينه اذ في الرواية المذكورة وهي رواية ابي كهمس لم يتعين القطعة التي كتب عليها لكن روي في كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري انه سئل صاحب الزمان صلوات الله عليه فقال روي لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على ازار اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره فاجاب يجوز ذلك وهي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار وهذا ويمكن ان يقال ان تخصيص المص بما ذكره بناء على ان كلامه في الرجل واحال حال المرأة على المقايسة ولم يتعرض من اطلاق كفن الرجل التي ذكرها الا بعضها ههنا سوى المئزر والخرقة وذكرها في اسافل البدن فالاولى التحرز عن كتابته فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر **قوله** ويكره الاكمام المبتداة للقميص يدل عليه رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار **قوله** واحترز به عما لو كفن في قميصه بل عما اذا لم يقطع لم يجد بدا مطلقا سواء كان قميصه او قميص غيره لان قوله ع في الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على اختصاص الحكم بذلك وان اعتبر في رفع الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه لبيسا بقرينة مفهوم آخر الرواية لكان اولى ويؤيده ايضا ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سئلت ابا جعفر عليه السلام ان يامر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره **قوله** خلافا للصدوق حيث استحبه قد نقلنا سابقا عبارته في الفقيه وظاهرها وجوب جعله في حجره وساير ما ذكره لا استحبابا كما ذكره الشارح بقرينة انضمامها مع اثر الحنوط الذي لا خلاف بينهم

ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه غسل المس ان اراد هو التكفين او الوضوء الذي يجامع غسل المس للصلوة فينوي فيه الاستباحة او الرفع وايقاع التكفين على الوجه الاكمل فانه من جملة الغايات المتوقفة على الطهارة وغسل يديه من المنكبين ثلثا ثم كفنه ولو كفنه غير الغاسل فالاقرب استحبابا كونه متطهرا والمحوي اغتسال الغاسل او وضوءه ولو اضطر لخوف على الميت وتعذرت الطهارة الرابع الصلوة عليه ويجب الصلوة على كل من بلغ اي اكمل ستا ممن له حكم الاسلام من الاقسام المذكورة في غسله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين وواجبها القيام مع القدرة فلو عجز عنه صلى بحسب المكنة كاليومية وهل يسقط فرض الكفاية عن القادر بصلوة العاجز نظر من صدق الصلوة الصحيحة عليه ومن نقصها مع القدرة عن الكاملة وتوقف في الذكرى لذلك واستقبال المصلي القبلة وجعل راس الميت الى يمين المصلي مستلقيا على ظهره

في الوجوب وقد ظهر بما فصلنا هنا ان ما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات ليست باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدول المحققين وليس ببعيد ايضا عن التعبد فليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا من الخلاف وامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايضا الاخبار التي فصل فيها مصاديق الكافور ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل بما تؤيد عدم الاستحباب ايضا فتامل **قوله** ويستحب اغتسال الغاسل الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في ط وتبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر به على الفور فيكون التعجيل به افضل وفيه انه كلام انه مبني الكلام على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راي الاكثر مع اتفاق كلهم هنا في استحباب التقديم فالظ ان لا يبني الكلام على ذلك بل يتمسك بما يدل على افضلية المسابقة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم الغسل ثم اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معه او بدونه ان لم يقل باحدهما الاستحباب تقديم احدهما على ما ذكره وايضا الظ من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشارح هنا وعلى ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد اللتيا والتي ففورية الغسل او الوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد فيها من المبالغة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى عند بروقال المص في الذكرى لو لم يكن ذلك اي التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه كفانه ثم يغتسل وفيه دلالة على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق عليه السلام تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين التي اشار اليها وهي صحيحة بين او كالصحيحة تغسل الميت ثم قال ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مط من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخ عن غرابة ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح ظاهره لا يدل على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال الصريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مطلق وليس فيه مقيد في حمله على الضرورة مع كمال بعده لا ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في في ويب ليست على ما نقله بل هكذا قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل كظهورها على الوجه الذي نقله في ذكرى فان الظ ان السؤال على اي وجه سؤال عن جواز ما سئله على الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه وح مفاد الجواب المنع منه واما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا يبعد كثيرا ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف على صريح الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم الغسل ورواية عمار الموثقة ايضا مؤيدة لهما لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد فقد نفى الاولى قيدها بالثلث ودون الثانية مع موافقتهما في تحديد اليد والثالثة المخالفة لهما في التحديد وللاولى في التقييد واضيف ايضا فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاولين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين ولكن العمل بالاولى فتامل **قوله** ولو اضطر لخوف على الميت الخ قد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مط من غير تخصيص بحال الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فتثبت **قوله** لتعذر اغتسال الغاسل ووضوءه قلت فيه تامل فان الغاسل باعتبار ملاقات الميت فيه نجاسة حكمية ليست في غيره فاستحباب الغسل والوضوء له للتكفين لا يدل على استحباب لغيره فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ الفحوى بل ربما دل بالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحبابه كونه متطهرا للفحوى المذكور وتخصيص كلام الشارح بذلك بعيد جدا مع انه ايضا محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فافهم **قوله** ويجب الصلوة على كل من بلغ الخ هذا هو المشهور والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد سقطا لم يصل عليه ولو ولجه الروح ونقل عن بعض متقدمي الاصحاب المنع من الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وظ بعض الاخبار المعتبرة عدم الوجوب والاستحباب قبل ذلك المحمول على التقية وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لو كان فليس على وجه زيادة اهتمام والله تع يعلم **قوله** عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها على الكفار وكذا في وجوبها على الفرقة وصرح المفيد بعدم جواز الصلوة عليهم الا لتقية وعلله الشيخ في يب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابي الصلاح وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع لكن الظ من كلام جملة الاخبار جواز الصلوة عليهم بدعائهم فالاحوط الاتيان بها كذلك والله تعالى يعلم **قوله** وهل يسقط فرض الكفاية الخ والاولى ان لا يكتفي القادر بها عن العاجز لاصالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط **قوله** واستقبال المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة والا سقط

بين يديه الان يكون ماموما ويكفي كونه بين يدي الامام ومشاهدته له

وتغتفر الحيلولة بمأموم مثله وعدم تباعده عنه بالمعتد به عادة في اعتبار ستر عورة المصلي وطهارته من الخبث في ثوبه وبدنه وجهان والنية المشتملة على قصد الفعل وهو الصلوة على الميت المتحد والمتعدد وان لم يعرفه حتى لو جهل ذكوريته وانوثيته جاز تذكير الضمير وتانيثه مأولا بالميت والجنازة متقربا وفي اعتبار الوجه من وجوب وندب كغيرها من العبادات قولان للمصنف في الذكرى مقارنة للتكبير مستدامة الحكم الى اخرها وتكبيرات خمس اولاهن تكبيرة الاحرام في غير المخالف يتشهد الشهادتين عقيب الاولى ويحمد ويصلي على النبي وآله عقيب الثانية

عن العاجز وفي سقوطها عن القادر ايضا ما ذكر من الوجهين والاول ما هو الاولى فتدبر **قوله** ويغتفر الحيلولة بمأموم مثله اي بانه بدلك الامام والمأموم حائل يمنع مشاهدة الامام او مأموما يشاهده ولو بوسائط فلا يصح الائتمام وكان هذا في غير المرة لما سيجيء في بحث الجماعة انه لا باس فيها بالحائل مع علمها بافعاله التي يجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هناك انه لا باس بالحائل ايضا مع مشاهدة المأموم مثله وان كان الحائل غير امام فانهم قالوا لو وقف المأموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض المأمومين صحت صلوته وصلوة من على يمينه ويساره ووراءه لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة الى من على جانبيه فلعلهم لم يغتفروا مثل هذا الحائل ايضا والظ انه لا اختصاص للجماعة في صلوة الميت بحكم عليحدة فلو قال الشارح بدل ما ذكره ومشاهدته له او لمأموم مثله لكان اولى واحضر فتدبر **قوله** وعدم تباعده عنه عطف على قوله جعل راس الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلل الصفوف والا فلا باس به **قوله** وفي اعتبار ستر عورة المصلي الخ منشأ الوجهين انها صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوات الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة عليه مجاز وانما هو دعاء فلا يعتبر فيه شرائط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفي ذكرى جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان لحاقا لها بسائر الصلوات بحكم التأسي ونقل عن العلامة انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة وعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف في اشتراط الطهارة من الخبث للاصل وانها دعاء واختصاص الخبث بالنسبة الى الحدث في صحة الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث لا اطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط قال والى هذا على نص ولا فتوى ثم حكم بعد المسئلتين كلتيهما بانه لا يجوز ترك ما يترك في ذات الركوع والابطال بما يبطل به الا ما يتعلق بالحدث والخبث على ما تقدم وانت خبير بان الذي هو منشأ توقفه في اشتراط الطهارة من الخبث وعكسه يوجبه للاشتراط تحققه هو الوجه الثالث الذي ذكره والاولان يأتيان في سائر الشروط ايضا بل يعممه الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظ بل الظ انه اما مجاز او باعتبار المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع كما يشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود تحليل الصلوة التسليم الى غير ذلك وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلم لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء ووجوب التأسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت ذلك في الشرط لا ستره به ويما فيها ظهر انه لو اشار الشارح جريان الوجهين في سائر الشروط ايضا غير ما استثني لكان اولى فتامل **قوله** مأولا بالميت والجنازة اي بان يقصد رجاءها الى السرير مع الميت فيذكر او الى الجنازة نبوت في القاموس الجنازة الميت ويفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت وانت خبير بانه يكون التذكير والتانيث مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء كانت بمعنى الميت والسرير اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يقصد به الميت مجازا وقد وقع نظير ذلك للمص رعاية الوجهين جميعا في قوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون هذا ويمكن التذكير والتانيث ايضا باعتبار لفظي الميت والنفس فافهم **قوله** قولان للمص في ذكرى اشار اليهما في بحث الوضوء ولم يبن الكلام فيهما على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تعالى **قوله** احديها تكبيرة الاحرام كذا في شرح القواعد ايضا والمراد بها هو الاولى كما قال في شرح الارشاد وبكبر تكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من ذلك انه لا يتوهم فيها تكبيرة خارجة عن الجزء والاستفتاح به يصدق تحريمها التكبيرة فيها لا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس في مقارنة النية لاول كل عبادة امر ظ سواء كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا يظهر له فائدة اخرى اما ما في رواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلم الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والثالثة الصلوة على النبي وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة له والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه فظاهر ان الاولى الجزء استفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فتامل **قوله** يتشهد الشهادتين الخ لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمشهور وجوبها بل في ذكرى ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في يع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المشهور هل يتعين دعاء خاص ام لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار في الادعية اختلافا عظيما ولحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلم قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله ص كذا في في وهي حسنة بابراهيم بن هاشم ورواها في يب في الصحيح عن الحلبي بزيادة الان قبل تدعو واسقاط المؤمن مع الواو قبل ان يبدأ ورواها في موضع اخر ايضا عن في موافقا له الا ان فيه ايضا الاسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ما ذكره المص من التفصيل وادعى في ذكرى عليه اجماع الفرقة واخبارهم وظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها عبارة خاصة بل يجوزون بكل عبارة دلت على ما ذكره وذكر في شرح القواعد ان الاخبار التي اشترك في تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة على النبي وآله متعينة ونقل عن ابن ابي عقيل والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المص موافقته من الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قالت سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة

ويستحب ان يضيف اليها الصلوة على باقي الانبياء ويدعو للمؤمنين والمؤمنات باي دعاء اتفق وان كان المنقول افضل عقيب الثالثة ويدعو للمكلف المؤمن عقيب
الرابعة وفي المستضعف وهو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه بدعائه وهو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ويدعو
في الصلوة على الطفل المتولد من المؤمنين لابويه او من مؤمن له ولو كانا غير مؤمنين دعا بما احب والظاهر عدم وجوبه اصلا والمراد بالطفل غير البالغ و
ان وجبت الصلوة عليه والمنافق

على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وحسنة اسماعيل بن همام عن ابي الحسن
قال قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى
ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة
الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان ظ
الرواية الاولى مواظبة النبي على ذلك فلذا ذهب هؤلاء الى تعينه وبعضهم كالمحقق في يع الى انه افضل لان الظ مرتبة مواظبة النبي فلذلك لكن
مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ايض معها والظ انه للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الال و
تمامها جواز الاقتصار على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لم يقولوا بشيء من ذلك الا الاخيرين فان الاول هو ما نقله
الشيخ في المبسوط والمفيد والثاني لما رجحه المص في كرى وش كما سينقله الشارح وفي الفقيه هذه الرواية مرسلا هكذا وكان رسول الله
اذا صلى الخ وفيه بدل الانبياء النبي واله وكذا بدل النبيين وزادوا المؤمنات بعد المؤمنين في الموضعين وح يندفع بعض ما ذكرنا لكن في يب
الذين وقع فيهما الرواية مسندا على ما نقلنا واما الرواية الثانية فتدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى بمطلق التحميد والتمجيد من غير اعتبار الشهادتين
وهم لا يقولون به وظاهرها ايض عدم وجوب الصلوة على الال حيث لم يذكر في تفصيل الخمس وكذا عدم وجوب اللعن وبالجملة فالروايتان مع عدم صحتهما
وضعف سند الاولى ايضا لتمام سلمة لا يخلوان عن قصور في المتن ايض على رايهم وههنا روايات اخرى معتبرة الاسناد تدل على عدم تعين ما ذكر
منها صحيحة ابي ولاد وحسنته المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة على النبي واله ودعاء الميت في كل تكبيرة وظاهره الشمول للخامسة ايضا فليس
فيها شهادة الرسالة ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس
والدعاء المذكور وان اشتمل الصلوة على النبي واهل بيته ودعاء الميت ودعاء المؤمنين ايضا لكن الظ من الشهادة هو شهادة التوحيد فقط و
حسنة زرارة المشتملة على الصلوة على النبي ودعاء خاص للميت عقيب الاولى ودعاء اخر له عقيب الثانية ودعاء له عقيب الثالثة ودعاء اخر له عقيب
الرابعة وفيها روايات اخرى ايض غير نقية الاسناد مختلفة وفي رواية سماعة التي صححها الشارح في ذكري دعاء مشتمل على الشهادتين والصلوة على النبي
واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو موافق لما نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي فما في المدارك من عدم
وقوفه على رواية تدل عليه غفلة منه وفي مقابله ما ذكره في شرح القواعد انه اشتهر في الاخبار جمع الادعية الاربعة عقيب كل تكبيرة وبالجملة فظاهر
الروايات عدم تعين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت مما اشترك فيه الروايات المشتملة على الذكر فلا ينبغي تركه مع ان الظ ان وضع الصلوة له واما
سائر ذلك فالحكم بوجوبه نظرا الى الروايات لا يخ عن اشكال لكن الاولى العمل بما هو المش خروجا من خلافهم مع اجزائه على ما هو مقتضى الكل من
الروايات ايض وان لم نحكم بتعينه قوله ويستحب ان يضيف اليها الصلوة الخ مستنده ما مر في رواية محمد بن مهاجر من الصلوة على الانبياء ولعله
حملها على النبي على الاستحباب لخلو باقي الاخبار عنه قوله وهو الذي لا يعرف الحق الخ كذا عرفه المص في كري وربما اخذه مما في حسنة فضيل
بن يسار المتقدمة فان كان واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف وفسره المفيد في الرسالة الغرية بانه من يعرف بالولاية ويتوقف عن البرائة وعرفه
ابن ادريس في باب ايصال السرائر اشارة بمن لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلائل اعتقاد
الحق وان اعتقده ورده في شرح القواعد بانه لا خلاف بين الاصحاب ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن وعلم ذلك من كلامهم في الكفو
والنكاح والكفارات والظ من الاخبار المتظافرة ان المستضعف هو الذي لا يهتدي سبيلا الى الايمان ولا يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان ومن لا يعرف اختلافات الناس ويمكن حمل الواقف في الحسنة المذكورة ايضا على هذا على ما
فالقائل العارف بالمذاهب الشاك فيها ليس بمستضعف وظ تفسير الشارح وكري بما له فلا تغفل قوله وهو اللهم اغفر الخ مستنده حسنة فضيل
بن يسار بابراهيم عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم وكذا هذا في حسنة الحلبي ايض بابراهيم عن ابي عبد الله ع وكذا حسنة محمد بن مسلم بابراهيم ايض عن احدهما وزيد فيهما الى
اخر الايتين وذكر فيها هذا في الصلوة على من لا يعرف ايض كما في حسنة الحلبي المذكورة واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واهله
فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه فالظ التخيير بينهما او نوفر من لا يعرف على المجهول كما هو الظ وظ رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
ايض فزائدة الاية للمجهول فاعرف قوله المتولد من مؤمنين لابويه كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي عليهم السلام في الصلوة على الطفل
انه كان يقول اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا ولا يخفى ان مجرد هذه الرواية لا تنهض سند للوجوب خصوصا مع ضعف سندها برجال
من الزيدية ثم ان هذا دعاء خاص لنا ولابويه فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء وقد خص ابويه كما ذكره في المقنعة وان كان الميت طفلا فقل بعد
التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده ولم اقف على مستنده قوله
او من مؤمن له ظاهره الاب ويمكن جعله شاملا للام ايض بتقدير الانسان او الوالد تغليبا بحمل الجواز على المقابلة ايض وعلى التقدير فلا
له سند من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابقة مع نوع الاعتبار قوله والظ اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد له من
الاخبار لا استنباطا منها اصلا ويمكن حمله على مطلق مسئلة الطفل لما عرفت من ضعف سند الوجوب فيها مطلقا ولا يبعد ان دعاء المستضعف
في الطفل لشموله له على ما يظهر من الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر قوله والمراد بالطفل غير البالغ لا خصوص من يجب الصلوة عليه منه كما ذكره

بغسله

وهو المخالف مط تقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات ويلعن عقيب الرابعة وقد يجوبوها تو ظاهره هنا من البيان الوجوب ورجح في الذكرى الندب
عليه والاركان من هذه الواجبات سبعة

في مسئلة ترتيب الجنائز من قوله ويجعل الرجل مما يلي الامام والمرأة من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعتبر
فيها بان المراد بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه قوله وهو هنا المخالف مط كان الظ من المنافق هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر
ويظهر الاسلام وهو المراد فيما نقل من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي في كلام الاصحاب هنا الظ انه لا يختص
بهم فحمله في شرح القواعد على الناصب ويشهد له انه في يب عنون الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله على
عبد الله بن ابي بن سلول ورواية عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين بن علي ع على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل دعائه
عليه بانه كان يتولى اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك والظ ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب ويعم كل ناصب ثم ورد حسنة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو الله فقل وعلل فيه ايض الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهره ايض امر في الناصب وقريب منه رواية
احمد بن محمد بن ابي نصر ايض لكن روى ايض حسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املأ جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه
الحيات والعقارب وهذا يشمل كل مخالف للحق وكان وجه تعميم الشارح هو هذه الرواية وكذا ما ذكره في شرح الارشاد حيث ورد حسنة فضيل بن
يسار السابقة انفا وفيها ابدل ما نقلنا من قوله وانما منا نقا موافقا للذكرى ثم قال وفي هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مط لوصفه
بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يختص بالناصب وكان هذا سهو في نسخة المص من الخبر لهذه الرواية فان في ي وب على ما نقلنا وفي المدارك المراد بالمنافق
هنا المخالف كما يدل عليه ذكره في مقابلة المؤمن في الاخبار وكلام الاصحاب ولم اقف على ذلك في الروايات في مقابل المؤمن الا في صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري
عن ابي الحسن الرضا قال سألته عن الصلوة على الميت فقال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها فالظ ان المراد بالمنافق فيها هو المنافقون
الذين نهى النبي صلى الله عليه واله عن الصلوة عليهم كما اشير اليه في رواية محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان مقابل المؤمن
لا يلزم ان يكون مطلق مخالفه بل يصح مقابلته مع كل قسم منه كما وقع في مقابله في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق
في مقابلة المؤمن في مقام حصر الاقسام ولم يرد المعنى الحقيقي لدل ذلك على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب ولم يحضرني الان
رواية فيها ذلك من الاصحاب وقع فيها كل هذا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام كما سبق فلا تجب الصلوة عليه بل لا يجوز ولا ينافي هذا حمل
المنافق على الناصب والحكم بالصلوة عليه لان الصلوة التي لا تجوز عليه هو ما اشتمل على الدعاء له او ما لا يشتمل على الدعاء عليه واما اذا صلى للدعاء
عليه فلا منع منها اذ ليس من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعاء عليه ولا منع منه بل يرغب فيه وعليه القول في صلوة النبي على ابن ابي وامثاله مع
انه قد نهاه الله عز وجل عن الصلوة عليهم بقوله تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير الى هذا في رواية الحلبي في حكاية
رسول الله على ابن ابي واعتراض عمر عليه بقوله الم ينهك الله ان تقوم على قبره وسكوته ص ثم اعادته الاعتراض وقوله ص له بعد ذلك ويلك ما
يدريك ما قلت اني قلت اللهم احش جوفه نارا واصله نارا فابدى من رسول الله ما كان يكره اي من اظهار امر ابن ابي وكيفية صلوته عليه هذا واما
المخالفون غير الناصب فقد اشرنا الى الخلاف في جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول مثل الناصب سواء وعلى القول بجوازها
ووجوبها فلا اشكال اصلا بقي الكلام في الاكتفاء باربع تكبيرات فنقول ان الحكم به في المنافق الحقيقي مما يدل عليه الاخبار كروايتي محمد بن مهاجر و
اسمعيل بن همام السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق واما في خصوص الناصب او المخالف مط فلم اقف على
رواية تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات لكن الناصب لما لم تجب الصلوة عليه لا دعاء عليه فالظ جواز الاقتصار فيه بالاربع وما دونها ايض
انما الكلام في جواز الخمس وعدمه والامر فيه هين بعد جواز الاقتصار واما المخالف غير الناصب على ما هو المش من وجوب الصلوة عليه فيشكل لعدم
دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الدالة على الخمس في غير المنافق وعدم ظهور دخوله في المنافق وقال في المدارك وانما وجب الاقتصار في الصلوة
عليه على اربع تكبيرات لانه لا يقتضي مذهبه وفيه ان هذا لا يجري في مطلق المخالف لعدم ظهور انطباق الكل على القول بالاربع نعم المعروف من
العامة القول بذلك فلعل ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر في الوجوب هين كما اشرنا اليه فتأمل قوله
ويلعن عقيب الرابعة اراد باللعن مطلق الدعاء عليه وان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون ظاهره هنا الوجوب باعتبار الاتيان بلفظ
المضارع الشائع استعماله بمعنى الامر وكلامه في شرايع كانه موافق لما هنا فانه وان ذكر الا وينصرف عن المنافق بالرابعة ولم يذكر اللعن لكن بعد ما
ذكر انه يدعو للمستضعف وللطفل وللمجهول بكذا وكذا قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املأ جوفه الى اخر الدعاء وهو موافق لما هنا نعم رجح في
كري عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها يخرج عن الصلوة واورد عليه في المدارك ان الدعاء للميت او عليه لا يتعين وقوعه بعد الرابعة وقد ورد
الامر بالدعاء على المنافق في روايات وهو ظ في الوجوب وهو متجه كيف ولو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه ايض ولو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز
ان ياتي به في باقي التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها عن الصلوة فنقول على القول بالوجوب ايض كذلك لكن يمكن تاييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل
بحسنتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام المتقدمتين بل بحسنة الفضلاء المتقدمة هنا ايض فلا يبعد حمل الامر الوارد في الروايات على الاستحباب
مع انه بذلك ان على القول بالوجوب ايض لعدم وجوب لفظ خاص عندهم مع ورود الامر بالفاظ مخصوصة الا ان يقال الوجوب الذي هو حقيقة الامر
اعم من التخيير فتدبر قوله والاركان من هذه الواجبات الخ ان حمل الركن على ما يوجب تركه عمدا وسهوا وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في اركان
الصلوة فلم يظهر ما يدل على التعيين لكنها بهذا المعنى وان اكتفى فيه بالبطلان بتركه عمدا وسهوا فلا يبعد القول به لعدم تحقق الامتثال لكن الكلام في

في التخصيص

اوسنة البينة والقيام للقادر والتكبيرات ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث اجماعا ولا التسليم عندنا اجماعا بل لا يشرع بخصوصه الا مع التقية فيجب لو توقفت عليه ويستحب اعلام المؤمنين بموت المؤمن ليتوفروا على تشييعه وتجهيزه فيكتب لهم الاجر وله المغفرة بدعائهم وليجمع فيه بين وظيفتي التعجيل والاعلام فيعلم منهم من لا ينافي التعجيل عرفا ولو استلزم المثلة حرم

في التخصيص بها قال لا ذكار ايضا على القول بوجوبها كما هو المشهور ينبغي ان تكون كذلك لعدم تحقق الامتثال مع تركها او اعتقاد تركها سهوا او دون هذه السبعة او السنة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمدا ايضا وان اوجب الاثم دونها لا ابدالها من قبل ولعله وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها يبني على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبعة فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن زيد اما زيادة الدعوات فلا يضر قطعا ولو صلى تاعدا ناسيا البطلان الاولى ايضا لو كنية القيام وكذا لو نقص في بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير وذكر في موضع اخر انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا اثم واجزءه ولو كان ناسيا او ظانا فلا اثم وا عادها معه ليدرك فضيلة الجماعة وفي اعادة العامد لانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها ذكر الله تعالى فلا يبطل الصلوة بتكرره وفي موضع اخر لو زاد في التكبير متعمدا لم يبطل لانه خرج بالخامسة من الصلوة وكان زيادة خارجة عن الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكذلك لانه لا يعد جزء منها ثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقدا شرعيته اثم ايضا والاقرب عدم البطلان لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر لك مما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير سهوا بل عمدا ايضا غير ظاهر نعم في صورة النقيصة على وجه لا يمكن تداركه كان يتحقق الفصل الكثير فالظاهر البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وفي شرح القواعد نقل عن الذكرى ما نقلنا من عبارة الاخيرة الى قوله لا يعد جزء منها ثم قال ويشكل كلامه بما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان كون الزيادة خارجة عن الصلوة هنا غير واضح فغفلة عما ذكره بعده فان مراد المص انه لو زاد اخر الصلوة متعمدا فلا يبطل قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها ولو زاد في الاثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا في المأموم من انها ذكر فلا يبطل الصلوة بتكرره اي مع عدم دليل على البطلان به فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة عندهم وعلى هذا فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن كلامه الاخير ايضا يمكن ان يقال ان لو زيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا وقعت التكبيرات على الخمس وبعد ما ادت عليها يتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة خارجة عن الصلوة غاية الامر اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين وان يدعاه واحدا انه ترك دعاء واحدة منها لا بزيادة التكبير فان كان ترك الدعا موجبا للبطلان كما لو كان عمدا ولو كان بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان ح لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال فالبطلان ح باعتبار ترك الدعا لا بزيادة التكبير والا فلا بطلان اصلا والقول بانه اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فلا يحتسب التكبيرة الزائدة مكان التكبيرة التي بعدها لعدم قصدها بل يقع زائدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها لا يخ عن اشكال فان لظ كفاية الاتيان بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيرة اولى او ثانية فتدبر والله تعالى يعلم **قوله** سبع او ستة لا تزيد باعتبار اختلاف المنافق وغيره في التكبيرة الخامسة وسيجئ الكلام في كيفية البينة وكون زيادتها موجبة للبطلان في بينة الصلوة مفصلا للاطلاع عليه انشاء الله نفر عليها هيهنا ايضا **قوله** من الحدث اجماعا وتدل عليه الروايات ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار ستر العورة وغيرها من الاخبار **قوله** بل لا يشرع بخصوصه قال في الذكرى اجمع الاصحاب على سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وقال في الخلاف ليس فيها تسليم واجمع عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلافهم في كونه فرضا او سنة وهو يفهم كونه غير سنة وقال ابن الجنيد لا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن يمينه وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف غيره انتهى ولا يخفى ان مراده من نفي مشروعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه ما يتناول الاباحة ايضا وان كانت الشرعية في كلامه اخرا بمعنى الراجح واما في كلام الشارح فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اذ لا رجحان له في خصوص هذا الموضع وان كان التسليم على المؤمنين والصالحين امرا مرغوبا اليه في نفسه مط ولم يدع الاجماع على نفي الشرعية لما ذكره المص في الذكرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم وجوبه وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابا ايضا له هذا وفي بعض النسخ ولا التسليم عندنا اجماعا وقد ضرب على لفظ عندنا في نسخة الاصل التي بخطه ره وكانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع السابق من العامة والخاصة وليس كذلك اذ الطهارة شرط فيها عند اكثر الجمهور ونفي ايضا اجماع منافاتهم ويدل ايضا على عدم وجوب التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة في بيان كيفية صلوة الجنازة وانه ينصرف بالخامسة من غير ذكر تسليم وقد وردت الاخبار بنفيه صريحا ايضا كصحيحة اسمعيل بن سعد المتقدمة وحسنة الحلبي وزرارة بابرهيم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم ومثله رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع وقد ورد التسليم في روايات ايضا كموثقة سماعة وفي اخرها فاذا فرغت اي من الخمس تكبيرات سلمت عن يمينك وفي بعض النسخ بدل عن كذا في يب وهذه الرواية في يب ايضا عن سماعة بسند اخر وليس فيها هذه الزيادة وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها اخر الدعا الخامسة اللهم عفوك وتسلم وموثقة عمار ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام سئل عن ميت صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه وفي بعض النسخ رجلاه الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه ورواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلم وفي اخرها والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين لا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهذه الروايات مع كونها غير نقية الاسناد وقطع الاولى محمولة على التقية ويشكل ذلك فيما تضمن التكبيرة الخامسة الا ان يقال ان التقية فيها ليست في مرتبة التقية في ترك السلام لوجود التكبيرة الخامسة في رواياتهم ايضا فانهم ايضا قد رووا في صحاحهم عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول الله صلى الله عليه واله يكبرها ولفظ كان تشعر بالمحافظة الى غير ذلك من رواياتهم ولكنهم لم يعملوا بها وعملوا بما رووه من الاربع وما في كلام بعض شراح مسلم انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك في اواخر الامر لا في عصر ورود تلك الروايات فلا ينافي ما ذكرنا ويمكن حملها ايضا على الاستحباب ولم يثبت الاجماع على نفي الاستحباب على ان الروايتين الاخيرتين تختصان بالامام وقد عرفت احتمال كلام ابن الجنيد للاستحباب في تسليمه اما الاولى منهما فظاهر مع ان التسليم فيها في كلام الراوي وليس فيها الا تقرير الامام والامر فيه سهل واما الثانية منهما فلقوله ع ولا يبرح الخ فان استحباب

ذلك مخصوص

ومشي المشيع خلفه او الى احد جانبيه ويكره ان يتقدمه لغير تقية

ذلك مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره كما صرح به المص في الذكرى فتدبر **قوله** ومشي المشيع خلفه كان فيه اشارة الى انه يستحب للمشيع المشي وترك الركوب قال في الذكرى يستحب المشي مع الجنازة ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه من اخبارنا برواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلم من مشى مع جنازة حتى يصلي عليها ثم رجع كان له قيراط والمشي حقيقة في غير الركوب وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله فقال اني لاكره ان اركب والملئكة يمشون وبابها ان عبادة والمشي فيها اشق فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى ان ظاهر عبارته في الدعوى هو كراهة الركوب لكن دليله الاول والاخير يدلان الا على افضلية المشي واما الصحيحة فظاهرها الكراهية لكن في اثبات الحكم الكلي بها اشكال لعدم ظهور مشي الملئكة مع كل جنازة ويدل ايضا بظاهره حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال راى رسول الله قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة وكذا رواية غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي عليهم السلم انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة في بدئه الامر عند سوقه قال يركب ان اراد ولا يبعد حمل الكراهة في كلامهم وكذا الروايات على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشي وان كان راجحا على ترك التشييع بالكلية لعموم اكثر روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابرهيم عن ابي جعفر عليه السلم قال اذا دخل المؤمن قبره نودي الا ان اول حباءك الجنة الا واول حباء من تبعك المغفرة ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلي عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر والقيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار والله تعالى يعلم ويحتمل ان يكون اشارة الى انه يستحب ان يكون خلفه او الى احد جانبيه انما هو للماشي واما الراكب فقالوا انه ينبغي ان يكون عليه المضي خلفها لما روي عن النبي ص الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها واماما معها وعن يمينها وعن يسارها قريبا منها واما افضلية المشي باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها ولا باس ان يمشي بين يديها كذا في يب وليس في في قوله ولا باس الخ ورواية السكوني عن جعفر عن علي عليه السلم قال سمعت النبي يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعوها خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلم قال مشى النبي ص خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ما لك تمشي خلفها فقال ان الملئكة رايتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع قال من احب ان يمشي ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير واما ما ذكره الشارح من كراهة ان يتقدمه فنسبه في الذكرى الى كثير من الاصحاب قال وفي المعتبر جعل تركه افضل وهو اولى ووجه الاولوية ان خبر اسحق على ما في يب صريح في افضلية المشي خلفها وظ في عدم كراهة المشي بين يديها ورواية جابر ايضا لا تدل على ازيد من الافضلية مع انها لا تدل ايضا على الحكم الكلي بها كما اشرنا اليه في نظيرها فينبغي حمل رواية السكوني ايضا على ذلك هذا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها ورواية محمد بن مسلم ايضا عن ابي جعفر ع قال امش بين يدي الجنازة وخلفها ويمكن حمل الكراهة في كلام كثير من الاصحاب ايضا على المرجوحية بالنسبة الى المشي على احد الوجهين الاخرين لا الكراهة بالمعنى المتعارف اي مرجوحية فعلها بالنسبة الى تركها مط ومن هذا يظهر ان ما نقله عن النهاية ايضا لا يخ عن شيء فان ظاهره ان تركه افضل من فعله مط ولا يستفاد ذلك من الاخبار بل الظ انه ليس ذلك الا الكراهة التي ذكرها كثير من الاصحاب ايضا فالاظهر ما ذكره المص وعبارة النهاية ايضا ليس كما نقله بل هكذا وافضل ما يمشي المشيع للجنازة خلفها وعن يمينها وعن شمائلها وان تقدمها لعارض او ضرورة لم يكن عليه حرج وان كان لغير ضرورة يكون قد ترك الافضل انتهى وهي جيدة وقال المحقق في المعتبر مشي المشيع وراء الجنازة او مع جانبها افضل من تقدمها وهو مذهب فقهائنا عدا ابي لا اكره المشي امامها بل هو مباح وكانه اراد بالاباحة نفي الحرمة والكراهة فيتناول المستحب وان كان مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة بالمعنى المعروف اي المساوي الطرفين ثم الظاهر من الاخبار ان ما مر هذا كله في جنازة المؤمن واما المخالف فيكره المشي امامه لرواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمائلها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب في مسئلة رواية السكوني عن ابي عبد الله ع وهذا ايضا مما يؤيد نفي الكراهة في غيره ويدل صريحا على الحكمين رواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عليه السلم قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملئكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة الكافر ملئكة يسرعون به الى النار ولا يخفى ان ظ هذا الخبر الامر بالمشي امام جنازة المسلم لكن يمكن حمله جمعا بين الاخبار وبقرينة المقابلة مع الشق الاخر على الجواز فافهم **قوله** لغير تقية فان المعروف بين الحنفية منهم ان المشي امامها افضل لما رووه عن ابن عمر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه واله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة مع انهم رووا عن علي عليه السلام انه قال فضل الماشي خلف الجنازة على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته من رسول الله واما الحنفية فوافقونا في ذلك هذا ثم ان الشارح في شرح الارشاد قيد المشيع مثل هذا العبادة بالماشي مع الجنازة الى موضع الدفن او الصلوة وظاهره ان التشييع المستحب هو ما يكون الى احدهما ولا يحصل باقل منه والظ صدق التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع المتابعة في الجملة وان لم يكن الى احدهما والظ ان الشارح استنبطه من رواية ابي بصير واسحق عن عمار المتقدمتين اذ قد جعل المرتبة الاولى فيهما المشي او التشييع الى الصلوة وجعل له قيراط ولا يخفى ضعفه فان غاية ما يدل ان تعليقه حصول القيراط قبل ذلك لا عدم حصول الاجر والثواب ايضا وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط باتباعه اياها وقيراط بالصلوة عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنه وقيراط بالتعزية وان كان يشعر بان التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القراريط المطلق من تبع لكن يمكن حمله على التبعية الكاملة فتخصيص العموم بمجرد هذه الرواية مشكل جدا وفي حسنة زرارة في حكاية حضور ابي جعفر ع جنازة رجل من قريش

نكابت

والتربيع وهو حمله باربعة رجال من جوانب السرير الاربعة كيفما اتفق والافضل التناوب وافضله ان يبدء في الحمل بجانب السرير الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايمن فيحمله بالايمن كذلك ثم ينتقل الى مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بالكتف الايسر كذلك وفي الدعاء حال الحمل

تكلف في لبهالة بالرجوع ما دربما يؤيد ما ذكرنا حيث قال ع بعد ما قال له مرة زرارة قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة اريد ان اسئلك عنها امضه فليس باذنه جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبنا فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وقال العلامة ره في هي ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلى عليها ثم ينصرف واوسطه ان يتبع الجنازة الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسئل الله تعالى له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى ولعل مراده ادنى المراتب الكاملة التي ورد فيها اجر بالخصوص ره **قوله** والتربيع وهو حمله الخ اعلم ان التربيع المستحب في حمل الجنائز يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعة باربعة رجال وهذا رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة وكان ذلك باخراج خشبتين من جهتي الرجل فيدخل الرجل بين العمودين ويحملها وقال العلامة في كره ولا يمكن مثل ذلك في المؤخر لانه يكون وجهه الى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يجعل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل في التربيع ثم ان الافضل مع زيادة المشيعين على الاربعة حملها على التناوب لتشترك الجميع في الاجر والثاني انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعة كيفما اتفق ثم افضل ذلك حملها على الترتيب المخصوص الذي ذكره اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر في يب بابرهيم بن هاشم وفي يب بابرهيم بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلم قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة وفي مرسلة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة فاذا ربع خرج من الذنوب وفي مرسلة عيسى بن راشد عن ابي عبد الله ع من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة وفي مرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع من حمل اخاه الميت بجوانب السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر وفي مرسلة ايض انه قال لاسحق بن عمار اذا حملت جوانب سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن هذه الروايات يظهر استحباب التربيع بالمعنى الاول ايض واما افضلية الترتيب المخصوص فلما سيجيء **قوله** وافضله ان يبدء في الحمل الخ قال الشيخ في يه ويستحب لمن شيع جنازة المؤمن ان يحمله من اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى فضرب منه عبارته في ط ايض كما سننقله وهذا هو المش بين الاصحاب وقال في ف صفة التربيع ان يبدء بمقدم الجنازة ويأخذ بيمينه ويتركها على عاتقه ويربع الجنازة يمشي الى رجلها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فيأخذ مياسر الجنازة بمياسره ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظ الكلامين من التعاكس ويدل على الاول رواية العلا بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال تبدء في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية الفضل بن يونس قال سئلت ابا ابرهيم ع عن تربيع الجنازة قال اذا كنت في موضع تقية فابدا باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتاخذ يده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا وان لم تكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة الذي جرت به السنة ان تبدء باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ويدل على الثاني رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع السنة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك كذا في يب وفي نسخ يب بينها اختلاف لكن مفاد الكل واحد والمص ره في كرى بعد ما ذكر ان الشيخ في ف عمل على رواية علي بن يقطين قال ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في ط ويب وباقي الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف دعواه ولانه قال في ف يدور دور الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور الا على البدأة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدمه الايسر والاضافة هنا قد تتعاكس والراوندي حكى كلام ف وقال معناهما لا يتغير انتهى واراد بقوله لان الشيخ الخ ان الشيخ في ف لو ادعى الاجماع على ما ذكره مع انه في ط ويب وباقي الاصحاب على التفسير الاول فينبغي حمل كلامه في ف على ما يرجع الى التفسير المش ليستقيم دعواه واما ما في المدارك حيث ذكر التفسير المش ثم قال ذكر ذلك الشيخ في ط ويه وادعى عليه الاجماع ثم نقل قول الخلاف بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه ره اذ الشيخ ما ادعى الاجماع على ما ذكره في ط ويه بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره في ف وظني انه لم يراجع كتب الشيخ وانما استفاد ما ذكره من عدم التامل فيما نقلناه من عبارة كرى فحمله على دعوى الشيخ الاجماع على التربيع المش وانها في ط ويه وهو كما ترى هذا ثم نقل عن المص ما ذكرنا من امكان الجمع بينهما وقال ما ذكره من امكان الجمع بين الكلامين مشكل جدا وقلت فيما علقناه عليه لا يخفى ان الظ ان السرير اعتبر بمنزلة دابة يمشي ويستلقي عليها انسان بحيث وضع راسه على راسها وعلى هذا يكون يمين السرير على يسار الميت وبالعكس فالشهيد ره جعل اول المش المستفاد من الروايتين الاولتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين ايض اما الاول فيحمل الجنازة فيهما على ولا بعد فيه بل هو الظ منها على بعض الاحتمالات على ما سيجيء واما الثاني فبان يحمل الايسر في الرواية على ايسر الميت لا ايسر السرير كما هو ظاهرها فينطبقان على ما هو المش من الابتداء بيمين السرير فان قلت كيف يمكن حمل رواية علي بن يقطين على هذا المعنى مع ان منتهاها الى الجانب الرابع مما يلي يسارك واذا كان الابتداء بيمين السرير الذي هو ايسر الميت يكون الجانب الرابع مما يلي يمين الحامل لا على يساره وانما يلي الجانب الرابع يساره اذا كان الابتداء من ايسر السرير ويمين الميت وفي بعض نسخ يب مما يلي يساره والامر فيه ايض كذلك اما على تقدير رجوع الضمير الى الحامل فظ واما على تقدير رجوعه الى الميت كما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو يلي يسار الميت اذا وقع الابتداء من ايسر السرير لا من يمينه قلت هذا اذا حمل قوله مما يلي يسارك على المعنى الجانب الرابع الذي يلي يسارك ولك ان تحمله على ان المراد من الجانب الرابع بالنسبة الى ما يلي يسارك اولا اي الرابع الجانب الذي ابتدات به وكان يلي يسارك وكذا الكلام على النسخة الاخرى ح فينطبق على ما ذكر في الكتابين نعم ما ذكر في اول الروايتين من لزوم

الايسر

الايسر بالكتف الايمن ظاهره ايسر السرير فان حمله بالايمن ايسر واما حمل يمين السرير الذي هو ايسر الميت بالايمن فلا يخلو عن عسر لكن ايسر فما لا يمكن الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشبتين على النحو المعهود الان ولا يخفى انه لو حمل عبارة الخلاف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر في صورة الرجوع ايض فان حمل مياسر الميت بمياسره عسر كالعكس مع انه لا شاهد عليه في الروايات الا ان يستنبط ذلك بالمقايسة والمقابلة والاظهر حمل عبارة الخلاف على ظ الرواية الثالثة وحمل ما ذكر في الكتابين عليه بان يحمل الايمن منهما على ايمن الميت لا السرير ح فياخذ في كل من الجانبين بما هو اخف وايسر ويمكن حمل الروايتين ايض على هذا بل ربما كان حمل رواية الفضل عليه اظهر حيث عبر فيها باليد والرجل وايض ذكر في اول الخبر الى ميامن الميت والعجب ان الشهيد الثاني ره في شرح الارشاد نقل رواية العلا ثم قال ومثله روى فضل بن يونس عن الكاظم عليه السلام الا انه صرح فيه بان البدأة بمقدم السرير الايمن مع انه لا اشعار فيها بذلك اصلا بل الظ منها انه الميت على ما ذكرنا نعم رواية العلا حيث قال تبدء في حمل السرير من الجانب الايمن ربما توهم ظهورها في جانب السرير لكن الامر فيه هين كما لا يخفى واما تمسكه ره في كرى من حديث دور الرحى فكانه لا يدل على ما يتمسك به يعني من جوع اذ الظ ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرد انه لابد من الدوران وعدم الرجوع كما يفعله العامة واشير اليه في رواية الفضل على ان الارحى يشبه على ما اظن ما كان منها يدار باليد تتحرك من اليمين الى الشمال على هذا فالتشبيه بها لعله يؤيد حمل عبارة الخلاف على الابتداء بيسار السرير الذي يلي يمين الميت فان الرحى اذا تحرك على ما ذكرنا فالجزء الذي توهم على يسارها بمنزلة يدها اليسرى يتحرك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى فدوران الرحى على الوجه المذكور موافق لدورانها واما الجزء الذي هو بمنزلة يمينها فيتحرك من موضع يدها اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها اليسرى وهكذا فالتشبيه بالرحى لا يناسب طريقة الكتابين واما غيرها من الارحاء فلا يتميز لها يمين ولا يسار الا بالاعتبار فاذا استقبلها احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذي يتحرك اليه ويساره الى الموضع الذي يتحرك منه فيمين الرحى يعتبر على ما سبق ذكره في السابق ويكون دورانها مثله واذا استقبلها في مقابل تلك الجهة بحيث يتحرك الرحى الى يساره فينعكس اعتبار يمين الرحى وشمالها فيتحرك الجزء الذي على شمالها بمنزلة يدها اليسرى من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع يدها اليمنى فالتشبيه بالرحى خلاف ظ الخلاف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من الاعتبار فالتشبيه بدورانها لا يصلح مؤيدا لشيء من الاحتمالين بل الظ في الجميع جعل يمينها ويسارها على ميامن ما ترحي منها باليد وقد عرفت ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا والشهيد الثاني ره في شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل هيئاته ما رواه العلا بن سيابة والفضل بن يونس وان في خبر علي بن يقطين حمل الجانب الاول بايمن الحامل قال فيتحرر من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدء بمقدم السرير الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله بالايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر وهذا هو المشهور وكيفيته لا تخ عن اجمال في عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه وممن صرح بهذه الهيئة المص في والشيخ في ط وكثير من الجماعة انتهى وانت خبير بان ما هو المش هو الابتداء بيمين السرير واما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر في كلام الا وانما وقع في بعض العبارات كالتحرير وس وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فيدل على الاول ويستفاد الثاني بالمقابلة والمقايسة كما اشرنا اليه ولعل نقله لخبر علي بن يقطين في المتفرع عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف والاظهر على ما هو المش الحمل من الجانبين بما هو ايسر لا سيما في الايسر فتدبر ويمكن ان يوجه ايض ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين السرير واما ان يمين السرير هو الذي يلي يسار الميت فغير ظ من كلامهم ره على هذا فلك ان تحمل كلام كرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير بان يوجه اولا اعتبر السرير بمنزلة انسان استلقى على ظهره كالميت وح فيكون يمينه يمين الميت ويساره يساره او يوجه انه لم يعتبر للسرير يمينا ولا يسارا الا باعتبار الميت وعلى هذا فالمستفاد من الروايتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير وهو يمين الميت والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين هو الابتداء بيسار ثم اشار الى انه يمكن حمل عبارة ف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المش بان يوجه انه جعل السرير بمنزلة دابة على ما ذكرنا فيكون يساره على يمين الميت فلذا عبر بالايسر فوافق ما هو المش من الابتداء بيمين الميت واما قوله وهو لا يتصور الا على البدأة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر اي على الاعتبار الذي عليه بناء كلامه اولا وهو ان يكون يمين السرير يسار هو يمين الميت ويساره هذا وعلى هذا يظهر لما ذكره من التشبيه بحديث الرحى وجه كما ظهر مما سبق ويؤيد هذا ان العلامة ره في هي بعد ما ذكر ان التربيع المستحب عندنا ان يبدء الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمر معه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى قال والحاصل ما ذكرناه ان يبدء فيضع قائمة السرير التي تلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا انتهى وهذا صريح منه ره بان المراد بيمين السرير هو الذي تلي اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى لما فيه من العسر ولا شاهد عليه في الروايات بل لو حمل رواية علي بن يقطين على ما يوافقه فهي تدل على وضعها على الايمن فالاظهر تبديل الايسر في الموضعين بالايمن وبالعكس نعم لو قيل ان تقديم اليمنى في الموضعين على اليسرى فيهما وقع سهوا او الصواب العكس امكن ان يكون هذا في موضعه انه عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الاخر على الايمن خفف ايسر على ما اشرنا اليه وح يسقط التاييد الذي ذكرنا لكنه ره في التحرير مع قوله بالابتداء بيمين السرير صرح بالوضع على الايمن اولا ثم على الايسر والظ ان السهو في هذه العبارة لو وقع انما وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى وح فيؤيد ما ذكرنا ومما يؤيده ايض وقوع السهو في الايسر والايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة ايض كالنخعي وسعيد بن جبير مع ان الشيخ في ف

نسب اختيار

بقوله بسم الله اللهم صل على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وعند مشاهدته بقوله الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم وهو الهالك من الناس على
غير بصيرة او مطلقا اشارة الى الرضا بالواقع كيف كان والتفويض الى الله تعالى بحسب الامكان والطهارة ولو تيمما مع القدرة على المائية مع خوف الفوت
وكذا بعدها على المشهور والوقوف اى وقوف الامام او المصلي وحده

ثم اختيار ما ذكره ابها ويناسبه ما ذكره والوضع على الايمن من الاولين وعلى الايسر من الاخرين فيعلم منه ان المشهور عبارة هي انما وقع في الايسر والايمن
في اليمنى واليسرى ومن هنا يعلم انه ينبغي حمل عبارة قدس على ما ذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جبير واسحق
اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نعلمه في هي نافهم وقد ظهر مما تلونا عليك ان ما ذكره الشهيد الثاني ره من انه ممن صرح بهذه
الهيئة المص في هي فيه ما فيه اذ فيه غفلة عما ذكره ره في الحاصل لانه لا ينطبق عما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو في الايمن والايسر
او في اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيهما جميعا ومع تجويز ذلك من ابن حكيم فكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا واما
نسبته الى الشيخ في ط ففيه ايضا ما فيه بل عبارة ط هكذا ويستحب لمن شيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السرير الايمن يمر معه
ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء
باليمين واما ان يمين السرير ماذا فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ما ذكره يحتمل ايضا ما ذكرنا بل بقرينة ما ذكره في الخلاف ينبغي حمله على ما ذكرنا ولعل
نسبته الى كثير من الجماعة ايضا كذلك لعدم ما يظهر بالتصفح والتصريح بل كلام الاكثر على ما رايناه موافق لما في ط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت حاله
او بعده لا تلازمه على ما ذكره ره مثل عبارة تر حيث قال افضله التوسع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى
بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر باليد والرجل اللتين بما يدعي ظهوره في انهما من الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبه على
المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيمين الميت اخذا في الجانبين بما هو ايسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على
الثلاثة سواء وافق المشهور او لا وما ذكره الشارح هيهنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد وقد عرفت حاله وانما بسطنا الكلام القول به
تشحيذا للاذهان وتحديدا للافهام والا فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التي يهتم بها زيادة اهتمام كما يظهر
مما رواه في الفقيه عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابي الحسن الرضا عليه السلام يسئله عن سرير الميت يحمل الجانب يبدأ به في الحمل من
جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من اي الجوانب شاء فكتب من ايها شاء وفي رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام السنة ان يحمل السرير
من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة وما
كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع باربعة رجال
لا كما يفعله العامة من الحمل بين العمودين والثاني ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان يحمل
السرير بالتاء المثناة من تحت ولو كان بالمثناة من فوق فالظ منه بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم قوله بقوله بسم الله الخ مستند
ما صرح به في ذكرى موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما في يب بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين
والمؤمنات قوله هذا ما وعدنا الله في ذ ويب وعدنا قوله الحمد لله الذي لم يجعلني الخ هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما هو ظاهر
العبارة بل هو دعاء آخر مستقل وقد ورد الاول في رواية عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله عليه السلام والثاني في مرسلة الفقيه ورواية ابان على ما في
يب قال لا اعلم الا ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن الحسين عليه السلام اذا راى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الخ قوله من السواد المخترم قال في ق
السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال عنه واخترمته المنية اخذته والقوم استاصلهم فالظاهر انه كان حمل السواد على الشخص
واريد بالمخترم الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مطلقا فيكون حمدا على الحيوة وقوله اشارة الى الرضا بالواقع دفع
لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحيوة مع ما ورد من فضل حب لقاء الله تعالى فاجاب ان ذلك انما هو في وقته المقدر من
جانب الله تعالى لا قبله بل ينبغي للمؤمن الشكر على الحيوة في ما بقي منها وعلى الموت عندما دانه وكذلك على الصحة والمرض والغنى والفقر وسائر الاحوال
وبالجملة الرضا بما وقع من الله تعالى كيف كان كما يرشد اليه الاخبار ويمكن ان يقال ايضا ان من احب لقاء الله تعالى ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد له لا
ينافي حب لقاء الله تعالى بل يؤكده فافهم وقال في ذكرى في دفع المنافاة ان حب لقاء الله تعالى غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة
ما يحب كما روينا عن الصادق عليه السلام وروي في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله
كره الله لقائه فقيل له انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء احب اليه مما امامه
فاحب لقاء الله واحب الله لقائه وان الكافر اذا حضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وبقيته عمر
المؤمن نفيسة كما اشار اليه النبي في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان ياتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره
الا خيرا وقال علي عليه السلام بقية عمر المؤمن لا ثمن لها يدرك بها ما فات ويحيي بها ما مات انتهى ويمكن حمل المخترم على المستاصل ايضا فان الميت
على غير بصيرة كانه مستاصل لعدم رجوعه الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثاني ايضا اي من القرية
الهالك والمستاصل اهلها هلاكا واستيصالا ظاهريا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اي من عامة الناس الهالكين او المستاصلين حيث
لم يجوزوا فضل الايمان وانهم يموتون بغير استعداد وتهيئة يعتد بها للموت وعلى الاخير لا يبعد ان يقال باختصاص الدعاء بمثله والله يعلم
قوله والطهارة ولو تيمما لا خلاف بين الاصحاب على ما ذكره في هي وشرح الارشاد في عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار
ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على

عن وضوء

عند وسط الرجل وصدر المرأة على الاشهر ومقابل المشهور قول الشيخ ره في الخلاف انه يقف عند راس الرجل وصدر المرأة وقوله في الاستبصار انه عند راسها او
صدره والخنثى هنا كالمرأة والصلوة في المواضع المعتادة لها للتبرك بها بكثرة من صلى فيها ولان السامع بموته يقصدها ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى والا
على اختصاصه بالاولى وكلاهما مروي ولا منافاة فان المندوب قد يترك احيانا وبذلك يظهر وجه القوة ومن فاته بعض التكبير مع الامام اتم البواقي بعد فراغه
ولاء من غير دعاء ولو على القبر على تقدير دفنها ووضعها فيه وان بعد الفرض وقد اطلق المص وجماعة جواز الولاء

غير وضوء وغير هذا من الاخبار واما الاستحباب الطهارة فكانه لا خلاف فيه ايضا ويدل عليه ايضا رواية عبد الحميد بن سعد او سعيد على الخلاف
النسخ قال قلت لابي الحسن عليه السلام الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتتني الصلوة الي ان اصلي عليها وانا على غير وضوء
قال تكون على طهر احب الي واما جواز التيمم مع خوف فوت الصلوة وان قدر على المائية فالمص في المعتبر قال سئل ابو عبد الله عليه السلام
عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي واما الجواز مطلقا كما هو المش فلموثقة سماعة
قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمم ولما في الفقيه بعد ما نقلنا
من رواية يونس بن يعقوب بحيث قال وفي خبر آخر انه يتيمم ان احب والتقييد في المعتبر في كلام الراوي فلا ينافي اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان
بالقطع ووقف زرعة وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يتوجه ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب حتى انه في هي وكره نسبه الى علمائنا
مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايضا ما في صحيحة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله
الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلي عليها انتهى قوله عند وسط الرجل وصدر المرأة يدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة عن ابراهيم عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى
على الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء وفي بعض النسخ المرأة
ادون من ذلك قبل الصدر وما نقله من نقله عن العلامة في لف وتبعه فيه المحقق الثاني في شرح القواعد والشارح هنا وفي نقل عنه في هي انه
يقف عند راس المرأة والرجل وكلا النقلين خلاف ما رايناه فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة وهو موافق للمش ثم
استدل باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا صليت على المرأة فقم عند راسها
واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في يب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما جاوره وكذلك في قوله عند
راسها لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به والاظهر في الجمع القول باستحباب كل منهما اذ الظ كما يظهر من هي انه لا خلاف عندنا في
عدم وجوب ما ذكره من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايضا والتخيير بينهما قوله والخنثى هنا كالمرأة قال في شرح القواعد
ولا يبعد ان يقال ان الخنثى كالمرأة تباعدا من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد ان الصبية ايضا كالمرأة لكن الحكم بمثل هذه
التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الشارح من الجزم فالظ الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في
النساء الواردة في رواية جابر كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلي امرأة وكانهم لا يقولون به وايضا
التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من ف مع ان ظ كلام الشارح ان الخنثى هنا كالمرأة على جميع الاقوال فتدبر قوله وكلاهما
مروي اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام على جنازة فكبر خمسا يرفع يده في
كل تكبيرة ورواية يونس قال سئلت الرضا عليه السلام قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا
يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يدك في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله
قال انه صلى خلف جعفر بن محمد عليه السلام على جنازة فراه يرفع يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثاني فموثقة غياث بن ابراهيم التميمي عن ابي عبد الله
انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه قال كان امير المؤمنين عليه السلام يرفع يده في اول
التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان لمذاهب العامة فيوشك ان تكونا
خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في يب وايضا يجوز ان لا يكون الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو
قلنا بعدم استحبابه في البواقي اذ لا يبقى من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ظاهر وان كان الاكثر على خلافه وادعى
ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابي جعفر الطوسي في نهايته
وذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات والحق والصحيح ما قدمناه لان الاجماع عليه وكانه اراده ان استحباب الرفع في الاولى
اجماعي بخلاف البواقي فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الآحاد واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكانه ليس شيئا
زائدا على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفي لف استشكل صحة رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي
غير الامام بقرينة ظ سياق العبارة وهو بعيد خصوصا مع وجوده في اكثر النسخ بل الظ ان قوله اولا عن ابي عبد الله عليه السلام خرج مخرج ما هو
الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال صليت بيان كيفية اسناده بانه صلى خلفه عليه السلام وراى فعله ومثل هذا في الروايات
كثيرة ولا يخفى انه يمكن التشكيك في الثاني ايضا باحتمال ان يكون غير المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجوده فيه في اكثر النسخ ولا
يخفى بعده ايضا والله تعالى يعلم قوله فان المندوب قد يترك احيانا وظ كان في الروايتين وان كان هو المحافظة عليه لا انه كان احيانا
الا انه لا يابى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم قوله ولو على القبر على تقدير الخ استدلوا عليه برواية خالد القلانسي عن رجل
عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين قال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير
كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال في ذكرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه
الشارح في شرح الارشاد قال لكن يجب تقييده بما لو كان لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد ولا تعتبر موالاة التكبير

انتهى وفيه

عملا باطلاق النص وفي الذكرى لو دعا كان جائزا اذ هو نفي وجوب لا نفي جواز وقيده بعضهم بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب ما امكن منه وهو
اجود ويصلي على من لم يصل عليه يوما وليلة على اشهر القولين او دائما على القول الآخر وهو الاقوى

انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز الاشتغال بتقبيل الصلوة مع تعذر رعايتهما هنا
وظني ان حمل قوله فاذا لم يدرك التكبير الخ على ما حملوه لا يخ عن تكلف وتعسف ان الظ منه ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلوة بعض
التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر اي يصلي بانفراده عند القبر اذا ادركهم وتعدد من صلى على القبر وعلى هذا
فاخر الخبر ما يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله يتم التكبير وهو يمشي معها بدون التتمة ايضا لا يخ عن اشعار بالدعاء والله تعالى يعلم
قوله عملا باطلاق النص وهو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبير بين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي
متتابعا وحملها المص في الذكرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه ويؤيده ايضا اطلاق صحيحة عيص بن القسم
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قلت له ارايت
ان فاتتني تكبيرة او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظ ان هذه الرواية ايضا كخبر القلانسي لا تخ
من اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا عن الشارح من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة
وقوله وانت تتبع الجنازة ايضا لا يدل الا على التقييد لا على ما نقلنا عن الشارح من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد
الشحام قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة والثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا في
الحسنة المذكورة ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما اتى به يخل بالتتابع بينهما عرفا
فلا دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلا فتامل **قوله** وقيده بعضهم بخوف الفوت هذا في مقابل قوله وقد اطلق المص وجماعة واما
قوله وفي الذكرى لو دعا الخ فهو ليس في مقابل الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جوازه لا وجوبه وهذا اشارة الى
ان بعضهم لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد بالولاء في كلام كل من اطلقه هو الجواز
على ما يفهم من كلام الشارح غير ظ نعم المص صرح به كما نقلنا بل ظ كلام جمع منهم كالعلامة ره في نفي وجوبه وعلى هذا فكان الظ ان يقول المص وجماعة
اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المص في الذكرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وقيده بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمالين
بخوف الفوت والا وجب ما امكن من الدعاء فتامل **قوله** وهو اجود ومال اليه المص في الذكرى فانه بعد ما حكم بان المراد نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه
بقرينة رواية القلانسي قال بل يمكن وجوبه مع الاخبار لعموم ادلة الوجوب وعموم قول النبي ص وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الرواية وان كان الظ
انها عامية لكن يعضدها ما نقلنا من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المشهور في صورة عدم الخوف
اتمام الصلوة باقل ما يجزي من الدعاء ومع الخوف ايضا لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل التتابع ويؤيد ايضا القول بالوجوب
خصوصا مع عدم الخوف انه شرع في فرض فيجب عليه اكماله كما كان ما لم يدل دليل على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء وههنا
رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز وحملها الشيخ في يب على انه لا يقضي كما
كان يبتدئ به من الفصل بينها بالدعاء وانما يقضي متتابعا كما فصل في رواية الحلبي فالمراد على ما ذكره المص عدم وجوب قضائها مع الدعاء
ومن قيد ذلك بالخوف فليقيد هنا ايضا كما اشار اليه في الذكرى فافهم ويمكن ايضا حمل هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق به من التكبير على الامام
اي عدم وجوبها كما ذكره جماعة من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعادة العامة واستشكله المحقق الشيخ علي ايضا لما اشرنا اليه من الركنية
وفي شرح يب حكم بعدم اعادتها مع العمد وانه يستمر متابعا حتى يلحقه الامام فلا تغفل **قوله** ويصلي على من لم يصل عليه الخ ههنا مسائل
الاولى انه اذا صلي على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلي عليه بعد الدفن فنقول ظ الاكثر ذلك فانهم قالوا ان من لم يدرك الصلوة على الميت
صلى على القبر وهو بظاهره يشمل ما اذا صلي على الميت بل ظاهره ذلك لكن منهم من حده ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم يجز الصلوة
عليه وهو مختار اكثرهم كالشيخين وابن البراج وابن ادريس وابن حمزة والكيدري وحده سلار بثلثة ايام وجعله الشيخ في يب رواية وقال
ابن الجنيد يصلي عليه ما لم يعلم منه تغير صورته ولم يقدر ابن عقيل ولا علي بن بابويه وقالا لا من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر
وذهب العلامة في لف الى المنع عن الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المثبت اطلاق صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لا باس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن ورواية مالك مولى الجهم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا فاتتك الصلوة على الميت
حتى يدفن فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن ورواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر
وحكى في الفقيه بذلك فقال كان رسول الله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على قبره وهذا فيمن صلي عليه بعد دفن احد في زمانه ع
بلا صلوة ومثله ما نقله في الذكرى انه روي ان النبي ص صلى على قبر مسكينة دفنت ليلا وهي عامية احتج في لف برواية محمد بن اسلم عن رجل من
اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع يصلى على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص قال بل لا يصلى على المدفون ولا على
العريان وحسنة حريز (?) بابراهيم بن هاشم ونوح بن شعيب عن محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت
فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا له ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة الثانية وقطعها ومعارضتهما
لبعض الاخبار الظاهرة في صلوته بالمعنى المعهود لا تنهضان لمعارضة الاخبار الاولة لعدم الاولى منهما وحملها على ما يستفاد من الرواية الثانية
من وجه جمع بينهما وهو ان يحمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء كما احتمله الشيخ في يب بعيد جدا وكذا الجمع بينها بحمل الاخبار الاولة

على من لم

على من لم يصل عليه على ما فعله في لف بعيد خصوصا في غير الاولى لا سيما في الاخيرتين كما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصا مع شهرته
بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من التحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من ف الثلثة وما ذكره الشيخ في يب من الجمع بين الاخبار بحمل
الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد ذلك انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم يذكره فتدبر
وههنا روايات اخرى لم يوردها في لف وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل
ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن وبالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قال
لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ومثله رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا ع وفي بعض نسخ يب محمد بن اسلم والظ انه هو و
ان ما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من اجزاء هذه الرواية نقلها تارة بدون التتمة ببعض التغييرات في الالفاظ وموثقة عمار عن ابي
عبد الله ع في ميت صلي عليه فاذا هو مقلوب يجعله الى موضع رأسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن
فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلى على قبر او يقعد
عليه او يبنى عليه وهذه الرواية ايضا مع عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقرينة ظ السؤال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن لا انه لا
يصلى عليه بعد الدفن مط ومثلها الثانية التي هي مثلها والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة التي صليت عليها ولا حاجة الى اعادتها مع
دلالتها على المنع من الصلوات المكتوبة والمسنونة فاما على القبر ويمكن ايضا حمل جميع الروايات الواردة بالمنع على الكراهة جمعا بينها وبين
الاخبار الاولة وفي رواية جعفر بن جعفر (?) بن عليو (?) قال قدم ابو عبد الله ع مكة فسئلني عن عبد الله بن اعين فقلت مات قال مات قلت نعم
قال فانطلق بنا الى قبره حتى نصلي عليه قلت نعم فقال لا ولكن نصلي عليه ههنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان يكون غرضه اولا كان الصلوة عليه بالمعنى المعهود على القبر ثم بدا له واكتفى بالدعاء وح فيكون دليلا على جواز الصلوة على
القبر كالاخبار الاولة وثانيهما ان يكون مراده بالصلوة اولا ايضا هو الدعاء لكن اراد اولا الدعاء له عند قبره ثم بدا له واكتفى بالدعاء في
مكانه فلا دلالة له على شيء من الطرفين وغير انه ايضا كحسنة حريز مما يؤيد احتمال حمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء هذا ولا يخفى ان الا [illegible]
في هذه الصورة في ترك الصلوة بعد الدفن او دعا به ترك شيئا (?) بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فيه فتدبر **الثانية** الصورة بحالها وعدم دفن الميت بعد
فهل يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلي عليها فنقول اذا جاز الصلوة عليها بعد الدفن فالظ انه يجوز قبله بطريق اولى الا ان يقع تأخير الدفن
لاجلها فتجري مع الخوف ويكره بدونه لكن الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلى على جنازة مرتين قال في الذكرى وظاهرهم اختصاص
الكراهة بمن صلى على الميت لما نقلوا عنهم من جواز صلوة من فاتته على القبر او يريدون الكراهة قبل الدفن حتى ينتظم الكلام وفيه ان كلام
ط والاكثر في المسئلة السابقة لا يفيد الا جواز الصلوة لمن فاتته على القبر كما عبر به المص نفسه ايضا هنا والجواز لا ينافي الكراهة فيمكن حمل
كلامهم على الكراهة مطلقا ايضا لكن عبارة ف تشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت قال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى
لتكرار الصحابة الصلوة على النبي ص فرادى وقال ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلي عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمس
مرات والعلامة ره في لف بعدما ذكر مسئلة انه لو صلي على جنازة كره له ان يصلي عليها ثانيا قال فرع لو صلى على جنازة فحضر قوم لم يصلوا
عليها لم يكره لهم الصلوة عليها اشكال وقد اختلف الروايات هنا ايضا فمما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال
الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وان كان قد صلي عليه وموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر
اصلي عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل بالمفهوم على المنع في المسئلة السابقة وكان هذا ظ مفهوم الخبر السابق
ايضا ورواية جابر عن الباقر ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج على جنازة امرأة من بني النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة
فلم يجيء قوم الا قال لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات في تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف كرواية زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله
صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال كبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس تكبيرات
ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا اخرى فصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين تكبيرة ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال كبر رسول الله ص
على حمزة سبعين تكبيرة وكبر علي ع عندكم على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم ندرك
الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرات وغيرها من الروايات وما يدل على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله
قال ان رسول الله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ع ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا
ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاء ناس فقالوا يا رسول الله لم ندرك الصلوة عليها فقال لا يصلى
على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفي سند الاولى غياث بن كلوب ولم يذكروا له غير ان له كتابا واسحق فطحي ووهب راوي الثانية ضعيف جدا
فانهم قالوا انه كان كذابا عاميا عليه لعنة الله له احاديث عن جعفر بن محمد كلها لا يوثق بها وله احاديث مع الرشيد في الكذب فهما لا ينهضان لمعارضة
الروايات الاولة فاما الجمع بينهما بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة ينافي حكاية حمزة وسهل نعم يمكن حمل الاوليين على الجواز وان كان
مع كراهة والظ لو اريد الجمع بين الجميع ان يقال بالمنع كراهة او حرمة عن تكرار الصلوة ممن صلى عليه دون غيره الا مع مزية خاصة كما كانت لحمزة
وسهل بن حنيف فلا منع ح من تكرارها ممن صلى ايضا اما مط او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه وعلى هذا فلا اشكال في الروايات

[illegible]

ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما اشار اليه في رواية عقبة عن جعفر اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا
صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قلت ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثني عشر فكانت
له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويرشد ايضا الى ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة واما روايتا المنع فمحمولتان على انهم
سئلوا رسول الله اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا اجابهم ص بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اي من مصل واحد الا
بشرط خاص لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اي يصلوا عليه هم بانفسهم بدون رسول الله ص ويدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس
فيه الا عدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك او يشق عليهم بدون متابعته ص لعدم حسن
المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المزية التي لا منع معها من الاعادة فلا يظهر لها من الاخبار تحديد غير ما في حمزة وسهل والتي
في هذه الاعصار بمثلها فالاولى لنا عدم الاعادة ممن صلى مط والله تعالى يعلم وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب
الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالظ حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما نقلنا من كري اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت
واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد من ان صلوة الجنائز واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا
او واجبا من دليل وليس ههنا دليل صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل به على الظ اللهم
الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم ثم ايده بروايتي اسحق ووهب وقال لا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى
اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي ص عن عبادة وتفويتها لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان
اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقد قيل ذلك لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا او بقصد الثواب مع العلم بعدم شرعها
ومع ذلك لا بد من النفي والمنع الا هذه فنقول بها ففيه تامل لان ما نقلنا من الاخبار مع عدم صحتها انما يصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته
كما هو المش على انه يمكن ان يقال ايضا ان الثابت اولا هو الرجحان مع الذم على الترك في الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الذم المذكور فيبقى
الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فبعدمه يعدم الجنس فبعد تسليم ذلك
في الفصل والجنس لا نسلم كون الذم فصلا لم لا يجوز ان يكون الراجح فعله حقيقة محصلة ويكون الذم على الترك عارضا بما يعرض له فبعدمه لا يلزم
عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظ ففيه ان من الظ ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذي هو معنى
الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة بدون الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فيحتمل ما ذكرنا من ان الظ حمل حكمهم على
كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب في غيره واما على تقدير عموم الكراهة فلعل من حكم بكراهة العبادة حكم ايضا بوجوبها
او ندبها اذ العبادة لا بد ان تكون كذلك والكراهة لا تنافي ذلك كما حققناه في الاصول كيف ولو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة
ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهي فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة والظ انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققنا في حواشي شرح مختصر الاصول
في بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل في ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام والمحقق
الثاني في شرح القواعد حكم بالتخيير في العادة بين نية الوجوب باعتبار اصل الفعل والندب باعتبار سقوط الفرض وعنه انه لا كلام في صحة نية الوجوب
نظرا الى الوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا في الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوبه او ندبه والظ ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه
لا يصلح له لا بد من بقائه وقت الفعل ولعله ره جعل المصحح هو رجحان الفعل وفرض انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له ان يجعله واجبا
باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه في الحال فتامل **الثالثة** الصلوة بعد الدفن حتى من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب
في المسئلة الاولى من ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة ايضا
والعلامة ره في المختلف كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة عليه بل وجوب جمعا بين الاخبار وفي المختلف
كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب في الصورة الاولى ونفي
الوجوب في الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان كان ظاهره الاول واحتج على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت بعد
صلوح الدفن للمانعية بقرينة ما ورد من الاخبار في الصلوة بعد الدفن وعلى الثاني بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين
الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما يدل على المنع بما اذا صلي عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكلام
المحقق ره في المعتبر لا يخ من اجمال فانه نقل عن المعتبر انه اذا لم يصل على الميت صلي على قبره يوما وليلة وعن الشيخ انه يصلي عليه يوما وليلة واكثره
ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم قال والوجه عندي انها لا تجب ولا تمنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلي عليه او شامل لمن لم يصل عليه
او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فني في قبره
وقد تمسك بهذا الدليل العلامة ره في هي على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلي على الانبياء
وتوديهم والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التي يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال وما روي من الصلوة على القبر محمول على الدعاء
اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة المعادة وفيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثاني صريح في نفي الجواز ولا يخفى ضعف
ما ذكره من الدليلين اما الاول فظ لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثاني فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع

والاولى قرائته يصلي في الفعلين مبنيا للمعلوم اي يصلي من فاته الصلوة على الميت اذا لم يكن هذا المريد قد صلى عليه ولو بعد الدفن المدة المذكورة او دائما سواء كان قد صلى
على الميت ام لا وهذا هو الذي اختاره المصنف في المسئلة ويمكن قرائته مبنيا للمجهول فيكون الحكم مختصا بميت لم يصل عليه اما من صلى عليه فلا يشرع الصلوة عليه بعد دفنه
وهو قول لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار ومختار المص اقوى ولو حضرت جنازة في الاثناء اي في اثناء الصلوة على جنازة اخرى اتمها ثم استانف الصلوة عليها
على الثانية وهو الافضل مع عدم الخوف على الثانية ودونها قيل بتعينه اذا كانت الثانية مندوبة لاختلاف الوجه

تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المفقودة هناك بل الظ ان وجوب الصلوة وجوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان
في وقت موته من اهل الصلوة عليه فلم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عن المعتبر
لا يجري الا فيه فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد واذ قد سمعت اقوالهم فنقول انك قد عرفت ان الجواز
في المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فيه ههنا بطريق اولى اما الوجوب فالحكم به لا يخ عن اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا تنهض حجة
على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى واما ما تمسك به في المختلف من العمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح
لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التي تمسكوا بها هي صحيحة هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله عن شارب الخمر والزاني والسارق يصلى
عليهم اذا ماتوا فقال نعم وكرواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله صلوا على المرجوم من امتي
وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة ورواية طلحة بن زيد عن الصادق ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله
وهذه الاخبار لا تخ عن ضعف في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ نعم لو اطلع احد على موته
قبل الدفن ولحق الصلوة الى الدفن وح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت
خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها وروايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها
بما هو اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يطلع عليه بعدم القائل بالفصل على الظ هذا وبما
قررنا ظهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن في اليوم والليلة لعدم ظهور قول بالمنع فيهما مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله
عن قوة واخبار المنع قد ظهر حالها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدها مع احتمال كلامهم للتخصيص
لهذه الصورة بل تخصيص العلامة في هي له بها لكن بعد الرجحان للاتيان بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخره والله تعالى يعلم **قوله**
والاولى قرائته يصلي في الفعلين وجه الاولوية هو المطابقة لمختار المص ولما هو اقوى ولما هو المش بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع في اليوم و
الليلة وان صلى عليه غيره وما نقلنا عن المحقق الاردبيلي في مطلق من صلى غيره عليه كما ظهر مما فصلنا ثم لا يخفى ان بقراءة الفعل الثاني معلوما
ومجهولا يتفاوت الحكم ولا تاثير فيه لقرائة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قرائة الثاني معلوما ان يقرء الاول ايضا
معلوما واما على تقدير قرائة الثاني مجهولا فلك قرائة الاول معلوما او مجهولا من غير ترجيح فافهم **قوله** المدة المذكورة او دائما كانه اراد بالدوام
عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقي الميت اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل على الجواز بعد انعدامه بالكلية ولعل مراد
من لم يحدد ايضا ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغير صورته ايضا على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره وانما
لم يذكر القول بالتحديد بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التي اشار اليها في المنتهى والكتب لمتداولة والتحديد
باليوم والليلة ايضا وان لم يوجب عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر **قوله** اي يصلي من اراد
الصلوة الخ لا يخفى انه على قرائة المعلوم ينبغي تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلى عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن لم يصل عليه لا وجه لاحتمال
التحديد باليوم والليلة بل الظ هو التخصيص الاول وعلى الثاني يحمل يصلى على الندب على الاول وهو الظ اذ التحديد المذكور في كلام الاكثر
انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلى على الاعم من الواجب والندب اذ ظ كري ان مختاره فيمن لم يصل عليه اصلا الوجوب ولو بعد الدفن وفي غيره
الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصل عليه اصلا ايضا كما نقلنا عن المعتبر فتدبر
قوله ويمكن قرائته مبنيا للمجهول ولا بد ح من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد كما اشرنا اليه ويحمل يصلى على الوجوب كما هو الظ
موافقا للذكرى وفي لف او الندب على احتمال موافقا للمنتهى فافهم **قوله** وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في لف لكن لم يصرح بما ذكره الش
من عدم المشروعية بل كلامه يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** وهو الافضل اي من التشريك بينهما فيما بقي لا من
القطع اذ المص لا يقول بجوازه الا لضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا لهذا القول ثم ينبغي تقييده للثانية بعدم الخوف على الاولى والا
فيتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين ما هو اقل ضررا ومع التساوي التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف فرده بعدم الخوف
على الثانية الخوف عليها وحدها فافهم وجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تعالى وايضا ما فيه من تخصيص الدعاء الذي هو
ابلغ من التعميم كما ذكره في كري وفيه تامل فتامل **قوله** ودونها قيل بتعينه اذا كانت الثانية الخ ذهب اليه في كرى الى انه لو دخل في الواجب فجاءه بعض من يستحب
الصلوة عليه وجب الاكمال واستحب للثانية فلو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في كرى ايضا الان فيهما في الصورة الاولى لا تموت بوجوب الاكمال
والظ ان بناءه على عدم تجويز قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس وتوافقهما في الوجوب والندب ولعله لا يرى التشريك في الاثناء
لعدم تعرضه لاحتماله في صورة مجيء الثانية في الاثناء اصلا وانما حكم بما نقله الشارح من التخيير بين تمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف
عليهما وتمسك بصحيحة علي بن جعفر على ما فهمه الشارح ره جعل بناءه على عدم جواز التشريك لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظهر الفرق
بين الصورتين بل يجري ما ذكره من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايضا على انه ع في كري في مسئلة تشريك الجنائز المتعددة في الصلوة ابتداء قال
ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين
بالتقسيط امكن انتهى فمع تجويزه اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين لا ينبغي جعل بناء كلامه ههنا على القطع بعدم الاجزاء فالظ جعل بناء كلامه

العلامة وجماعة من المتقدمين والمتاخرين الى انه يتخير بين قطع الصلوة على الاولى واستينافها عليهما وبين اكمال الاولى وافراد الثانية بصلوة ثانية محتجين برواية علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام
... تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا بأس به قال المص ره
... قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقي من تكبير الاولى محسوب للجنازتين فاذا فرغ من تكبير الاولى تخيروا بين تركها بحالها حتى يكملوا التكبير على الاخيرة وبين رفعها من مكانها
... وليس في هذا دلالة على ابطال الصلوة على الاولى بوجه هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة نعم لو خيف على الجنازة قطعت الصلوة ثم استانف عليها لانه قطع لضرورة والى ما ذكرنا اشار هنا
... الذكرى وله على بن جعفر يدل على احتساب ما بقي من التكبير لهما وياتي بالباقي للثانية وقد حققناه في الذكرى بما حكيناه عنه ثم استشكل بعد ذلك المحدث بعدم تناول النية اولا للثانية فكيف يصرف

على ما ذكرنا فتامل **قوله** ليس بالوجه اذ بعد تسليم قصد الوجوب والندب يمكن ان يقصد لكل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن كرى واستشكله في كرى وتبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على الوجهين وحكم في كرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا قال في المدارك وهو مشكل ايض لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا له والحق انه ان لم يثبت الاجزاء بالصلوة الواحدة هنا بنص او اجماع يحصل نفيه لان العبادة كيفية متلقاة من الشارع فيتوقف ثبوتها على النقل وان ثبت الاجزاء بذلك كان الاشكال مندفعا لان النص كاشف عن تداخل الاعمال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الطفل يتادى بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما يتادى وظيفة غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك اليوم انتهى ولا يخفى ضعف ما اورده من الاشكال تبعا لكرى لجواز اتصاف محل واحد بوصفين متنافيين من جهتين وهنا كك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين والاستحباب بالنسبة الى الاخر فلا يمنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظائره كالاغسال فان الغسل الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة وما اورده في المدارك على كرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايض ليس بشيء لان اجزاء الصلوة الواحدة على الجنائز المتعددة في الجملة كانه لا خلاف فيه وورد به النصوص ايض مطلقة والكلام في انه هل يجوز ذلك مع اختلاف الميتين ايض كما هو المتبادر لاطلاق النصوص وخصوص بعضها ايض وان كان تعلق النص او لا يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكره من الاشكال فيجب ان يخص الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن تاويله وعلى تقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايض فالغرض تصحيح الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا فما ذكره من التفصيل والترديد لا وجه له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد ان يتادى الغرض من الطفل على الصلوة الواجبة على هذا الوجه ما ذكره بالصلوة الواجبة على البالغ من غير قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من الجنائز نعم لا يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فقصد الاتيان بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فيتادى به وظيفة غسل الجمعة ايض واما تادي وظيفة الصلوة على احدهما بالصلوة على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا وان اراد انه يتادى بالصلوة بقصد الوجوب على الطفل ايض فيتجه عليه انه اذا لم تكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمسك بما في كرى من ان الوجوب تاكيد للندب فقد رده هو بنفسه وان اراد تاديه بقصد الطفل ايض لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبني على ما هو المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عبادة فعلى تقدير قصد الصلوة على الطفل لا بد على رايهم من قصد الوجه ايض وهو الندب بالنسبة اليه فتامل **قوله** والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها الخ كانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكروه بتكلف بان يحمل على انه ان شاؤا تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها على حالها وابتدؤا الصلوة عليهما فقد رفعوا الاولى او رفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير اي الصلوة عليها تماما ولا يخفى بعده وبعدها احتمال اخر ايض وهو ان يحمل على انه يتم الصلوة على الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة ... من الصلوة عليها التي هي صلوة عليهما ان شاؤا اتموا الصلوة على الاولى ويستانف للثانية كما هو الافضل والمراد انهم ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايض وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض من الاشارة الى عدم الباس بمثل هذا التاخير مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لينال الاولى بركة الصلوة على الثانية وهو ايض بعيد لما في حمل قوله ع واتموا التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهمه المص من التشريك في التكبير بعد تمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية ايض وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعده على ان الرواية في قرب هكذا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا يبعد ان دلالته على التشريك اظهر جدا وكان الشارح وغيره ممن نقل الرواية على ما ذكره ههنا تبعوا العلامة حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقلا بالمعنى اولا فهو نقلها عن الشيخ والظاهر انه من يب كما يشعر به ما نقله عنه وهو في يب على ما نقلنا على انه على تقدير وروده على ما ذكره ايض نحكم وروده في يب على ما نقلنا مع صحة سنده ما فيه **قوله** هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة في كرى بدل الصلوة العبادة وتخصيص الاول بالصلوة لان الكلام فيها ولزيادة احترامها فيكون ادخل في الغرض ههنا هذا وانت خبير بان العمدة في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة هو الاجماع وثانيا عدم ثبوته فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة عندنا الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يومين وعدم الوجوب نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها وفيها كالكراهة في الصلوة وفي الصوم بعد الزوال كذا في قواعد المص ره **قوله** ما كانوا يتعرضون للنية لذلك اي لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بدون القصد البتة فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم **قوله** ان كان على الجميع او على الاولى الخ لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور الميت الثاني في التكبير الثاني ففي صورة القطع والاستيناف تكون الادعية اربعا او خمسا وفي صورة التشريك تكون ستا ولو قيل انه في صورة الخوف على الاولى لا يلزم من ثقله التشريك جواز القطع بل له ان يتم الاولى ويستانف على الثاني فلا مقتضي لجواز القطع فيه فنقول يمكن فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية ايض فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد الضرر فيكون القطع اخف قطعا هذا ولا يخفى انه في صورة الخوف على الجميع ايض يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه القول المذكور اصلا ولا يخفى ايض انه ما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية يظهر انه في التشريك في الصورة التي فرضناها يلزم مكث الاولى بمقدار سبع ادعية وما ذكرنا من الشق انما هو مع تيسر الرفع ويظهر ايض انه يجري فرض الخوف على الاولى في صورة حضور الميت الثاني في التكبير الثالث ايض فانه لا بد من مكث الاولى في التشريك بمقدار ستة ادعية بخلاف القطع

ادعية اربع

وان لم يصرح بالنية في الرواية لانها امر قلبي يكفي فيها مجرد القصد الى الصلوة على الثانية الى اخرها بعينها وقد حقق المص ره في مواضع ان الصدر الاول ما كانوا يتعرضون للنية لذلك وانما احدث البحث عنها المتاخرون فيندفع الاشكال وقد ظهر من ذلك انه لا دليل على جواز القطع وبعد تسليم تحريمه فما ذكره المص ره من جواز القطع على تقدير الخوف على الجنازة غير واضح لان الخوف ان كان على الجميع او على الاولى فالقطع يزيد الضرر على الاولى لانه يزيد لانهدام ما قد مضى من صلوتها الموجب لزيادة مكثها وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من المكث مقدار الصلوة عليها وهو يحصل مع التشريك الان والاستيناف نعم يمكن فرضه نادرا بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما بحيث يزيد ما يتكرر بعينه على ما مضى من الصلوة حيث يختار التشريك بينهما فيما بقي بنوي بقلبه على الثانية ويكبر تكبيرا مشتركا بينهما كما لو حضرت الثانية ابتداء ويدعو لكل واحدة بوظيفتها من الدعاء مخيرا في التقديم الى ان يكمل الاولى ثم يكمل ما بقي من

الثانية وشبه ما لو تحتمل ... صلوة واحدة على سبعة فانه يشترك بينهم فيها لفظا ويراعى في الخلف كالدعاء ولو كان فيهم مؤمن ومجهول ومنافق وطفل وظيفة كل واحد ومع اتحاد الصنف يراعى تثنية الضمير وجمعه وتذكيره وتانيثه او يذكر مطلقا مؤولا بالميت ويؤنث مطلقا مؤولا بالجنازة

ادعية اربع ادعية او خمس وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد اذ في التشريك لا بد من المكث بمقدار خمس ادعية وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه الصور يجري الخوف على الجميع ايض فظهر بما قررنا ان حكم الشارح بالندرة لا وجه له سوى ندرة وقوع الخوف بمقدار الادعية والظاهر انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المص لظهور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة لم يغفل عن ندرة ذلك بل غرضه بيان الحكم على ذلك الفرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل للتعريض وجها فتامل **قوله** نعم يمكن فرضه نادرا الخ حاصله انه يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء بمعنى انه اذا اختلف الميتان في الدعاء تعدد الدعاء ولا بد من الاتيان بوظيفة كل منهما وفي التشريك في الاثناء يختلفان فيه لا محالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف باعتباره مثلا اذا كبر على جنازة تكبيرتين مع دعائهما ثم حضرت جنازة اخرى فاذا اشرك بينهما يكبر الثالثة فيدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يتشهد الشهادتين ثم يكبر الرابعة ويدعو للاولى دعاء الميت وللثانية يصلي على النبي ص فيمكث الثانية بقدر ست ادعية واذا استانف الصلوة لا يمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله ره بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث يضاف ما يتكرر من الدعاء بعينه بعد حضور الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد الدعاء انما هو في صورة اضافة تكرار ما دعي به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلوة الى اخره وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار اداء ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك بما ينضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعية الباقية بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقية بعينها مع القطع وهذا كما اذا كان حضور الميت الثاني قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا حضر عند الرابعة مع اختلاف الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو لكل منهما وظيفته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا حضر عند التكبيرة الخامسة مطلقا اذ لم يبق شيء حتى يتكرر مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعل انما اضاف اضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث الذي يكون باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بمقدار ما بقي ليس كك اذ ما بقي باق سواء حضر الميت الثاني ام لا فالمكث الحاصل باعتبار حضور الميت الثاني في القطع انما هو بمقدار تكرار ما مضى وفي التشريك هو ذلك مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقي ايض ففي التشريك يضاف ما يتكرر مما بقي الى ما مضى فربما يحصل الخوف باعتباره ويمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع مرتبة بمعنى ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا انضاف الى ما مضى اي الى اعادته دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثاني واما اذا لم يضف ليس دعاء كك وذلك بان لم يبق شيء او بقي ولكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف منه كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار لاضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا على ما نقلنا في الوجه الاول هذا وانما حكم بندرته لندرة حصول الخوف باعتبار هذه المدة القليلة هذا ما سنح لي في اوائل سن الترعرع عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه قبل ملاحظة ما كتبه سلطان العلماء ره في حل هذه العبارة وبعد ما لاحظته ضعفت من نفسي ترجيح ما افاده علي ذلك ولا باس ان ننقل ما كتبه بعبارته وهي هذه حاصل كلامه ان في صورة الخوف على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل عمله في الخفة وهذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطرد نعم قد يتخلف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بعنوان ان ادعية مختلفين في التكبيرات للميتين بان كان الميتان من جنس واحد وهذا في صورة يزيد ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرء للميت الثاني في حال التشريك بعينه يقرء للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف او التشريك فانه في هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ في تمة الصلوة الاولى مشتركة بينهما وكذا ما قرء للميت الثاني في التشريك لم يقرء للميت الاول بعينه كدعاء الرابعة في صورة اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم يبق التزايد بينهما الا باعتبار ما يتكرر الذي اشتمل عليه التشريك مما مضى الذي اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لو لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما اذا حضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميتين فان المتكرر بعينه ح لا يكون لان ثالثة ادعية للميت الثاني لان دعاءه في الرابعة لا يتكرر بعينه فالمتكرر ح مساو لما مضى فانه ايض هذه الثلثة بعينها في التشريك للقطع فان في كل منهما خمس ادعية وح لا يكون التشريك اثقل فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان حضور الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون زائدا على ما مضى بل قد يكون مساويا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو في صورة اختلاف الميتين ايضا لا يكون التشريك اثقل فينحصر ثقل التشريك وجواز القطع في صورة الزيادة المذكورة وندرته باعتبار وقوع الخوف في عصره باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة والنقصان خصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فقط انتهى وتوضيحه ان في الاستيناف لا بد من الاتيان بما بقي وكذا تكراره ما مضى وفي التشريك لا بد مما بقي ايض ومن تكرار جميع الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك في التكبير الرابع او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زيادة تكرار ما بقي ايض وان لم يكن زائدا بان يكون حضور الميت الثاني بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من اربع ادعية هذا مع اتحاد الميتين في الجنس واما مع الاختلاف فان بقي ... الميت فلا يتفاوت الحال باعتبار ان في كل من التشريك والقطع لا بد من اتيان بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات السابقة فان اتى بجميعها فلا يتفاوت الحال وان بقي بعضها فالقطع اخف لان اي ... ايض فالتشريك اخف اذ مع القطع

لابد من

والاولى الخامس دفنه والواجب مواراته في الارض على وجه يحرس جثته من السباع ويكتم رائحته عن الانتشار واحترز بالارض عن وضعه في بناء ونحوه وان حصل الوصفان مستقبل القبلة بوجهه مقاديم بدنه على جانبه الايمن مع الامكان ويستحب ان يكون عمقه اى الدفن مجازا او القبر المعلوم بالمقام نحو قامة معتدلة واقل الفضل الى الترقوة ووضع الجنازة عنده قريبا من القبر بذراعين او ثلثة عند رجليه او لا ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات حتى يتاهب للقبر وانزاله في الثالثة

لابد من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفة المبنا الثاني ومع التشريك يكفي الاتيان بالثالثة الاول مع وظيفته ويتلخص ما قربنا ان الخوف على الثانية في التشريك لا يكون الا في صورة زيادة ما يتكرر ويعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظ كلام كرى قال العلامة والجماعة اما لو حمل كلامه على الاعم منه ومن القطع واستيناف الصلوة على الاخيرة ثم على الاولى فيكون القطع في جميع الصور اخص من التشريك بالنسبة الى الثانية الا بعد تمام الاعتبة للاولى وهو ظ ويمكن ان يتكلف في توجيهه انه ليس مراد المص ان على ما ذكره من احتمال التشريك يجب القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيهه للرواية على توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة لانه اذا جاز الاتمام والاستيناف على ما ذكروه فلا وجه لجواز القطع ثم استدل على ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف وظ انه يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط مط اذ الخوف في الاستيناف يكون اخف على الثانية بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مط ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التقييدات فتامل ثم في قوله في اخر الحاشية وخصوصا بالنسبة الى المبنا الثاني فقط مناقشة وهي انه وقوع الخوف باعتبار هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا جدا فلبعد وقوعه بالنسبة الى الثاني فقط بابعد من وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف المذكور نادر جدا ثم وقوعه احد اقسامه وهو ما اذا كان في الغرض المذكور مع خصوص المبنا الثاني لا الاول ولا الجميع انذر جدا وح كك فتامل **قوله** والاولى رعاية التذكير والتانيث اولى من التاويل بالميت لشيوعه اولى من التاويل بالجنازة **قوله** الخامس دفنه اجمع العلماء كافة على وجوب الدفن لامر النبي ص به وكونه على الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله الاجماع والتاسي **قوله** عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما التابوت المثبت في قعر الارض كالسردابات المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي دفنه في القبر مط اخراجه من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقله في كرى **قوله** مستقبل القبلة الخ وجوب استقبال القبلة على ما ذكره هو المعروف بين الاصحاب وعن ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا وحجة المشهور التاسي بالنبي ص والائمة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله ص بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة والحكم بتوقف التاسي لا يخ عن اشكال وكذا دلالة الخبر بان السنة هي الوجوب كيف وفي الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ايض فقول ابن حمزة لو لم يكن اجماع على خلافه لا يخ عن قوة وفي اخر رواية العلاء بن سيابة واذا دخلته في اللحد وجهته للقبلة ولعل فيه الاصل التوجيه للقبلة لا كيفية مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل **قوله** نحو قامة معتدلة المستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال لما حضر علي بن الحسين الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح قال ثم مد الثوب عليه فمات ع وفي ي روى سهل بن زياد وقال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي الى اخر الرواية الاولى قال صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام ابن ابي عمير وفي الثانية عن سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قول احد وانت خبير بان حكاية الامام قول احد وان كان غير متعارف لكن نقل حكاية وفات زين العابدين صلوات الله عليه ظاهر انه من كلام الامام ع فيبعد توسيط الاجنبي بينهما فالظ ان يكون ذلك ايض منه ع ويكون المراد بالبعض هو بعض ابائه ع وحكاية قول ابائه ع في كلامهم ع غير عزيز وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايض من تتمة الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا الا من كلام سهل ويؤيده ايض ما في الفقيه حيث قال وقال الصادق عليه السلام حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك العمل بالترقوة التي وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ص ان النبي ص نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظ ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع وان الى الترقوة يقرب منها ثم على تقدير كون التحديد من الامام ع يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب ثم بعده الترقوة كما فعله الشارح او يجعل كلاهما فردا للمستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاول لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعل الش بل ينبغي جعله اوسط المراتب وجعل الاقل الثدي الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبة الى القامة لا مط وعلى الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة بل ينبغي اضافة الثدي ايض والظ من الخبر رعاية قامة من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما ذكره الش نعم ظ التحديد بالترقوة هو ذلك كما هو في نظايره ويمكن ان يقال ان الظ من القامة هو المعتدلة ولا يخدشه قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر ايض على المعتدل للقامة فافهم واما ما في اخر الخبر من وصية زين العابدين ع من الحفر حتى يبلغوا الرشح ففي بعض النسخ بالسين المهملة
اى التراب والخاء المعجمة ولعل المراد التراب الثابت الذي لم يتحرك وفي بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة الندى الذي فيه رشح الماء وعلى التقديرين فلا بعد ان يكون حكمه ع مختصا بما علمه ع دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل **قوله** ووضع الجنازة عند قربها من القبر الخ استحباب وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلث مشترك بين الرجل والمرأة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر ولا تفدحه به فاذا ادخلته القبر فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يوضع الميت دون

والسبق براسه حالة الادلاء والمرأة توضع مما يلي القبلة وتنقل دفعة واحدة وتنزل عرضا هذا هو المشهور والاخبار خالية عن الدفعات ونزول الاجنبي معه الا ان وان كان ولدا الا انه ما لم يكن من الرحم معها افضل والزوج اولى بها منه ومع تعذرهما فامرأة صالحة ثم اجنبي صالح وحل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه

القبر هنيئة ثم دل واما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل لما سنذكر ان المرأة توضع مما يلي القبلة وكذلك ذلك انه ابين لفعل ما هو المستحب من ارسال الرجل سابقا براسه والمرأة عرضا واختيار خصوص جهة القبلة فيها لشرفها فتامل ونقل الرجل بعد ذلك في ثلاث دفعات اي الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصريح بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل الثالث مع الوضع الاول ثم ظ جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل والمرأة كما في كرى والفقيه وفي ظ وتخصيصه بالرجل كما فعله هنا **قوله** والسبق براسه حالة الانزال هو مستندهم رواية عبد الصمد بن هرون قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرأة تؤخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال يسل الرجل سلا وتستقبل المرأة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرأة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في ف ادعى الاجماع على ان المرأة تنزل عرضا من قدام القبر فليتبع **قوله** والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان ورواية محمد بن عجلان ومحمد بن عطية لكن الصدوق في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان ظاهر قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدمه الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان الظ ان يقول ثم ينزل الى القبر وعلى هذا منطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل ايض على المكث شفير القبر ظاهر رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن عليه السلم ما ذكرته وانا في بيت الا ضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبته للسؤال **قوله** ونزول الاجنبي معه الا الرحم يعني ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحم صفة مرادة من الله تعالى ويدل على استحبابه في المرأة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلم مضت السنة من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حياتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول واستنباطه مما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم منه ذلك بل بما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور يتوهم في غير النزول ايض من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك مما لم يقولوا بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله بن العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الوالد بالكراهة لا التعميم في سائر الارحام على ما ذكروه خصوصا في الولد كما اشار اليه الشارح ع هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على نفي الكراهة في الولد كما اشار اليه في شرح يع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويؤيده ايض عدم عموم الكراهة بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي ص وما روي في الاخبار من امر النبي ص حين دفن ابنه ابرهيم امير المؤمنين ع بنزوله والحاده ابرهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله يا ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره فهذا بعد ما كتبت ما ذكرنا رايت ان العلامة في هي حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يامره الولي ان كان رجلا وان كان امرأة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله وبرواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرأة وبانه حالة يطلب بها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القرابة للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخ عن اشكال ويظهر بما قربنا قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتامل واما المرأة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل ظ على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايض تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم **قوله** والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق بن عمار الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها فتذكر **قوله** فامرأة صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا فمقتضى رواية السكوني تقديم غير الصالحة ايض على الاجنبي وفي هي ذكر ان الرجال اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش وقوة والنساء ليس كك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن المرأة ايض واستدل ايض بالتعليل الثاني وبان النبي ص لما ماتت ابنته امر ابا طلحة فنزل في قبرها وبعدم نقل النساء ذلك في عهد النبي ص ولا في عهد احد من اصحابه ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود الرحم من الرجال ثم **قوله** وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما يحل كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه ومرسلة علي بن الحكم عن رجل عن ابي بصير قال سألنا ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحله كذا في يب وما في هي في الصحيح عن ابي بصير كما ترى الا ان يكون قد نقلت في موضع اخر ايض على ما وصفه فليراجع وكما يستحب حل عقد الكفن يستحب ايض للنازل حل ازراره كما قال المفيد وجماعة

ووضع خده الايمن على التراب خارج الكفن وجعل شيء من تربة الحسين ع معه تحت خده او في مطلق الكفن او تلقاء وجهه ولا يقدح في مصاحبتها لها احتمال وصول نجاسة
اليها الا مالا نعلم مع ظهور طهارتها الان وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد ممن نزل معه ان كان وليا والا اسناده مدنيا فاه الى
اذنه قائلا له اسمع ثلاثا قبله والدعاء له بقوله بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه
اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا والخروج من قبل الرجلين لانه باب القبر ولحنه احترام الميت

للامر به في رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلم وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه راى ابا الحسن ع دخل القبر ولم يحل ازراره يمكن
ان يحمل على انه لبيان الجواز فتد قوله ووضع خده الايمن على التراب يدل عليه ما سبق في رواية محمد بن عجلان وليحسر عن خده ويلصق خده
بالارض ومثله رواية اخرى له ايض عن محمد بن عجلان وما في حسنة علي بن يقطين بابرهيم عن ابي الحسن ع وان قدر ان يحسر عن خده ويلصقه بالارض
فليفعل وفي رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده
الايمن حتى يفضي به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته وعلله في هي بانه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان
وتجويدها لجمالها وحسنها وفي موثقة ابن ابي عمير لعلي بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند راس الميت
اذا ادخل قبره وفي الحسن بابرهيم عن ابن ابي عمير ايضا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند راسه
ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق وما ذكروه من التعليل بما لا يصغى اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد جدا حمل الشق فيهما على الحل والفتح
وجهه ليبدو كما ذكره الاصحاب ووافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق فتد قوله تحت خده او في مطلق الكفن الخ استحباب وضع التربة المباركة
معه مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه ففي المقنعة تحت خده وفي اقتصاد الشيخ والرسالة الغرية في وجهه وقيل في لحده مقابل
وجهه وهذا القول ايض مع قول الاقتصاد نقله في الشرائع عن الشيخ وقيل في كفنه وقال في لها الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع فقد صرح بذلك
المصنف في الذكرى ومن تاخر عنه من المحققين المتتبعين كالشارح في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي فيه ايض وصاحب المدارك والظاهر ان غرض الش ههنا
ايض ذلك والتخصيص باحد الثلثة لموافقة احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعا والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق ولم
يتعرض لقول الاقتصاد وكانه زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد
في المقنعة والشيخ في الاقتصاد مع انه في الذكرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة ثم نقل قول الاقتصاد عليحده والقولين الاخرين
ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما ترى وفي هي علل الحكم بطلب البركة والاحتراز من العذاب او الستر من العقاب ثم قال فقد روي ان امراة كانت
تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن
ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته
بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله
تعالى ونقل في الذكرى عن الشيخ نجيب الدين في درسه انه هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب قال في المدارك وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك وكذا الخبر
المذكور يصلح مستندا لمن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظ انه كان له مستند لم
من طلوعه يصل الينا هذا وفي يب رواية هي مستند الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اساله
عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرات التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط
بحنوطه انش اورده في كتاب المزار في باب حرم الحسين وفضل كربلاء فلا تغفل قوله لاصالة عدمه مع عدم ظهور طهارتها الان هذا مع
الرخصة عنهم ع على ما نقلنا من الرواية الصحيحة قوله وتلقينه الشهادتين الروايات في التلقين متظافرة بل قال في الذكرى تكاد ان تبلغ التواتر
وينبغي ان يضاف ايض الى ما ذكره الشارح ان الاسلام دينه والقران كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مط من غير
تخصيص بالولي وغيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم الى رحمتك
لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك وفي بعضها
توجهه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس به مما يلي راسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي ص
الحديث وفي بعضها الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان عقل والا فان ياذن للاعقل
فتد قوله قائلا له اسمع ثلثا قبله كان مستنده رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن
اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد
نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة افهم وذكرها بعده ايض
واحده واعادتها ثلثا على ما في الرواية فافهم قوله والدعاء له بقوله الخ الاخبار بالدعاء له كثيرة وما ذكره الش ع من الدعاء قد ورد في حسنة
اتباع محمد بن مسلم بابرهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اعتبار الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله
على ملة رسول الله عبدك وابن عبدك الى اخر ما ذكره الشارح بزيادة منه بعد لا نعلم في بعض النسخ وتتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل
اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون
والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء كانه يشمل
جميع ما ورد في الرواية وغيرها من الادعية له قوله لانه باب القبر اشارة الى ما روي عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل
الرجلين وروى السكوني ايض عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظ الادلة عدم الفرق بين الرجل والمرأة
وهو ظ الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المرأة يخرج من عند راسها ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظ الخبر الاول في التعليل بالاشرفية

الذي ذكره

والاهالة من التراب من الحاضرين عليه بظهور الاكف مسترجعين اي قائلين انا لله وانا اليه راجعون حالة الاهالة يقال رجع واسترجع اذا قال ذلك ورفع القبر عن وجه
الارض مقدار اربع اصابع مفرجات الى شبر لا ازيد عليه فيكره ولو اختلف سطوح الارض اغتفر بعضه عن اعلاها وتادت السنة بادناها وتسطيحه بان لا يجعل له في ظهره
سنم لانه من شعار الناصبية وبدعهم المحدثة مع اعترافهم بانه خلاف السنة راغمة للفرقة المحقة وصب الماء عليه من قبل راسه الى رجليه دورا الى ان ينتهي اليه ويصب الفاضل
على وسطه وليكن الصاب مستقبلا ووضع اليد عليه بعد نضحه بالماء مؤثرة في التراب مفرجة الاصابع وظاهر الاخبار ان الحكم مختص بهذه الحالة فلا يستحب تاثيرها بعده روى
زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا حثي عليه التراب وسوي قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء والاصل عدم الاستحباب في غيره واما تاثيرها

المدفن غير التراب فليس بسنة ملم بل عتقنا سنة بدعة

الذي ذكره الشارح استحباب الدخول ايض من قبل الرجلين لمرادف دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت ولم يتعرض له وفي مرفوعة سهل بن زياد
قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه قوله والاهالة الى آخره الروايات باستحبابها متظافرة وينبغي تثليثها
لحسنة داود بن النعمان عن ابي الحسن عليه السلام ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان يجعل بالكفين لما ذكر من رواية محمد بن الاصبغ وفي رواية
محمد بن مسلم المذكورة على ما في يب فاذا حثى عليه فحثا مما يلي راسه ثلثا بكفه لكن فيما عندنا من في بكفيه فلا يبعد تعليله وينبغي ان يقول عنده
ايمانا بك وتصديقا ببعثك على ما في في ويب بيتك هذا ما وعدنا الله ورسوله ففي رواية السكوني ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول من حثا على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب
فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقد نقل عنها صاحب المدارك
الحكم بعدم وقوفه فيه على اثر ثم ما ذكره من الاسترجاع في هذه الحالة لم نقف فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايض فكانه ماخوذ
من العمومات والله تعالى يعلم قوله غير الرحم فانه يكره ولا يجب الاجنبي ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر قوله
مقدار اربع اصابع مفرجات الروايات في تقدير اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقة كحسنة حماد بن عثمن بابرهيم في حكاية وصية الباقر ع
للصادق ع وفيها ان يرفع قبره اربع اصابع ويرشه بالماء وكذا رواية عبد الاعلى التي في اصول في في تلك الحكاية بدون ذكر الرش ورواية ابان
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يدعا للميت حين يدخل حفرته ويرفع القبر فوق الارض اربع اصابع وفي بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الله
الحلبي ومحمد بن مسلم بسند موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلم قال امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات وذكر ان الرش بالماء
حسن ورواية محمد بن مسلم ايض في الصحيح او الحسن عن احدهما ع وفيها ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفي بعضها
مقيدة مضمومة وعليها ابن ابي عقيل كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء
ويخلى عنه ويمكن الجمع بالتخيير بين الاربع المضمومة الى المفرجة كما اختاره الشارح تبعا لابن زهرة بين المفرجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا وما روي
ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض كما وقع في رواية ابرهيم بن علي عن جعفر عن ابيه في يب ومثله رواية الحسين بن علي الوافي في العلل ولا يخفى
ان المفرجات اقوى سندا واقرب الى الشبر فالترجيح لها وظ المفيد وجماعة كراهة الزيادة على الاربع المفرجات فلعلهم حملوا الشبر على تقدير صحته
مخصوصا بقبر النبي ص قوله اغتفر بعضه عن اعلاها الخ اي لئلا يرفعه بالقدر المذكور عن اعلاها ويغتفر زيادته ورفعه عن ادناها ويتادى السنة
ايض برفعه عن ادناها بالقدر المذكور وان لم يرتفع عن اعلاها كذلك او المراد يغتفر الرفع عن اعلاها اي يسقط استحباب ذلك لان المسنون الرفع عن ادناها
كذلك والاول اولى واظهر فتدبر قوله لانه من شعار الناصبية اي العامة فان جلهم بل كلهم ناصبية عند التحقيق والمراد اكثرهم والا فالشافعية
واضرابه على استحباب التسطيح مع اعترافهم بانه خلاف السنة نقل في هي هذا الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة قوله وصب الماء
عليه لا خلاف في استحباب رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد ورد به روايات منها حسنة حماد بن عثمان ورواية الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة
سماعة المتقدمة انفا ومنها رواية ابرهيم بن علي والحسين بن علي المتقدمتان انفا ايض فان في اخرهما وان النبي ص امر برش القبور ومنها حسنة
زرارة بابرهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي
عمير ايض بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب الى غير ذلك من الروايات
ولا يخفى اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكره من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري
عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة ويبدء من عند الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش
على وسط القبر فكذلك السنة فيه وانت تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط لا صب الفاضل ان فضل ولا صب تمامه كما هو ظ كلام الاصحاب
فافهم قوله وليكن الصاب مستقبلا يدل عليه الرواية السابقة وكان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكره بما من الدور
الا ان لا يحمل على دوران الصاب بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكان هذا ظ كلام الاصحاب فافهم قوله وظ الاخبار ان الحكم
اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به قوله فلا يستحب تاثيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد مؤثرة بعد هذه الحالة واما اصل وضع اليد
فيستحب بعد هذه الحالة ايض كلما زاره لصحيحة علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلم من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على
القبر وقرا انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع قوله واما تاثيرها في غير التراب كالرمل واللبن فيستحب مط
الاحياء اي لا عند الفراغ من الدفن ولا بعده اوصلا لا يحتمل الرواية ولا يحسن لغير الظ بخلاف الاول فانه وان كان ظ الخبر اختصاص الاستحباب
بهذه الحالة لكن يمكن على بعد الاستحباب وبعد حثو التراب ونضح الماء مط في هذه الحالة وكلما زاره بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص
الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اصلا ولا يخفى ان الصحيحة التي نقلها وان اختص بالتراب لكن ما نقلنا انفا من حسنة زرارة
يشمل باطلاقه غير التراب ايض فالظ الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيحة على انه ورد مورد الغالب نعم ظ تلك الحسنة ايضا
ما ذكره اولا من التخصيص بهذه الحالة فتد ثم لا يخفى ان ظ الخبرين العموم بالنسبة الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زرارة بابرهيم عن
ابي جعفر ع قال كان رسول الله يصنع لمن مات من بني هاشم شيئا لا يصنعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول
الله كفه على القبر حتى ترى اصابعه في الطين وكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله

فيقول

مترحما عليه بما شاء من الالفاظ وافضلها اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك فكذا
كلما زاره مستقبلا وتلقين الولي او من يامره بعد الانصراف بصوت عال الا مع التقية ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار لعدم ورود تعيين ويستحب
التعزية لاهل المصيبة وهي تفعلة من العزاء وهو الصبر ومنه احسن الله عزاك اي صبرك وسلوك ويعد بعضهم والمراد بها الحمل على الصبر والتسلية عن المصاب

منقول من مات من آل محمد ع وظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم ويمكن الجمع بان فعله لعله كان مخصوصا بقبور بني هاشم لمصلحة رآها فيه فلا ينافي
عموم استحباب الوضع من غيره لغيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه ع لمصلحة فيه وعاما بعده ولعل هذا اولى فان الظاهر عدم وضع غيره على قبور
بني هاشم ولا على قبور غيرهم ايضا اذ مع اختلاط آثار الكفة في القبور ما ادري بقبور بني هاشم بعد ما نقل في الخبر من معرفة الغريب والمسافر بقبر
رسول الله فالظاهر ان نوع باختصاص الحكم في زمانه به ع وبالنسبة الى بني هاشم لما اشير اليه من الفائدة وبعمومه بعد ذلك كما هو ظاهر الخبر من في
رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ع ان اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة
ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وقريب منه رواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا ع شيء صنعه الناس يضعون
ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك
الصلوة ويمكن حملهما على تأكده بالنسبة اليه فلا ينافي عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعارا اليه فافهم **قوله** مترحما عليه بما شاء من الالفاظ
لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مط من غير تعيين لفظ خاص وانما كان ما ذكره افضل لوروده بخصوصه في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع
ابي جعفر ع في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثا عليه مما يلي راسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض
الخ **قوله** وكذا يقوله كلما زاره مستقبلا هذا التعميم في الرواية وكان الشارح ذكره بناء على عموم استحباب الدعاء للميت مط وعند زيارته فالمناسب
افضل خصوصا مع تناسب المورد والاولى ان يدعو وقت الزيارة بما في رواية محمد بن مسلم في الفقيه وطريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله
الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم قلت فاي شيء نقول اذا
اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وحدتهم وتونس
به وحشتهم انك على كل شيء قدير ويروى ايضا مرسلا عن الرضا ع انه قال ما من عبد زار قبر مؤمن فقرأ عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع
مرات الا غفر الله له ولصاحب القبر وقد سبق صحيحة علي بن بلال ايضا في قرائة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية عمرو بن ابي المقدام قال
مررت مع ابي جعفر ع بالبقيع فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر ع جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة قال فوقف
عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وآنس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم
قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات واما ما ذكره من الاستقبال فعندك عليه ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع
كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة وهذه الرواية ايضا تدل على عموم استحباب وضع اليد
على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم **قوله** وتلقين الولي او من يامره الخ لرواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميته
وسوى عليه وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك وفلان وفلان حتى يأتي على آخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول
اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل الميت منكم ان
يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف يصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته
يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال
فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يتخلف عند
قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفي الميت المسئلة في قبره ولا
يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي ولا يبعد استفادته من الاول ايضا فيجوز لغيره ممن يامره الولي كما ذكره هنا او لبعض
المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في غيره كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به التعليل الوارد فيهما فالتخصيص بالولي كانه للاشعار بالاولوية وان
الامر اليه ويؤيد ذلك ما في رواية الجمهور عن ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم احدكم عند
راس قبره ثم ليقل الخبر ثم بما عندنا من نسخ والتهذيب والفقيه قد ذكر في الخبر الثاني في المؤنث ايضا اسم ابيها كما نقلنا وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
او يا فلانة بنت فلانة ثم قال والعهاد الله على ذكر المؤنث باسمها واسم امها لا ابيها وفي رواية الجمهور ايضا ذكر المذكر واضيف الى الام وفيها قال يا رسول
الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حواء ثم لا يخفى ان الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن واما الخبر الثاني فيمكن تعميمه
بحيث يشمل ما اذا افرد الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة وان لم يدفن او اريد نقله ونحوهما الا ان يدفع بعدم حضور منكر ونكير
الا بعد الدفن والله تعالى يعلم **قوله** بصوت عال الظاهر ان مستنده الرواية الثانية فينبغي تقييده باعلى صوته موافقا لها نعم ما ذكره موافق لرواية
العلل وقال في شرح الارشاد ولكن ذلك باعلى صوته قال للاصحاب وهو مشعر بعدم النص عليه بخصوصه وغفلة فلا تغفل **قوله** الا مع التقية
لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم والاجماعة من الشافعية فانهم استحبوه ويمكن ايضا ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة عليهم السلام
لكن ينبغي ح تخصيص السقوط بذلك ان امكن **قوله** ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار في كل الجهات لعدم التعيين في النص لكن نقل اعتبار جماعة
كابن ادريس والعلامة استقبال القبلة والقبر وجماعة كابن البراج وابي الصلاح استدبار القبلة فخير التخيير بها بدلا على القولين ويمكن ان يكون التخصيص

للاشارة

باسناد الامر الى حكمة الله تعالى وعدله وتذكيره بما وعد الله الصابرين وما فعل الاكابر من المصابين فمن عزى مصابا فله مثل اجره ومن عزى ثكلى كسي بردا في الجنة وهي
مشروعة قبل الدفن اجماعا وبعده عندنا وكل احكامه اي احكام الميت من فروض الكفاية ان كانت واجبة او ندبها ان كانت مندوبة ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة
الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية فمتى تلبس من يمكنه القيام به يسقط عن غيره سقوطا مراعا كما لو سعى لم يتفق ذلك ثم الجميع الناس في
عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه الفصل الثالث في التيمم وشرطه عدم الماء بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر او عدم الوصلة
اليه مع كونه موجودا اما للعجز عن حركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض وضعف قوة ولم يجد معاونا ولو باجرة مقدورة او لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد تحصيله

لكفه او لكونه في بئر
بعيد القعر يتعذر
الوصول اليه بدون الآلة
وهو عاجز عن تحصيلها

للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين ليطابق احد القولين والتخيير بينهما لعدم ترجيح لشيء منهما فافهم **قوله** باسناد الامر الى حكمة الله تعالى
الغرض منه بيان طريق حسن للتسلية لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كل ما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة ولو بدعاء نحو الصادق عليه السلام انه قال
في تعزية جبرك الله واحسن عزاك ورحم متوفاك وعنه ع كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة **قوله** وبعده عندنا يعني ان شرعية
التعزية قبل الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد انعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة وان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن ايضا لكن نقل
عن الثوري منهم انكارها ونقل ايضا الرافعي عن ابي حنيفة منع الشرعية بعد الدفن هذا وفي حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي صحيحة محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام التعزية الواجبة بعد الدفن وينبغي حملهما على
افضلية التعزية بعد الدفن وتأكدها كما يشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام بن الحكم بابرهيم مع صحيحة محمد بن اسمعيل عن الفضل ايضا فلا ينقص عن
الصحيح قال رايت موسى ع يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين او في بعض المصائب قبل الدفن وفي بعضها بعده **قوله** فمن عزى مصابا رواه وهب عن
ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيئا **قوله** ومن عزى ثكلى الخ
لا اذكر الان رواية ذلك نعم في خبر عن امير المؤمنين عليه السلام من عزى الثكلى اظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وقريب منه رواية ابي الجارود ايضا
عن ابي جعفر ع وفي رواية السكوني من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها **قوله** وندبها ان كانت مندوبة هذا في اكثرها كالغسل المستحب ورفع
القبر وصب الماء عليها ونحوها والا فبعضها ليس كفائيا كتربيع الجنازة ووضع اليد على القبر والدعاء للميت ونحوها ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة
الكل به ابتداء الخ اي بعنوان الوجوب وانما تركه اعتمادا على الظهور بقرينة المعرف وما يذكره من التفريع هنا وتعريف الكفائي بالمعنى المصدري بما
ذكره يظهر تعريف الفرض الكفائي بالمعنى الصفتي والندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لها فافهم **قوله** وشرطه عدم الماء هذا في
التيمم الذي هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم على طهارة وكذا الصلوة الجنازة على الاشهر كما سبق ولا لخروج الجنب من
احد المسجدين والمساجد على القول بعدم جواز الغسل وان امكن وساوى زمانه زمان التيمم لم يستلزم تجنب المسجد والقول بالتخيير بينهما مع وجود
الشرطين ثانيا لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة الى الاحتراز عنه اذ يشترط فيه ايضا عدم الماء او عدم التمكن من استعماله لان عدم
التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي هذا ومنه يظهر ان ما سيجيء من المص من وجوب قصد البدلية ينبغي تخصيصه بالتيمم الذي كا
كلامه فيه لا حمله على العموم كما احتمله الشهيد هناك فافهم **قوله** بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده او في حواليه عرفا
ولا يشترط عدم وجوده ثمة او علم ذلك فيه اشارة ايضا الى انه لا يشترط عدم الماء في نفس الامر كما توهمه العبارة بل عدم وجدانه بعد الطلب على
الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما فعله به من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه المعتبر انما هو مع وجوبه فلو
ضاق الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفي عدم وجدانه عنده والحاصل ان المعتبر عدم وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب او التفحص فافهم
قوله بحيث لا يدرك منه معه اي من الوقت مع الماء او مع تحصيله مقدار ركعة والاكتفاء بادراك الركعة بناء على ما ذهب اليه من ان بادراك
الركعة يدرك الصلوة ويدل عليه الاخبار ايضا وفيه تامل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق ذلك لا على جواز التاخير
الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا وعلى هذا فالظاهر اعتبار ادراك كل الصلوة في الوقت فمتى لم يمكن ذلك سقط الطلب لاطلاق المنع عن تاخير الصلوة
عن وقتها وعدم دليل صالح على جواز التاخير في هذه الصورة مع اطلاق ما يدل على بدلية التيمم مع فقد الماء وظ العلامة ره في نهاية اختيار ما ذكرنا
فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع لتلك الصلوة ثم قال ويحتمل ان يبقى ما يسع الركعة وفيه تامل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت
وكان الماء بعيدا فلا خلاف عندهم في سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على احد الوجهين بطلبه واما اذا كان قريبا منه وخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله
او كان حاضرا ولا يتوقف على تحصيل اصلا ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولم يخف من التيمم باعتبار زيادة زمان الطهارة المائية على التيمم
فهل يجب عليه في الفرضين الطهارة المائية وان فات الوقت او يجب الانتقال الى التيمم ظ اطلاق كلام الشهيد هنا هو الثاني في الفرض الاول بل
في الثاني ايضا ان جعل قوله او لضيق الوقت عطفا على العجز عن الحركة الى في المعطوفات بعده وان جعل ذلك عطفا على الكبر او مرض فلا يستفاد
حكم الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبا منه وتحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباستعماله
يفوت لم يجز التيمم وسعى اليه لانه واجد وقال العلامة في نهاية العجز بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله لبعد
الماء فيوجب لبدله والاقرب ما ذكره المحقق لعموم ما دل على الطهارة المائية وعدم دليل صالح على بدلية التيمم في هذه الحال لوجود الماء والتمكن منه
وسيجيء في بحث وجدان الماء بعد التيمم ما يؤيد هذا فانظر وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره سوى ان الاشتغال به يوجب
فوات الصلوة والكلام في ان مجرد ذلك هل يسقط التكليف به وينتقل الى التيمم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المط والتحقيق ان الوجدان
في الاية الكريمة ان حمل على مقابل الفقدان فلا دلالة لها على جواز التيمم ح لوجود الماء وان حمل على التمكن مع فاتها ايضا التمكن عرفا الذي يحصل بوجوده
والقدرة على استعماله الا مشعرا بذلك لم يتحقق الامرين ههنا وان حمل على التمكن مع ادراك ما قام اليه من الصلوة فلا تمكن ح لان بالاشتغال به
خوف فوات الصلوة فيجوز التيمم ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال خصوصا في الفرض الاخير
الذي في المعتبر وهو ان يكون الماء حاضرا عنده وباستعماله يفوت الوقت بسبب زيادة زمان الغسل او الوضوء على زمان التيمم اذ الظ المبادر من
عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه في نفسه باعتبار نفسه وعدم التمكن من الوصول اليه او من استعماله الرافع

ويجوز

ولو بعوض اوشق ثوب نفيس او اعارة اولكونه موجودا فى محل

ونحوه وحمل على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخ عن بعد فهى فرض المسئلة فى الفرض الاول هو ان يكون الماء موجودا الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت وحكم بالتيمم واستدل عليه بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم مقامها وهو ما اشار اليه فى يه وبين حاله واستدل ايض بالاخبار كصحيحة حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه فى الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه فكذا اذا وجد ما ساواه وبصحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج عن ابى عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا والتشبيه يقتضى المساواة فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار فى الفرض الاخير ايض لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظاهر مع انه لا ريب ان التيمم بدل عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والمنزلة فيه انما يعتبر بعد صحته وتحقق شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يتوانى تلك الاخبار بتقييد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافه وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ لاحتمال ان يكون شرطه عدم التمكن من الماء لادراك ما قام اليه من الصلوة باى وجه كان ولو بسبب فواتها بالاشتغال بتحصيله وان كان نوبا كما فى الفرض الاول او بسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما فى الفرض الاخير فتدبر والمحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد رجح ما اختاره العلامه ره والظ ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة فى الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم وجوب السعى بالوصول الى الماء وان علم خروج الوقت به فتامل انتهى وفيه تامل لان التيمم احد الطهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الاخر وهيهنا متمكن منه والصلوة فى الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببرائة الذمة باداتها الا بنص من الشارع وليس الا ان يتمسك بما ذكرنا انفا وبل الا ان يتوقف وقوله ولولا ذلك للزم الخ فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعى الى الماء مع بعده ايض وان خرج الوقت لما في البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعى الى البعيد لا بد له من دليل فان ظ الاية الشريفة الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفى جوانبه فالسعى ازيد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل على وجوب السعى عند العلم بوجوده مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجئ فليحكم به واما السعى الزائد عليه فلا يحكم به لعدم الدليل عليه بل الاجماع وظ الاية دليل على خلافه اذ الدلالة فوت الوقت على عدمه واما عند حضور الماء او كونه فى حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله وفوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص من الشارع فتدبر ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة فى التيمم فى الفرضين وان كان لا يخ عن اشكال كما ظهر مما فصلنا لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة المائية خصوصا اذا كان التاخير الى ان وقع لا عن عذر وقال الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال الوجود حتى ضاق الوقت ايضح تيممه وتبعه المصايض فى هى والبيان وصرح بوجوب اعادة الصلوة لو صلى بتيمم كذلك فعدم الصحة ووجوب الاعادة على هذا القول مع الماء عنده او فى جوانبه بطريق اولى اما اذا فرضنا ان الاشتغال بالطهارة المائية يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعدم خروجه بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل وانتهى بعلم ثم على تقدير القول بوجوب التيمم فى الفرضين لا نقض على المص بالتجوز فى عدم الوصلة كما اشار اليه الشارح لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلى او الشرعى ويمكن ادخالهما فى الخوف من استعماله ايض بان يجعل ايض اعم من ان يكون لمانع عقلى او شرعى ويمكن ادخال الفرض الاول فى الاول والثانى فى الثانى فتفطن **قوله** ولو بعوض وان كان زائدا لكن ينبغى تقييده بعدم الحاجة اليه ولو فى وقت مترقب كما ذكره فى عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغى تقييده بما اذا لم يتضرر به كما يدل فى شرح وبعد ذلك فللتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف واضاعة المال من غير ضرورة وحضور ووجوب شراء الماء بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك ولا على تجويزه وان فرض ان ما يبذل فيه زائد على ثمن المثل اذ ادعى ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعة المال بخلافه هيهنا مع انهم حكموا بعدم وجوب السعى مع الخوف على ماله من السباع بسبب مطر ونحوه وان كان ضررا قليلا كما سننقله ولا فرق ظاهرا بين ذلك الضرر والشق بالفرق بينهما مع عدم النص مشكل جدا فتامل واما الاعارة فحكم جماعة من الاصحاب بوجوب قبولها فى الالة دون قبول هبتها او هبة ثمنها وحكموا فى الماء بوجوب قبوله مع هبته دون قبول ثمنه وتمسكوا فى ذلك بعدم المنة فى اعارة الالة وبذل الماء عادة فيجب قبولها لصدق الوجدان معها عرفا بخلاف اتهابها واتهاب ثمنها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة وامتهان عليه فلا يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال اذ ربما امتنّ فى اعارة الالة او بذل الماء وربما لم يكن منة بوجه فى هبة الالة او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة وعدمها فالظ القول بوجوب القبول مط فيما لم يكن فيه غضاضة وامتهان عليه وعدم وجوبه كذلك فيما اذا كان بخلافه واحتمل فى موضع من يه عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع تكسب للطهارة فلا يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء على تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال فى هى ويحتمل وجوب الاستيهاب فى الماء كما نقلنا عنه وحكم بوجوب اعارة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا وفرع عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون اى لو علم مع قوم ماء فعليه ان يطلبه منهم لانهم انما يبذلونه او ثمنه بتوليه منهم وقد يبذلونه عند طلبه فلزمه ذلك ويحتمل عدم الوجوب وكذا لا يجب ان يستوهب المالك نعم لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب لانه شروع فى التحصيل فوجب كالطلب انتهى وظاهره ان الطلب اللازم كرم لو لاعتبر ما ذكره من الاستيهاب بل هو ظاهرها والحاجة الى الماء وطلبه على وجه مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه وقال فيها فان غلب على ظنه انه منع طلب من غيره بذله له من غير ان يدخل عليه فى ذلك ضرر وجب عليه الطلب ويمكن حمل الطلب فى كلامه ايض على ما ذكره العلامة اوعلى الاستيهاب ثم على تقدير وجوب الطلب او الاستيهاب فى الماء فالظ مثله فى الالة ايض ويحتمل وجوب طلبهما من غير تصريح بالاستعانة او مع التصريح بها بل هو اولى بالوجوب لشموله

وحفظ المثمنة

يخاف من السعى اليه على نفس او طرف او مال محترمة او بضع او عرض او ذهاب عقل ولو بمجرد الجبن او لوجوده بعوض يعجز عن بذله لعدم او حاجة ولو فى وقت مترقب ولا فرق فى المال المخوف ذهابه والواجب بذله عوضا حيث يجب حفظ الاول وبذل الثانى بين القليل والكثير

وحفظ المثمنة بها بالنسبة الى بذل الماء ولذا احتمل فى يه عدم وجوب الاتهاب كما نقلنا عنه وحكم بوجوب اعارة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا الشيخ فى ط حكم بوجوب قبوله ثمن الماء ايض لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه وتبعه فى هى ولا يخ عن جودة اذ قد عرفت هذه الفروع نفرع عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء ولا يجد الا متبرعا بالاعانة فتم والله تعالى يعلم **قوله** يخاف من السعى اليه على نفس الخ اى من تلفها او من ضرر عليها كمرض او برد شديد يشق تحمله كما فصله فى الخوف من استعماله والمراد بالطرف هنا مطلق العضو والمال اعم من ان يكون ماله او مال غيره كما صرح به فى شرح الارشاد والمحترمة صفة للثلثة ولذا انثه واحترز بها عما يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربى او طرفه او ماله والظ ان المراد بالنفس هنا الانسانية وما يجيئ من خاله من الحيوان داخلة فى المال لعدم صحة الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مط فى غير المحترم لكنه خلاف ظ كلامهم كما سنذكره عنقريب ويمكن ان لا خوف فى غير المملوك من قتله ونحوه لجوازه شرعا بل انما يتحقق الخوف فيه بخوف ضرر وعليه وجب حفظه عنه شرعا كموته جوعا او حرا او بردا وح يسقط السعى به فيمكن ادخال الحيوان مط فى النفس وح يقيد المحترم ليخرج منه ايض ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير والفارة والحية واشباهها فافهم **قوله** او ذهاب عقل كانه لا بد من التقييد فيه ايض بالمحترم وقوله ولو بمجرد الجبن الظ انه متعلق بقوله يخاف من السعى اى لو كان الخوف بمجرد الجبن كما قاله العلامة فى يه ولو خاف جبنا لا عن سبب موجب للخوف فالاقرب انه كالخائف لسبب ووجهه ما اشار اليه فى شرح الارشاد من اشتراكهما فى الضرر بل بما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذى هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لاجله ومنه يظهر احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه هو قوله او ذهاب عقل فافهم **قوله** لعدم او حاجة ولو فى وقت مترقب اى يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه اما فى الحال او فى وقت ثان مترقب لا يجد له اليه ما يدفع احتياجه عادة وفيه رد على ظاهر كلام الشيخ فى يه حيث خص الحكم بعكس وجوب الشراء بما اذا كان مضرا فى الحال لعل نظره الى تحقق القدح وعدم العبرة بالمآل اذ ربما يجد له بعد ذلك ما يدفع الحاجة ومن عمم الحكم نظر الى تحقق الضرر عرفا فى بذله مع علمه بالحاجة اليه فى الوقت المترقب ويمكن ان يحمل كلام الشيخ ايض على هذا المعنى اى كان مضرا بحسب حاله واستطاعته لا الحال بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب المترقب ايض واعلم ان ما نقلناه من يه تبنى المعتبر الى الشيخ فى كتبه كلها وقال انه فتوى فضلائنا وفتوى فقهاء الجمهور وكلامه فى ط ليس على ما نقله بل ذكر فيها انه متى وجد الماء بالثمن وجب عليه شراؤه اذا كان لا يضر به كاشنا ما كان الثمن من غير تقييد بقوله فى الحال نعم كلامه فى يه مقيد به كما ذكرنا هذا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشرى نسية فالظ كما صرح به جماعة من الاصحاب انه مع يسارة وقدرته على الاداء فى وقته يجب عليه ذلك والا فلا وربما احتمل عدم وجوبه مط لصدق الوجدان معه وهو ايض ضعيف فتدبر **قوله** ولا فرق فى المال المخوف ذهابه الخ اعلم انه لا خلاف فى جواز التيمم سقوط وجوب طلب الماء عند الخوف من اللص فى الجملة لكن هل يكفى فيه الخوف على المال فى الجملة قليلا كان او كثيرا ام يعتبر فيه كونه مما يقدح بضر بحاله صرح العلامة فى يه بالاول وتبعه الشارح هنا وفى شرح الارشاد واستدل عليه فى يه بقوله تع وما جعل عليكم فى الدين من حرج ولا يخفى قصوره عن افادة ما ذكره من التعميم اذ لا حرج فى فوات ما لا يضر به من المال القليل وفى شرح الارشاد بالاطلاق الامر باصلاح الحال وفيه ضعف ايض واما ما اشار اليه هنا من النص فكانه كما ذكره فى المدارك رواية يعقوب بن سالم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ورواية داود الرقى قال قلت لابى عبد الله ع اكون فى السفر فتحضر الصلوة وليس معى ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا فى وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما جدا ليس الثانية منهما حديثا للص وضياع المال ايض واما الاولى فالظ منها الخوف من اللص على نفسه بقرينة سابقه ولا حجة فالتمسك باطلاقهما على سقوط الطلب بالخوف على المال وان كان قليلا مشكل جدا والاجماع عليه كما قيل انه شرعية عبادة فى السبب الثانى ان يخاف على نفسه او ماله لصا او سبعا او عدوا او من بها او التخلف عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لانه غير واجد اذ المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بما لا يطاق ثم ايده بما نقلنا من الروايتين ولا يخفى ان كلامه اولا وان كان غير اطلاق لكن دليله قاصر عن افادة الاطلاق كما لا يخفى فالظ بقرينة دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر زائد لا اقل ان كلام المصرة فى كرى يشعر بتخصيصه بما اذا كان الخوف من لص يجحف بماله كما سننقله وبالجملة فسقوط السعى وجواز التيمم مع الخوف على المال المضر بفواته كانه ظ ولا خلاف فيه واما فى غيره فالحكم به لا يخ عن اشكال العمومات الوضوء والغسل وصدق الوجدان وعدم دليل صالح على السقوط هذا فى ماله واما مال غيره فان كان معه وجب عليه حفظه فالظ سقوط السعى بالخوف عليه واما اذا لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعى بالخوف عليه لم اقف على دليله وكلام اكثر الاصحاب ايض خال عما نقلنا من شرح الارشاد من التعميم بل فى كلام بعضهم التقييد بماله كما فى هى وكرى وسى وكلام جماعة وقع المال منه معرفا او منكرا ولا يبعد ايض حمله على ماله وعلى تقدير القول بالتعميم فالظ ان حكمه حكم مال نفسه فاذا قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغى اعتبار ذلك فى مال الغير ايض هذا واما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بثمن المثل او بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا فى وجوب شرائه على ما نقله العلامة فى هى وان كان بزيادة كثيرة فقال الشيخ يجب عليه شراؤه مع المكنة وعدم التضرر وهو مذهب المرتضى والاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال بعدم وجوبه والاول اظهر لما الوجوب مع عدم التضرر فلصدق الوجدان معه ولصحيحة صفوان قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشترى ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشترى قد اصابنى مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشترى بذلك مال كثير كذا فى تب وفى ئى وما يسرنى اى بحفظه وترك الوضوء وفى بعض نسخه وما يسوئنى اى يبذله فى الوضوء وما فى تب الظ

التيمم ا ل

اى ما يشترى

والفارق النص لان الحاصل بالاول العوض على الغاصب وهو منقطع وفي الثاني الثواب وهو دائم المحقق للثواب فيهما مع بذلهما اختيارا طلبا للعبادة
لو احتج ذلك بل قد يجتمع في الاول العوض والثواب بخلاف الثاني اذ الخوف من استعمال المريض حاصل يخاف زيادته او بطوءه او عسر علاجه او متوقع ادبر

اي ما يشتري بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر والحرج واحتج لابن جنيد بنفي الضرر وزيادة الثمن ضرر
وبانه لو خاف لصاعل ماله لو دفعه الى الوضوء يسوغ له التيمم فلا يجب صرفه ههنا والجواب عن الاول ان بذل المال في مقابله عوض يندفع به الثواب
العظيم ليس ضررا ما لا يتضرر بحاله ومعه لا خلاف في عدم الوجوب والا فالثمن المساوي ايضا نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعن
الثاني بالنقض بصورة المساوي للاتفاق على وجوب بذل الثمن مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص
لو نقلت قيمته المثل او اقل منها وامكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمة او بقيمة اقل لا يزيد مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للمثل وثانيا
بالفرق لوجود النص هناك وعدمه ههنا بل وروده على خلافه كما نقلنا ولو نوقش في دلالة النص هنالك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص ههنا وعدمه
هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال والنهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص وغيره غضاضة ومهانة على النفس ليس ذلك
في بذله اختيارا وعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصية وتمكينه منها
بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا من العلامة والشهيد واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف
من اللص ايضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا فيسقط كلامهم راسا واجاب العلامة في هي بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لان عوض المال هناك
على اللص فلا يزيد عليه وفي صورة الشراء العوض فيه على الله تعالى فيحصل الثواب وهو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره الشهيد من الفرق بين الصورتين
مع قطع النظر عن النص ونفيه وهو كما قال ره قال في كرى لو وجد الثمن وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل رواية صفوان
ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالي او المتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله للحرج ويسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله
كما يأتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن مضرا بحاله وكانه اراد به بذل مال كثير جدا وتحديده لا يخلو عن اشكال
القتل بالجرح فيه ما فيه لعدم الجرح مع عدم الضرر فكانه دليل الاول فقط ودليل الثاني هو الثاني وهذا كلامه الذي قلنا ان فيه اشعارا بان
الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحف بماله لكن مستنده في التقييد غير ظاهر وفي حكاية الخوف من اللص الذي احال عليه يزيد على نقل
رواية يعقوب بن سالم فتم واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالاشتغال بالسعي باي وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم عنده كما
صرح به في شرح الارشاد على ما اختاره لا فرق فيه بين القليل والكثير مط كما صرح به في شرح الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال
وعلى ما احتملناه ينبغي التقييد بالمضر في الجميع على ما ذكروه يشكل الفرق بين الضرر اللازم لشق الثوب النفيس حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا كان او كثيرا
ام كثيرا وبين الضرر اللازم لضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كطير ونحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام كثيرا
لعدم النص فيهما ولا يجري ايضا فيه ما ذكرنا من وجهي الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم التضرر وعدمه معه لاصالة الوجدان مع عدم التضرر
او عدم الوجوب فيهما مط لاطلاق النهي عن اضاعة المال والله تعالى يعلم **قوله** والفارق اي بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مط وبذل
الثاني كذلك لا مع الحاجة اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار اليه سابقا وغرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشارة الى رد
ما نقلنا عن حجة ابن الجنيد وان الخوف فيه التمسك بالنص لا بما ذكره العلامة من الفرق **قوله** بل قد يجتمع في الاول وهذا اذا اخذ العوض من الغاصب
على هذا فالخوف اولى بالبذل من الشراء لولا النص فافهم **قوله** المرض حاصل يخاف زيادته الخ اذا كان المرض حاصلا او خاف المريض من استعمال الماء
التلف او زيادة المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا خاف تاثيره
في الزيادة او البطوء او العسر تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيها تاثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظ اطلاق كلام جماعة ذلك ايضا وربما احتمل
بعض عباراتهم عدم جواز التيمم حينئذ واشتراط الخوف لضرر المعتد به ويمكن ان يستدل على الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع
المرض غاية الامر وجوب تقييدها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع
الحار وبعض اوجاع الاسنان واما مع الخوف في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد بازاء ما ذكر وعلى الثاني بعموم ما
الطهارات المائية يخرج عنها ما ثبت فيها جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت ذلك لعدم دليل عام على جواز التيمم مع مطلق المرض لاختصاص الاخبار الواردة فيه
بمثل القروح والجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايضا بان يكون
قوله تعالى فلم تجدوا اما قيدا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه لا بد في عدم التمكن عرفا من خوف
ضرر معتد به لا اقل ولا يكفي فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان على هذا المعنى لو سلم انه تجوز وتكلف فيعارضه ان تخصيص فلم تجدوا بما سوى
المرضى مع ذكر الاربعة على نسق واحد ايضا لا يخلو عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق في المرضى يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد
في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفائدة حيث يستفاد منه حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايضا بخلاف ذلك على التقدير الاول وهذا وان كان
جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره ووجه ذكر المرضى بانهم اذا عدموا الماء بضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم ان
يتيمموا وعلى هذا ايضا يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم
التمكن مط كما اختاره شيخنا الطبرسي في مجمع البيان كانه اولى ثم ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تعالى يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
والمراد به العذرة او ما يشمل البول ايضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدونه للبول والعذرة مكانا منخفضا للتستر عن الناظرين فكني
عنه به كما سمي العذرة به لذلك او حمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخلو عن بعد وان كان الحكم عاما لان الجمع لتعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب

العزيز غير

العزيز غيره او جامعتم النساء والترديد الاخير على كل من شقي الترديد الاول وقوله تعالى فلم تجدوا اي لم تتمكنوا منه متعلق بالجميع هذا على تقدير او في
او جاء على معنى الواو كما هو الظ هنا واختاره في مجمع البيان ولو حمل على ظاهره فالظ ايضا ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكر
اولا المرض الذي هو مظنة عدم التمكن ثم السفر الذي قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم في المجيء من الغائط مط في المرض والسفر وغيرهما وكذا بعد
الجماع كذلك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم تتمكنوا من الماء فتيمموا وربما يرجح هذا بكونه اعم فائدة فافهم والله تعالى يعلم واما المرض المتوقع باستعمال الماء فان
كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايضا في وجوب التيمم وان كان يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في يع والعلامة في
النهاية والتحرير عدم العبرة به وعدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذي يخاف باستعمال الماء بالشديد في الاول والثاني وبالمخوف في الثالث وقد
صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المص في كرى بالعسر والحرج وبقول النبي صلعم لا ضرر وبتجويزهم التيمم للشين وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك
مشكل جدا وكذا في شمول الضرر المنفي لمثله تامل والشين الفاحش الذي جوزوا التيمم بخوفه على ما قيده به في هي كانه ابلغ في الضرر واستلزامه
العسر والحرج خصوصا مع ما يلزمه غالبا من امر الشقاق واخراج الدم وتغير الخلقة والثياب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا وبالجملة فتجويز التيمم
هنا مما لا شاهد له سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولة ضرر ما يخافه مشكل جدا فالظ وجوب الطهارة المائية وقال في المدارك
بعد نقل ما نقلنا من المحقق والعلامة وربما كان الخلاف لفظيا في المعنى لانه مع الضرر والمشقة الشديدة يجوز التيمم عند الجميع لا لمرض والحال
هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه
المسئلة لا تخلو عن تشويش واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها وليتامل فيها واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل والمتوقع بين ان يعم تمام البدن او
اختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب لكن ينبغي ان يعلم ان في كلامهم ههنا اشتباها فان كلامهم ههنا يقتضي التيمم بالقروح والجروح بل
الكسر ايضا في اعضاء الغسل او الوضوء اذا تضرر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم كالشيخ في ط فانه قال من كان في بعض جسده او في بعض اعضاء
طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط
سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح يتيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث
الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها وجب والا اجزء المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا ومع نجاسة ظاهرها وضع عليها وضع ه
شيئا طاهرا ومسح عليه وصرح جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة بعضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت
عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة التي يتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايضا ان لم يتضرر به ومع تعذره
احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل المص في كرى وجوب وضع المسح عليه ان امكن المسح على نفس العضو لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى
هذا فيشكل انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يقال ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايضا مع وجوبه كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر كما
يجيء بعيد وقد اختلف الاخبار ايضا في هذا الباب فمنها الاخبار المتظافرة بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح والجروح كما سنقلها في الحاشية الاتية انشاء الله تعالى
ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة
قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند اخر
ايضا صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغييرات لا تخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال
فلا يغسله ان خشي على نفسه فظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي وان احتمل العدول الى التيمم ايضا وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يكون به
القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه
الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
وحسنة كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة
حسن بن علي الوشاء بل صحيحته قال سألت ابا الحسن عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه وفيها اجمال ولا
يظهر منها ان ذلك في الوضوء او الغسل او التيمم بل حسنة كليب ايضا كذلك ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما مع التضرر باستعمال الماء ولو
في غير موضع القرح والجرح بحيث يتعذر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينها من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء
السليمة وتيسر له ذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة اصلا سوى ما
في حسنة الحلبي من احتمال ذلك اذ ربما كان ظ قوله فيعصبها بالخرقة الخ ان تعصيبها باعتبار الوضوء لاجل المسح عليها لا الضرورة اليه في نفسه فيمسح حينئذ
على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقة في السؤال الاول لضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء
ليكون السؤال الثاني سؤالا عن الجرح المجرد او الاقرب معرفة حكم القرح كانه لا وجه ثانيا للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا
حكاية سؤاله في وقت اخر لا بعد السؤال الاول فتأمل فالظ بقرينة السؤال الثاني وجوابه والاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل التعصيب في الاول والمسح عليها على
الاستحباب او على الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر وما في

حكايته

او برد شديد يشق تحمله او خوف عطش حاصل او متوقع

حكمها ايضا كما في صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فليتتبع ما ذكروه ويمكن الجمع ايضا بالقول بالتخيير في الجمع بين التيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمم اذ مع منعه عن ذلك الحاجة الى المسح على الحائل في التيمم ايضا فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايضا بهذا الوجه والله تعالى يعلم **قوله** او برد شديد يشق تحمله وان فرض علمه بالامن من العاقبة ودليله ايضا نفي الحرج والضرر ولا يخفى تقدر المرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك غالبا عن خوف التلف والضرر الا لمن له علم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق المسألة لهم ولعل ان ظاهر كلامه ما جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب عمدا وغيره وهو مذهب اكثر الاصحاب وذهب المفيد في المقنعة الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه لم يجزه التيمم ووافقه الشيخ في موضع من من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض والاول اظهر لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد من نفي الضرر بل دفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص والحد وعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل يتيمم كذا في التهذيب وفي الفقيه سئل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب قال لا بأس بان يتيمم ولا يغتسل ولا يبعد دعوى ظهورهما في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا او حسنته قال سألنا ابا جعفر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا بأس بان يتيمم ولا يغتسل وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل ويتيمم وحسنة محمد بن مسكين وغيره عن ابي ابن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلاة وصحيحة البزنطي عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او غيره عن ابي عبد الله ع مثلها وفي الفقيه سأل عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلاة وطريقه الى عبد الله بن سنان صحيح على ما في الخلاصة واستدل لهم في المعتبر بان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب عليه عقوبة وارتكاب التغرير بالنفس عقوبة حجة القول الاخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في ف وصحيحة سليمان بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم يتيمم ورواية علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم الشيخ نفسه في النهاية فانه قال في طي من يتيمم ثم يصلي لم يجب عليه اعادة الصلاة الا من خاف البرد في غسل الجنابة وتعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلاة وفي ب حكم باولوية الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا نعول على ما نقله من الاجماع اما الروايات فالصحيحتان منها مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظ الرواية الاولى كون جنابة الامام ع من غير اختيار والحكم بوجوب الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد والروايتان المفصلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد في مقابلة ما اوردنا من الايات والروايات فيمكن حملها على ما اذا خاف المشقة مع الامن من التلف بل من المرض الشديد ايضا وعلى ما لم يحصل ظن التلف او المرض الشديد او احتمله فلعله لا تأثير في المقام من الغسل بخلاف غيره فيكفي فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد والله تعالى يعلم ثم على المشهور من القول بالتيمم للجنب عمدا ايضا اذا خاف التلف هل يجب عليه اعادة ما صلاه به الاكثر على عدمه والشيخ في ط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه انفا والظ هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعادة الا ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ما سبق من الروايات المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة ظاهر في نفي وجوبها ويؤيده ايضا اطلاق بعض الروايات الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلاة الا ان يقال ان قوله ع يأتي الماء يشعر بان تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلاته التي صلى وحسنة الحلبي وابراهيم مثلها ويمكن ان يقال ان التأييد بها انما هو لو حمل الوجدان فيها نفيا واثباتا على التمكن واما اذا حمل على الاصابة فلا تأييد لكن الظ ان قوله ع في الرواية الاولى ان رب الماء رب الصعيد يجري في كل

ماوقع فيه

في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال لنفس محترمة ولو حيوانا ويجب طلبه مع فقده في كل جانب من الجوانب الاربعة غلوة سهم في الحزنة وهي مقدار رمية من الرامي بالآلة معتدلين في الارض الحزنة بسكون الزاء المعجمة خلاف السهلة وهي المشتملة على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط

ما وقع فيه التيمم مشروعا فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وحمل الشيخ كانها ما نقلنا من روايتي جعفر بن بشير بتخصيصهما بالجنب عمدا اذا خاف التلف كما فعله في يب بعيد مع الانقطاع سندهما لا تصلحان حجة للوجوب وما نقلنا من الفقيه ايضا بطريق فيه التأمل وان صح بعد ملاحظة ما نقل من التردد في يب فلا يمكن الحكم بالوجوب به هذا مع عدم شاهد على ما ذكر من التخصيص نعم لا يبعد القول باستحباب الاعادة مستندا الى تلك الروايات اما مطلقا او في خصوص ما ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب والخروج عن خلافه فيما ذكره فتأمل **قوله** في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال ظاهره انه قيد للنفي اعتبر في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان تقتضي العادة او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت الذي يتوقع حاجته الى اكله فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه واحتماله احتمالا مرجوحا ايضا اذا كان مما لا يكذبه العادة وقرائن الاحوال ويمكن ان يجعل قيدا للمنفي اي لا يحصل فيه حصولا يكون مقتضى العادة او قرائن الاحوال وعلى هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا لم تقتض العادة او قرائن الاحوال بخلافه قال في المنتهى لو لم يحتج اليه في يومه لكن في غده فان ظن فقده في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في الغد توضأ به وان ظن احتمل الحاقه بالعالم وبالاول لان الاصل العدم ومثله في نهاية واحتمال في كره الاحتمال الاخير فانه قال لو كان يرجو وجوده في غد ولا يتحققه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره الشارح على الاول لا ينطبق على ما ذكره العلامة اصلا وعلى الثاني يوافق ما اختاره في كره مع تحقق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما مطلقا او مع تلك القرائن لا تحققا قطعيا لا يتطرق فيه احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار هو الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ تحقق الخوف باحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان تقتضي العادة او القرائن بخلافه فالاولى حمل الكلام على الوجه الثاني لتوافق ما ذكره واما الاخبار فصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد **قوله** لنفس محترمة ولو حيوانا عرف النفس المحترمة في شرح الارشاد بالتي لا يهدر اتلافها انسانية ام حيوانية وقال موافقا للذكرى ولا اعتبار بغيرها كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجعل الشهيد في الحسن ام لا كالجنة والهرة الضارية وقال العلامة في يه وغير المحترم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى والظ بقرينة ما ذكره من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر ان لا يهدر اتلافه حيث كلبا وعلى هذا فالحيوان غير المملوك مثل الظبي والبقر الوحشي من الذي لم يملكه محترم بهذا المعنى ان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظ الاخبار كما نقلنا الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايضا من المؤمنين بحجر لان حرمة اخيه المؤمن كحرمته واما غير المؤمن من سائر فرق المسلمين او اهل الذمة فالحاقه لا يخ عن اشكال وقد ذكر في المعتبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل الماء له وتيمم لان حفظ الانسان في نظر الشرع من الصلاة بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان صلاة وفيها خصوصا ان الطهارة المائية لها بدل والنفس لا استدراك لفائتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايضا كك لكن مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن بالعطش المتلف كما فعله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته من المؤمنين فالظ انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار ونفي الحرج والضرر هنا واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مط عندهم سوى ما استثني ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم دون سقي الزرع والشجر فان الاشهر عدم وجوبه مع اشتراك الجميع في المالية حتى صرح الش في شرح يع بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا لم يوجد غيره ولم يبذله المالك بالعوض كما يجوز غصب لحفظ نفس الانسان ويلزم المثل او القيمة فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك والا فيتبع فيما يثبت فيه من مملوكه او مملوك غيره او غير المملوك ايضا والا فللتأمل فيه مجال والمحقق في المعتبر حكم بانه لو خشي العطش على دابته استبقى وتيمم وعلله بان الخوف على الدابة خوف على المال ومعه يجوز التيمم ومثله في نهاية العلامة ايضا ولو كان مستندهم في الحيوان ما ذكراه فينبغي ان يفصل ويقال انه اما ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه ولم يكن فيه ضرر ام لا وعلى الثاني فاما ان يتضرر بذلك مع تركه او بموته او لم يتضرر في الضرر وايضا بحال ام لا بل ضرر ايسر احتماله فعلى الاول يجب ما يتيسر من ذبحه او بيعه واستعمال الماء بلا اشكال وعلى الثاني ساغ له التيمم بلا اشكال ايضا وعلى الثالث يبني الحكم على ما سبق في مسألة ترك الاشتغال بالسعي بالخوف على المال فان كان المسوغ لذلك مطلق اضاعة المال كما اختاره الش فالظ ههنا ايضا ذلك وان كان هو اضاعة مال مضر بحاله كما اخترناه فالظ ههنا ايضا رعاية ذلك يشترط على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش بحيث يؤثر فيه وفي قيمته واما اذا لم يؤثر في ذلك فهنا في حكم واما الحيوان المملوك للغير فلا يجري فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير ايضا ولم يظهر لي دليل عليه كما اشرنا اليه ولو ثبت فالظ ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجري فيه ما ذكر ايضا من التفصيل العلامة ره ههنا فانه في لو خاف على حيوان الغير التلف ففي وجوب سقيه اشكال فان اوجبنا فالاقرب رجوعه على المالك بالثمن وحكم بالاشكال المذكور فيه ايضا واما الحيوان غير المملوك فلا يجري فيه التعليل المذكور اصلا وان كان محترما بنا على ما هو الظ مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم وعلى هذا فلا يندرج اطلاق العطش ولا الحيوان على ما فعله الش هنا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايضا من بناء الحكم على حرمة ذي الروح ويشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ لا يجب عليه سقيه وصرف الماء فيه فلا خوف في استعماله للطهارة الا ان يكون فيه ضرر وحينئذ فيجري فيه ما ذكرنا من التفصيل فتأمل **قوله** ويجب طلبه مع فقده الخ وجوب الطلب لمن كان عذره عدم الماء مع سعة الوقت مما الاصابة والامر مذهب فقهائنا على ما ذكره في المعتبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في هي وذكر انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ظاهر الاية

الكريمة

المانع من رؤية ما خلفه وغلوة سهمين في السهلة ولو اختلف فالحزونة والسهولة توزع بحسبهما وانما يجب الطلب كذلك مع احتمال وجوده فيها فلو علم عدمه مطلقا او في بعض الجهات سقط الطلب مطلقا او فيه كما انه لو علم وجوده في ازيد من النصاب وجب قصده مع الامكان ما لم يخرج الوقت

الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب او تيقن عدم الاصابة وانما اختلفوا في قدر الطلب فالمشهور بينهم ما ذكره المصنف والشيخ في ط حكم بوجوب الطلب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف وقال في يه لا يجوز له التيمم في اخر الوقت الا بعد طلب الماء في رحله وعن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر جوانبه ولم يتعرض لشيء منها التفصيل كالمصنف الى السهلة والحزنة والمفيد وابو الصلاح وابن حمزة فصلوا ذلك التفصيل لكن اقتصر الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال والثالث على ذكر اليمين واليسار ولم يتعدد السيد المرتضى في الجمل ولا الشيخ في ق والجمل والذي يدل على المشهور رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ولم يذكر في الكتب المذكورة ما يدل على غير هذه الرواية فالعجب من ابن ادريس كيف قال في السرائر وحد ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد ثم هذه الرواية مع ضعفها وقصورها لا تنهض للعمل ظاهرها في الوجوب ولا في الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون الغلوة والغلوتان تحديدا لمجموع الطلب في الجهات معارضة بروايات منها حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقي افاطلب الماء يمينا وشمالا فقال لا تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا في بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ وان لم تجده فامض ورواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ورواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين ونحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ولا يخفى ان الروايات الاخيرة ايضا ضعيفة الاسناد اما الاولى فلما بضعف داود كما ذكره النجاشي وابن الغضائري وان قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان وابن بابويه فرواية صحيحة ويمكن حملها على صورة الخوف بل الاخبار ظاهرة في ذلك واما استدلال الشيخ في يب بالرواية الاخيرة على وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص والسبع بقدر رمية سهمين فلا يخفى ضعفه فان غايتها تفهم منها امره بالسعي مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء واما في صورة احتماله فلا والمدعى انما هو الثاني واما رواية زرارة فلا بأس بسندها لكن العمل باطلاقها يوجب العسر والحرج في كثير من الموارد ولا يبعد حمل قوله ع فليطلب الخ على معنى فلينتظر ما وسع الوقت عسى ان يوجد الماء بغير الانتظار او حاجة لا يجد الماء بطلبه او على ان الطلب الثابت عليه شرعا انما هو ما دام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم لكن الطلب يمكن ايضا تخصيصه بما اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقة عادة اما لقصر زمن الطلب في القصر او لان يكون وقت سيره ويحقق الطلب به او بالحمل على الطلب من وقت يناط الى الصلوة وفرض عدم المشقة عليه بالطلب فيه الى ان يتضيق الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على القول بالوجوب حينئذ كما هو ظاهر كلام الشهيد وان كان فيه ايضا ما فيه كما سنذكره وحمله على الاستحباب مطلقا كالمحقق في المعتبر اشبه بالغلوة والغلوتين برواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بكافة الساعد بها اشبه ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن الرواية به واصح السند المعنى انتهى وحكمه هنا بضعف السكوني كما هو المشهور لكونه عاميا غير موثق ينافي ما نقله في الرسالة الغرية حيث قال انه وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة وقال شيخنا ابو جعفر في مواضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله انتهى ويحمل الكلام على ضعف رواية السكوني فلعل ذلك باعتبار النوفلي في سندها فانهم لم يوثقوه ونقلوا عن قوم من القميين انه غلا في اخر عمره ولكن الاولى ان يقال حكمه بضعفه بناء على ذلك فانه حيث لا ينافي توثيقه والعمل بروايته عند عدم معارض اقوى كما ذكره في نكت النهاية في مسئلة القضاء بالعدات المبارزية في الطريق قال انا لا نعمل بالرواية للسكوني ولا اعمل على ما ينفرد به هنا ثم ما استوجهه لا يخلو عن وجه لتعليق الحكم في الاية الكريمة على عدم الوجدان والظاهر تحققه عرفا بما ذكره من الطلب ولا يبعد ان يقال ان التحديد الذي في رواية السكوني قريب من ذلك وان التحديد فيها بذلك ايضا بناء على اعتبار العرف واما رواية زرارة فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن زرارة عن احدهما وفيها بدل فليطلب فليمسك والظاهر اتحاد الرواية وح يسقط دلالتها على الطلب راسا ويضعف التعويل على هذا الطريق ايضا وان كانت اقوى منها كما سنشير اليه في بحث تضيق التيمم فتأمل **قوله** المانع من رؤية ما خلفه ظاهره اعتباره في الحزونة ولا شاهد له فان الارض الصلبة الحجرية حزنة لغة وعرفا وان لم يكن فيها مانع من رؤية ما خلفه فحمله على مجرد بيان الواقع في صورة الاشتمال على العلو والهبوط لا يخلو عن تكلف فتأمل **قوله** فلو علم عدمه مطلقا مراده بالعلم ما يعم الظن كما عبر به في المعتبر وغيره والظن لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به في المدارك **قوله** سقط الطلب مطلقا او فيه هذا هو المعروف بين الاصحاب وعللوه بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في المدارك عن بعض العامة انه قال يجب الطلب وان تيقن عدم الماء قال وهو خطأ لان الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به من الشارع انتهى وظاهرهم عدم القول به من اصحابنا لكن المصنف مع موافقته للمشهور في كرى وسن ذكر في قواعده قد يقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيه الى العلة وذكر امثلة منها وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهره حكمه به بل لا اتفاق عليه او شهرته وهو غريب والعجب ان الشارح جعله عدم اطلاعهم اصل ذلك او عدم الاشارة اليه هنا والظاهر هو المعروف لا لما نقلنا من التعليل لقصور احلامنا عن البلوغ الى حكم الاحكام واستقصاء مصالحها بل لصدق عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه ففرض التيمم بمقتضى الاية الكريمة والحكم بوجوب الطلب يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح في هذه الصورة **قوله** وجب قصده مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مطلقا

وان كان

ويجوز الاستنابة فيه بل قد يجب ولو باجرة مع القدرة ويشترط عدالة النائب ان كان اختيارا والا فمع امكانها ويحتسب لهما على التقديرين ويجب طلب التراب كذلك لو تعذر مع وجوبه ويجب التيمم بالتراب الطاهر او الحجر لانه من جملة الارض اجماعا والصعيد المأمور به هو وجهها

وان كان بمشقة وهو ظاهر كلامه في شرح الارشاد ايضا فانه قال كما انه لو علم الماء وقبل او ظنه في ازيد من النصاب كقرية ونحوها وجب قصده مطلقا ما لم يخرج الوقت وفيه تأمل لصدق عدم الوجدان المعتبر في الاية الكريمة بعد تحقق وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون في طلبه مشقة عادة فوجوب طلبه ازيد من ذلك انما يتفرع لا الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعدم ارادة الحرج مع سائر نظائرها مما ورد بذلك والتمسك بحسنة زرارة السابقة انفا بخصيصها بهذه الصورة مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه في الطلب مشقة كما فعله العلامة في ية وهد فانه قال في ية لو علم وجود الماء وجب السعي اليه ما دام الوقت باقيا والمكنة حاضرة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة تحصيلا للامتثال وقال في هد لو علم قرب الماء منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت وقال شارحه المحقق المراد بالقرب ما يعد قريبا عادة بحيث لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى وبعد هذا التخصيص لا يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزائد كما نقله في شرح عن القيل بناء على عدم صدق عدم الوجدان معه عرفا والعلامة ايضا في ية حكم بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب ازيد من النصاب مع ضعفها يمكن حمله على غير صورة العلم او الظن فتدبر ثم الظاهر انه لا فرق على القولين بين استلزام السعي فوات مطلوب وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة على المائية بلا مشقة او مطلقا وعدمها وقال في المعتبر من تكرر خروجه من مصره كالحطاب والحشاش لو حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولم يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وفيه تأمل اذ كون مطلق الضرر مسوغا للانتقال الى التيمم مع القدرة على المائية محل تأمل الا ان يكون ضررا اجحافا كما قيده في المدارك وبعد ذلك التقييد ايضا فللتأمل مجال اذ كان اضراره بمجرد فوت عمله لا بفوات ما حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال فيكونه مسوغا للتيمم تأمل فيه **قوله** ويجوز الاستنابة فيه تأمل فان ظ اشتراط عدم الوجدان في الاية الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن فيه مشكل على تقدير كفايته وصدق عدم الوجدان معه عرفا فينبغي اعتبار الظن مطلقا من غير اعتبار عدالة النائب بل ربما كان الظن بدون الطلب وهم لا يقولون بكفايته وايضا ظاهر رواية السكوني التي هي مستندهم للطلب على الوجه الذي ذكروه امر المسافر بنفسه بالطلب فجواز الاستنابة لا بد له من دليل والتمسك في قبول قول العدل مطلقا بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية عن ضعف لان عموم المفهوم غير ظاهر مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان للنائب جماعة حصل من قولهم العلم جاز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق بين العادل وغيره فتدبر **قوله** بل قد يجب ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع الامكان لان عدم الوجدان لا يتحقق بدون طلب منه او من نائبه مع الامكان **قوله** والا فمع امكانها متى لم يمكن العدل يكفي غيره لكن ينبغي حينئذ استنابة جمع يحصل بقولهم العلم ان امكن والا فيكفي ما تيسر فتدبر **قوله** ويحتسب لهما على التقديرين اي فيما صح النيابة يحتسب طلب واحد للمنوب عنه والنائب ايضا فلا يحتاج بعد الطلب للمنوب عنه الى طلب اخر لنفسه وكذا بعد طلبه لنفسه يكفي اخباره لمن يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له والمراد بالتقديرين تقدير الاستنابة الاختيارية والاضطرارية او عدالة النائب وعدمها فيما صح فيه استنابة غير العادل وهو في الاضطرار مع عدم امكان العادل **قوله** ويجب طلب التراب كذلك المراد بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظاهر ان التعبير بمجرد وجوب الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكرها الا في تحديده الطلب بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب ولا يمكن القياس فالظاهر وجوب طلب التراب بقدر الامكان وما يحمل عادة تحصيل المقدمة للواجب المطلق فانه يجب طلبها كذلك فتدبر **قوله** ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل قال في هي انه لا يعرف فيه مخالفا اي من المسلمين قال ويدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر وفيه ان تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المشهور بين مفسري اصحابنا لكن فسره بعضهم بالحلال وبالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخة وايدا الاخير بقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فالتعويل على الاجماع **قوله** لانه من جملة الارض اجماعا نقله المحقق في المعتبر كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو وجه الارض فنسبه في الحاشية الى المفسرين ويلزم من المقدمتين كون الحجر من الصعيد الذي امر بتيممه في الاية الكريمة والكلام انما هو في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المشهور بين المفسرين موافقا لما نقله الطبرسي في مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد وجه الارض ونقل عنه ايضا انه قال الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او غيره سمي صعيدا لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري عن ثعلب نقله في المعتبر ايضا عن الخليل عن ثعلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل اللغة فسروه بالتراب كالجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل ووافقهم الشيخ المفيد في المقنعة فقال الصعيد هو التراب انما سمي صعيدا لانه يصعد من الارض واستدل عليه في يب بما ذكره ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل قال في قوله جرزا في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم وكان وجهه على قياس ما ذكره انه زاد في رواية ساير العين في رواية غيره ان اطلاع بعضهم على اطلاق الصعيد على التراب وتفسيره به لا ينافي اطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايضا من اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه على الخاص باعتبار انه من افراده حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بان معناه الخاص اذ ح يلزم طرح القول الاخر لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد يأبى عن هذا التوجيه لانه صريح في اعتبار خلوص التراب الذي يطلق عليه الصعيد عن غيره من اجزاء الارض واستدل عليه ايضا بقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء تزلق عليها باستيصال نباتها واشجارها وبقول النبي صلى الله عليه وآله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة ومما يدل على جواز التيمم بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل ومثلها حسنة الحلبي وابراهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء ماني كا واكثر نسخ يب لكن في بعض نسخ يب بدل الارض الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم تفتك الارض ومثلها موثقة عبد الله بن بكير وانما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها

العلاء

وكالاخبار

ولانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا ولا فرق بين انواعه من رخام وبرام وغيرها خلافا للشيخ حيث اشترط في جواز استعماله فقد التراب

وكالاخبار الواردة في صفة التيمم كصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وصحيحة ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث ورواية داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحكم بجواز التيمم بمطلق الارض وان لم يكن الصعيد بمعناه بل اخص او التراب والسيد المرتضى ره في المصباح على ما نقل عنه اختار التفسير الاول وفي شرح الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بعد النقل عن اهل اللغة بقوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم يكن ترابا لكان ذكره لغوا وبقوله ع التراب طهور المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بالخبر تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص جماعا وكانه اراد بدلالة الخطاب هنا مفهوم اللقب ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بناؤه على ان النبي ص في معرض بيان ما انعم الله عليه وعلى امته وامتن به من التسهيل والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثاني ايض على مطلق الارض كسابقه ولكان التخصيص بالتراب لغوا منافيا للغرض المسوق له الكلام فاقحام التراب يدل على اختصاص الطهورية به ولا يخفى قوة هذا الدليل وليس من التمسك [margin: اختصاص] بدلالة مفهوم اللقب كيف والسيد المرتضى ره في كتبه الاصولية مصر على عدم حجيته لكن الرواية كانها عامية لا تصلح للتعويل خصوصا مع معارضته ما اوردناه من الاخبار المستفيضة هذا مع الاختلاف في نقلها فانها نقلت بدون لفظة ترابها ايض كما يظهر من هي والمعتبر وصرح به المص في ذكرى وح ينعكس الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التفصيل لاولوية استعماله كما ذكره في ذكرى هذا ويمكن تاييد التفسير الثاني بصحيحة زرارة وقوله ع فيها فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من في قوله تعالى منه تبعيضية وان وجهه عدم علوق ما يتيمم به ببعض الكف لانه يعلق ببعضها ولا يعلق ببعض فلذا اتى بمن التبعيضية ولا يخفى ان هذا انما يجري على تقدير كون الصعيد هو التراب اذ الحجر ربما لا يعلق منه شيء اصلا ويمكن ان يتكلف ويق انه ليس غرضه ع حمل من على التبعيضية وبيان النكتة له بل حمل من على ابتداء الغاية وبيان النكتة لارادة دون الامر بالمسح على الوجوه والايدي ح ويق ان كلامه ع مخرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب وغيره من الاحجار التي لا يعلق منها شيء اصلا امر اظهر فلذا لم يتعرض له لكن ذكر في الكشاف ان القول بان من فيها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسي من الدهن والماء ومن التراب الا معنى التبعيض وهذا مع كونه حنفي المذهب ومن مذهبه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه عنه مرجح جدا للتفسير الثاني لكن للتامل فيه مجال وما ذكره من عدم فهم العرب من الامثلة المذكورة الا التبعيض فمسلم لكن لعل ذلك انما هو في محاوراتهم باعتبار الامور الخارجة فذلك لا يقتضي ظهور حملها على التبعيض مط فتدبر ويمكن تاييده ايض بصحيحة جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله ع ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وبرواية معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب وفي الكلام فيهما كما في خبر التراب طهور المسلم فانه لا دلالة فيهما ايض الا باعتبار مفهوم اللقب لا حجية فيه ويمكن ان يكون تخصيصه بالذكر باعتبار انه الفرد الشائع الغالب ويمكن تاييده ايض بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه فان امره بالنظر الى اجف موضع يجده اي من غير ثوب لبد سرج ونحوه والتيمم بغبار عند فقد التراب يدل على اختصاص التيمم بالتراب والا فلا بد من اشتراط فقد مطلق الارض وكذا بمرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سئلت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طهور فان شرط عدم اصابة التراب فقط في سؤال السائل باختصاص التيمم به كذا [margin: الترابيه] جوابه ع يبادي بذلك اذ مع جواز التيمم بغير التراب من الحجر ونحوه اختيارا لا يجوز التيمم بالطين عند عدم التراب بل لا بد من فرض فقد الحجر ونحوه ايض ويمكن تنزيل الروايتين على من كان في الارض الترابية كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن كما امكن الجمع بذلك امكن ايض بحمل الارض في الروايات السابقة على الفرد الغالب فيها وهو التراب وان كان الاول اظهر وان كان الثاني احوط والله تعالى يعلم **قوله** ولانه تراب اكتسب رطوبة الخ يعني انه باق على حقيقة الترابية وانما اكتسب استمساكا ولم يخرج به عن الحقيقة وهذا ما استدل به العلامة ره في هي لجواز التيمم بالارض وفي ره لجواز التيمم بالحجر كما هنا وفيه تامل لان بقاء حقيقة التراب في الحجر بعد صيرورته حجرا ممنوع لما طرء عليه من صورة نوعية اخرى كما في المعادن ولذا لا يسمى ترابا بل نقول مدار الامر في الشرع على التسمية فلا عبرة ببقاء الحقيقة نعم لو سلم ذلك في الارض على ما اورده في هي متجه اذ الظ ان الترابية منها باقية على حقيقة الترابية واسمها ولم يطرء عليها سوى كيفية زائدة هي الاستمساك فافهم **قوله** من رخام وبرام الرخام بالضم على ما ذكره الجوهري حجر ابيض رخو والبرام بالكسر على ما ذكره ايض جمع برمة وهي القدر ومثله في ق ايض لكن زاد فيه وهي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز واليمن انتهى وكان المراد ههنا اصل هذا القسم من الحجر **قوله** خلافا للشيخ ره حيث اشترط الخ هذا مذهب الشيخ في ية والمفيد في المقنعة وابن ادريس في السرائر والاكثر على جواز التيمم به مع الاختيار ايض كما اختاره المص ومنهم الشيخ في ط وقد الجمل وقد ظهر بما سبق حجة المش واما القول الاول فقال في المدارك لم اقف على حجة يعتد بها له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه والا امتنع كذلك كما هو ظ عبارة ابن الجنيد فالتفصيل لا وجه له انتهى وربما ظهر لهم الاجماع على جواز التيمم به مع الاضطرار وان لم يدخل في الصعيد او يق انه كان الظ عندهم هو التفسير بالمعنى العام وتجويزهم في حالة الاضطرار بناء عليه

ولمانعهم

اما المنع مطلقا فلا قائل به ومع جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لم يخرج الحجر مع انه اقوى استمساكا منه خلافا للمعتبر محتجا بخروجه مع اعترافه بجواز السجود عليه وما يخرج عنها بالاستحالة يمنع من السجود عليه وان كانت دائرة السجود اوسع بالنسبة الى غيره لا بالمعادن كالكحل والزرنيخ وتراب الحديد ونحوه

واما منعهم في صورة الاختيار فلرعاية الاحتياط وربما امكن تنزيل صحيحة رفاعة المتقدمة ايض على مذهبهم بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب مع تيسره كما هو ظاهرها على ما سبق ويحمل المعنى ان الله تعالى يعلم ان الارض اذا كانت جافة لا ينفك غالبا عن التراب لو يسيرا فتيمم به واما اذا صارت مبتلة ولا يوجد فيها التراب فتيمم باجف موضع تجده منها فتجويز التيمم بغير التراب من الارض مع تعذره توسيع من الله عز وجل فاذا ثبت ان الحجر من جملة الارض بالاجماع كما سبق فيجوز التيمم به ايض مع تعذر التراب فيظهر به جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار دون الاختيار وعلى هذا فيمكن ان يجعل هذا الخبر مؤيدا لتفسير الصعيد بالتراب فيكون الاية منزلة على حالة الاختيار ويظهر جواز غيره مع الاضطرار من الخبر ويمكن ان يكون الصعيد عاما لكن يكون الخبر دليلا على ان التيمم بالصعيد مط لا يجري على اطلاقه بل يجب خصوص التراب حالة الاختيار ويجري غيره من افراده حالة الاضطرار فتكون الاية مجملة والتفصيل موكولا الى بيانهم ع **قوله** اما المنع مط فلا قائل به ذكر في المدارك ان كلام ابن الجنيد ربما اشعر بالمنع من التيمم به مط فانه قال لا يجوز من السبخ ولا بما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجر خاصة وما نقلوا من عبارة السيد المرتضى في شرح الرسالة ايض يدل على المنع منه الا ان يكون في تتمة كلامه ما يدل على الجواز مع الاضطرار كما وقع في كلام المفيد ليس عندنا نسخة حتى يظهر حقيقة الحال **قوله** يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى كانه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب وان خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم تخرج الحجر عن الارض لذلك فعدم خروج الخزف بطريق اولى وبالجملة فغرضه بيان ان الخزف اقرب الى التراب من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب فجاز السجود عليه فليدخل الخزف بطريق اولى وجاز السجود عليه كك وفيه تامل لانا لا نسلم ان دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظ دخوله فيها اصالة لان الارض اسم لمجموعهما فان المتبادر من الارض ما يشملهما واما شمولها للخزف فلو سلم ظهوره كما هو الظ عندك كما سنشير اليه فليس بتلك المرتبة من الظهور فضلا عن ان يكون اظهر فلذا اتفقوا على دخول الحجر واختلفوا في الخزف فتدبر **قوله** مع اعترافه بجواز السجود عليه اعترافه بذلك مع انه ذكره في بحث السجود مستفاد من كلامه ههنا فانه بعد ما تردد في التيمم بالخزف ثم حكم بان الاشبه المنع وهو قول ابن الجنيد لانه خرج بالطبخ عن اسم الارض قال ولا يعارض بجواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ وحاصل اعتراض الشارح ان دائرة السجود وان كانت اوسع لكن المحقق صرح بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة عن اسم الارض بل قد اتفقوا على ذلك كما سنذكره الشارح في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف باعتبار خروجه عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه ولا يخفى توجه الاعتراض لكن تمثيل المحقق بالكاغذ دون ما ينبت من الارض مع ظهوره مما يشعر بان غرضه الفرج في كلمته المتقدمة المذكورة والتزام بعض التخصيصات فيها كما في الكاغذ لورود النص بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النورة التي خرجت بالاستحالة عن اسم الارض كما سنورده الشارح في بحث السجود وربما كان الخزف ايض كك ولو قيل ان خروج الكاغذ بالنص الصحيح ولا نص ههنا فمن اين حكم بجواز السجود على الخزف قلنا يمكن ان يكون حكمه به باعتبار اطلاعه على الاجماع عليه ويؤيده ما ذكره صاحب المدارك انه قطع الاصحاب بجواز السجود على الخزف حتى ان العلامة ره في كره استدل على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز السجود عليه وعلى هذا فيندفع اعتراض الش لانه اذا كان الظ عنده خروج الخزف عن اسم الارض فليحكم به واذا ثبت جواز السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعدة ولا حجر فيه بعد شيوعه خصوصا بعد ما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ وان كان لنا فيه كلام سيجيء انشاء الله تعالى لكن حكمه بالخروج محل تامل فان الظ انه بالطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه بمعنى ان الجزء من الارض صادق عليه الارض عند اتصاله بسائر الاجزاء وان لم يصدق عليه حين الانفصال ولا يضر ذلك لعدم صدقها كك قبل الطبخ ايض بل التراب ايض اذا اخذ من الارض وانفصل عنها لا يصدق عليه الارض عند الانفصال فالمعتبر في صدق الارض هو ما ذكرنا وخروجه بالطبخ عن ذلك غير ظ مع اصالة عدمه والله يعلم **قوله** اوسع بالنسبة الى غيره اي غير السجود وهو التيمم او بالنسبة الى غير ما خرج بالاستحالة اي جواز السجود ههنا يستلزم جواز التيمم للمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة وان كان دائرة السجود اوسع في غير ما خرج بالاستحالة كالنباتات فافهم **قوله** لا بالمعادن هذا هو المش بين الاصحاب بل قال في هي انه مذهب علمائنا اجمع لكن نقل في المعتبر عن ابي حنيفة وابن ابي عقيل منا انه يجوز بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ واستحسنه ولا ثم استوجه مراعاة اطلاق اسم الارض حجة المش ورود الامر في الاية والروايات بالتيمم بالتراب والارض والمعادن لا يطلق عليها اسم شيء منهما في عدم صدق الارض على بعضها مما هو من اجزائها المخلوقة منها طبعا ولا يفتقر في صدق اسمه عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والفيروزج والعقيق ونحوها تامل بل الظ صدق الارض عليها كالحجر نعم بعضها مما ليس من اجزائها بل يخرج منها ويتولد فيها كالملح والنفط ونحوهما لا يصدق عليه الارض وكذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر في صيرورته معدنا الى علاج كالذهب والفضة والحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع بالقسمين الاخيرين وتجويز التيمم بالقسم الاول وتنزيل كلام ابن ابي عقيل عليه كما يظهر من مثاله لا يخ عن وجه قال المص في ذكرى ولا يجوز بالمعادن لخروجها عن اسم الصعيد خلافا لابن ابي عقيل بناء على انه ارض وظاهره الاعتراف بصدق الارض عليه وان بناء المنع على اعتبار الصعيد بمعنى التراب وليس كك فان كثيرا من اللغويين ممن فسر الصعيد بوجه الارض ومنهم المص ره نفسه في ذكرى نقل في المدارك عن ابن ابي عقيل انه قال يجوز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه يخرج من الارض قال وهو ضعيف لان الجواز تعلق بما يسمى ارضا لا بما يخرج من الارض انتهى ولعل المراد بالخروج من الارض خروج الجزء من الكل اي جزء من الارض ينفصل عنها الا انما ظاهره حتى يرد ما اورده وكانه قد خرج هذا عن رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر فان ظاهرها جواز التيمم بكل ما يخرج من الارض وينبغي حمله على ما ذكرنا لا يق هذه الرواية لا تنافي ما ذكرتم من التفصيل لان الجص والنورة وان كانا من اجزاء الارض لكن افتقرا في صدق اسمها عليهما الى علاج فينبغي على ما ذكر من التفصيل عدم جواز التيمم لانا نقول

هما

ولا النورة والجص بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق فاما قبله فلا ويكره التيمم بالسبخة بالتحريك فتحا وكسرا والسكون وهي الارض المالحة النشاشة على اشهر القولين
ما لم يعلوها ملح يمنع اصابة بعض الكف للارض فلا بد من ازالته والرمل لشبههما بالارض المعدن ووجه الجواز بقاء اسم الارض ويستحب من العوالي وهي ما ارتفع من الارض
للنص ولبعدها من النجاسة لان المهابط يقصد للحدوث منه سمي الغائط لان اصله المنخفض سمي الحال باسمه لو توعر فيه كثيرا والواجب في التيمم النية وهي القصد له
فعله وسيأتي يعتبر فيها مقارنتها لاول افعاله وهو الضرب على الارض بيديه معا وهو وضعهما بمسمى الاعتماد فلا يكفي مسمى الوضع على الظاهر خلافا للمصنف في
الذكرى فانه جعل الظاهر الاكتفاء بالوضع ومنشأ الاختلاف تعبير النصوص بكل منهما وكذا عبارات الاصحاب فمن جوزهما

هما لا يفتقران الى علاج زائد يصيران به نوعا لا يصدق عليه الارض بل قد صارا نوعا حين ما كانا جزءا من الارض وصدق عليهما الارض
وانما افتقرا الى مجرد طبخ لظهور آثارهما ومجرد الطبخ لا يخرج الشيء عن الاسم الذي كان عليه حقيقة وان صدق عليه اسم اخر ايضا كما يقولون
في الطين اذا طبخ خزفا او آجرا بخلاف نحو الذهب والفضة فانهما ايضا يفتقران الى علاج زائد يصيران به حقيقة اخرى ونوعا اخر قد تقرر
قوله ولا النورة والجص كان ذكرهما بالخصوص بعد المنع من مطلق المعادن مع انهما يعدان منها عندهم بناء على عدم ظهور دخولهما
في المعادن عرفا او لوقوع الاختلاف في خصوصهما كما ستشير اليه فانهم قوله بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق اذ قيل بخروجهما بالاحراق
عن اسم الارض فالامر كما ذكره لكن خروجهما عنه به غير ظاهر واحتمال الخروج لا يضر هنا بعد صدق اسم الارض عليهما اولا اذ الاصل عدم
الخروج فما نقل عن السيد المرتضى وسلار من جواز التيمم بهما الا بعد الاحراق من جواز التيمم بهما الا عن جواز وجه ويؤيده رواية السكوني المتقدمة انفا وصحيحة حسن بن محبوب
قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان ظاهره
جواز السجود عليه هو ايضا انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القاعدة المشهورة وقال في المعتبر قال علم الهدى يجوز التيمم
بالجص والنورة وقال الشيخان يجوز بارض الجص والنورة وهو حسن ومنع الشافعي ذلك لنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد وجه الارض وما
ذكره علم الهدى في المصباح هو رواية السكوني ونقلها ثم قال هذا السكوني ضعيف لكن روايته حسنة لانه ارض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم
الارض كما لا تخرج الارض الصفراء والحمراء انتهى والظاهر انه حمل الجص والنورة في كلام السيد كما في الرواية على ارضهما موافقا لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم
قال ما قال ولا يخفى بعده بل الظاهر من الجص والنورة في كلام السيد والرواية هو نفسهما وحمل كلام المعتبر على تحسين الحكم في نفسهما ايضا والحكم بعدم
خروجهما عن اسم الارض كما يلوح من المدارك ينافي ما نقلنا عنه في الخزف من الحكم بخروجه بالطبخ عن اسم الارض الا ان يقال ان الطبخ في الخزف يوجب
الخروج عنه دونهما بناء على صدق التراب او الحجر عليهما بعد الطبخ ايضا وهو يكفي لصدق الارض بخلاف الخزف لعدم صدق شيء منهما عليه وعدم صدق ظهوده
الارض على غيرهما على عكس ما اختاره الشهيد حكم بشمول الارض للخزف دونهما نظرا الى ان فيهما من الاستحالة بخلاف الخزف فالاظهر عنده صدق
الارض عليهما او على الخزف جميعا لكن عليك واما الجص فقد اشتبه امره قال وقالوا لا يجوز التيمم الا بما يقع عليه اسم الارض اطلاقا سواء كان عليه تراب
او كان حجرا او جصا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط التراب بالذريرة او الكحل او النورة وغير ذلك لم يجز التيمم به لانه ليس بتراب ولا ارض مطلق الا
ان يكون قد دامت مستهلكا وقال في موضع اخر والجص والنورة يجوز التيمم به وانت خبير بان ظاهر الجص في كلامه اولا هو نفس الجص وح يكون منه تجويز
التيمم به والفرق بينه وبين النورة ولا يبعد ذلك لان الاستحالة في النورة اظهر منها في الجص ويمكن حمله على الارض الجصية كما في كلامه الاخير
وح لا يظهر فرق بينهما او في منع من النورة ولم يتعرض للجص وفي التهذيب تعرض لنفس الجص والنورة بل منع من التيمم بالمعادن كلها وجوز التيمم
بالاحجار وبالارض الجصية وبارض النورة اذ لم يقدر على التراب قوله اما قبله فلا اصالة صدق اسم الارض عليهما قطعا وان كان قد يقولان
الى المعدن لعدم تناول المعدن لهما قبله كذا في شرح الارشاد ونقل فيه عن ابن ادريس انه منع منهما ح ايضا لكونهما معدنا وضعفه بكلامه
في السرائر هكذا اما ما يكون به التيمم فالتراب الطاهر والارض الطاهرة وكل ما جرى مجراهما مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق ولا يتغير تغيرا يسلبه هذا
الاسم ولا يجوز التيمم بجميع المعادن ويعداد ذلك يطول وقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى وهو لا يدل على ما نقل هنا
واعتبر الشيخ في النهاية في جواز التيمم بهما او بالحجر فقد التراب واعترض عليه صاحب المدارك ههنا ايضا بمثل ما نقلنا عنه في الحجر ولعل الوجه ههنا ايضا
ما ذكرنا هناك من احد الوجهين فتذكر قوله على اشهر القولين ونقل عن ابن الجنيد المنع من التيمم بالسبخ لشبهه بالملح ولا يخفى ضعفه قال في الذكرى
ورد بتيمم النبي صلى الله عليه وآله من ارض المدينة والسبخ غالب عليها قوله لشبههما بارض المعدن اثبات الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه كما ترى فالتعويل
هنا على ما ادعاه في المعتبر فانه ذكر ان جواز التيمم بهما على كراهية فيهما مذهب فقهائنا اجمع عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ ولعل ذلك كون الوجه منهما
التفصي من احتمال الخروج عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد في السبخ ومن خلاف بعض العامة في الرمل وهو ايضا لا يخ عن ضعف سيما
الثاني في الثاني فتدبر قوله وهي ما ارتفع من الارض للنص كانه اشار به الى رواية النوفلي عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
امير المؤمنين عليه السلام لا وضوء من موطأ قال النوفلي يعني ما تطأ عليه برجلك ورواية غياث بن ابراهيم ايضا عن ابي عبد الله قال نهى امير المؤمنين
ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق قوله وهو الضرب على الارض وذلك للاجماع على ما نقله في شرح القواعد على وجوب الضرب او الوضع
ودلالة الاخبار المتظافرة عليه وهو اول افعاله المفروضة فيجب مقارنة النية له لكن كلام العلامة في النهاية هنا مضطرب فانه حكم بان اول افعاله المفروضة
الضرب باليدين على الارض ومع ذلك حكم بعدم تضيق النية عنده بل يجوز تأخيرها الى اول المسح قال ولا يجوز تأخيرها عن اول فعل واجب بشرط
بقائها حقيقة بل حكما فلو قارنت النية اول الفعل ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقوى الصحة ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا وتارة حكم بان
الواجب في التيمم نقل التراب فلو تعرض لهب الريح فسفت عليه التراب فامر اليد عليه لم يجز ثم قال ليس النقل جزءا من التيمم بعد اخذ التراب قبل المسح
يبطل ما فعله كالواحد منه بعد اخذ الماء في كفه وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادتها ولا يخفى ضعف ما ذكره لان مع الحكم بوجوب الضرب
او النقل ودلالة الاخبار المتظافرة على الاول بل الاجماع ايضا على ما نقلنا من ابن علم خروجه من افعال التيمم مع ان كل الحال ايضا ان يكون اصابة الطهور
باطن الكف ايضا مقصودا لنفسه كظهرها او لعل الفرق بينه وبين اخذ الماء للطهارة المائية لعدم ما يدل على وجوبه ولانهما يعلمان حليتهما نعم
لو توقف الغسل عليه فانما يجب من باب المقدمة على القول بوجوبها ولهذا لو غمس الاعضاء في الماء اجزأ كما صرح به في الذكرى وشرح الارشاد بخلاف الضرب

ومن ثمه

جعلنا الاعلى ان المؤدي واحد ومن عين الضرب حمل المطلق على المقيد وانما تعتبر اليدان معا مع الاختيار فلو تعذرت احديهما وهو الوضع لقطع او مرض او
ربط اقتصر على الميسور ومسح الجبهة به وسقط مسح اليد ويحتمل قويا مسحها بالارض كما يمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين وليس كذلك لو كانتا نجستين

ومن ثمه لو تعرض لمهب الريح او وضع جبهته على الارض ناويا عدم الاجزاء فاما على ما نقله في شرح الارشاد وانما الفرق بما في الذكرى من انه لو احدث بعد اخذ
الماء لم يضر بخلاف الضرب فيه انه قد صرح العلامة كما نقلنا عنه بان الحدث بعد الضرب يضر غير مضر هذا ولو تمسك في كون اول افعال التيمم هو المسح
بظاهر الاية الكريمة اذ بعد الامر بقصد الصعيد اوجب المسح فهو اول افعاله بعد القصد فنقول بمعونة الاخبار يجب حمل قصد الصعيد اشارة الى الضرب
به او الوضع عليه لا مجرد القصد فيه ثم على تقدير صحة ما ذكره ينبغي ان يوجب مقارنتها للمسح لا تجويز الامرين الا ان يكتفي باستدامتها حين اول الافعال
ايضا فلا يضر حينئذ تقدمها ثم حكم بوجوب الاعادة كما نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا اولا من ان الاقوى الصحة الا ان يحمل الاول على العزوب بالكلية و
الثاني على عزوبها مع استدامتها حكما كما يرشد اليه قوله ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا هذا والاحتياط في تقديم النية على الضرب واستحضارها
عند اول المسح ايضا والله تعالى يعلم قوله جعله اي التعبير بكل منهما الاعلى ان المؤدي واحد قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد واختلاف الاخبار
وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف ولورود
عليه الشيخ في شرح الارشاد بان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا وانما يدل على الوحدة وجوب تقرير التضمين مهما امكن وحمل العام على
الخاص ولا شك ان حمل الضرب على الوضع ليس بتام لما بيناه من المغايرة وانما يصح بضرب من التجوز بل حمل الوضع على الضرب يصح لاستلزام الضرب
الوضع وزيادة وبالجملة فالدليل النقلي لا يساعد على الاكتفاء بالوضع على اشتراط الضرب انتهى والظاهر ان المحقق يعتقد ان الضرب ايضا معناه مطلق
الوضع لكن اشتهر في العرف فيما فيه دفع واعتماد او فرده المتعارف ذلك فاستفاد من اختلاف الاخبار وكلام الاصحاب ان المراد منه ههنا هو اصل معناه
لا ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد في معناه لغة انه مطلق الوضع وما اشتهر فيه او تعارف من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف
المذكور كونه بمعنى الوضع المطلق والشارح جزم بان معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده وكلامه لا يخ عن تشويش وكان حاصله ان مجرد الاختلاف
لا يدل على كونهما واحدا لكن اذا وجب الجمع بين النصين وحمل العام على الخاص يظهر كون المراد بهما واحدا وهو الخاص وهو خلاف ما قصده وان اراد انه
يمكن حمل الضرب على الوضع من دون تجوز بخلاف حمل العام على الخاص لانه بضرب من التجوز فالاولى منه يظهر كون المراد بهما واحدا هو المعنى
العام كما قصده ففيه انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز لما بينهما من المغايرة بالعموم والخصوص بل ربما امكن ادعاء ان العكس اي اطلاق العام
وارادة الخاص مما كان على سبيل الحقيقة وذلك اذا استعمل فيه لا بخصوصه بل باعتبار انه فرد للعام وفهم الخصوصية من الخارج كما صرح به بخلاف
العكس اذ في استعمال الخاص في العام لا بد من التجوز هذا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخ عن وجه مغايرة معنيهما لغة غلط فلا يبعد ان يستفاد من
الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد ويؤيد ذلك ملاحظة مرادف الضرب في اللغة الفارسية فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير
قرينة تجوز ثم بعد تسليم ظهور المغايرة بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءة وظاهر الاية الكريمة حيث لم يوجب فيها
الا تيمم الصعيد بقصده وهو يحصل بمطلق الوضع وهذا هو مراد المصنف في الذكرى حيث علل ما اختاره من عدم الاشتراط الاعتماد بان الغرض قصد
الصعيد فانه عين المتنازع فيه وتبعه في ذلك صاحب المدارك ايضا وحكم بظهور ما ذكره المصنف لذلك ايضا يمكن حمل الضرب فيما اشتمل عليه على الكتاب
على ان الاخبار المشتملة على اثباته بالضرب لا يحتاج الى تأويل اصلا لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص فرد من افراد الوضع فالاتيان
به يمكن ان يكون باعتبار انه اتيان باحد افراد الكلي الذي هو الواجب لا باعتبار وجوبه بخصوصه وانما يحتاج الى التأويل ما حكم فيه بالضرب
واكثر ما ورد من ذلك وقع بلفظ المضارع وما كان بلفظ الامر لو كان قليل فالحمل على الاستحباب ليس ببعيد على ان حمل الامر ايضا على الاستحباب
في مقام الجمع كانه ليس بابعد من حمل المطلق على المقيد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقة الاصل وظاهر الاية ويمكن ايضا حمل الامر بالضرب
او الخبر عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشائع المتعارف هذا وان كان ايضا على ضرب من التجوز لكن الغرض انه ايضا وجه للجمع
ترجيح حمل المطلق على المقيد عليه بل الترجيح معه لما اشرنا اليه وبالجملة فما اختاره المصنف لا يخ عن قوة لكن امر الاحتياط واضح فتأمل قوله
وسقط مسح اليد اي مسح ظهر اليد السليمة واما اليد الاخرى في صورة عدم القطع فان امكن مسح ظهره وجب قوله مسحها بالارض اي
مسح ظهرها بها بعد الضرب باطنها بالارض ومسح الجبهة بها قوله كما يمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين استدل عليه في شرح الارشاد
بعدم سقوط الميسور بالمعسور كما اشار اليه هنا في قوله كلامه لا يتم لو كان الميسور مما امر به كما في ظهور اليد السليمة فعدم سقوطه لا يخ عن وجه لعدم
دليل على اشتراط البعض بالبعض والاصل عدمه واما اذا كان شيئا اخر لو من جنس ما امر به فالحكم بوجوبه مشكل لعدم الدليل عليه لان الفرض
ههنا كان ان المأمور به مسح اليد باليد وكذا الجبهة فالحكم بوجوب مسحها بالارض مع تعذر المسح باليد لا بدله من دليل وليس لانا نقول الامر في
شطر من الاخبار وان كان على ما ذكرت من مسح اليد باليد وكذا الجبهة لكن في طرف منها وقع الامر بمسح اليدين والجبهة مطلقا والاية الكريمة ايضا مطلقة
في مسح اليدين والجبهة بالصعيد فسقوط بعضها لا يدل على سقوط الباقي والاخبار المقيدة لها محمولة على ما هو الغالب
من صحة الاعضاء فلا يجب حمل المطلق على المقيد ويؤيد هذا حكم الاصحاب بوجوب الاستنابة عند الضرورة وفي المدارك اتفاقهم عليه فيضرب المعين
بيدي العليل ان امكن والا فبيد نفسه اذ اشمل المسح الوارد في الاية والروايات مسح النائب فشموله لمسحه بنفسه بالارض اولى الا ان لا يكون مستندهم
في الاستنابة شمول الاية والروايات بل يكون لهم مستند اخر وان لم ينقل لنا ثم لا يخفى انه يقدح من هذا الاحتمال الاخر في الفرعين ان هو الاستنابة
ومسح النائب يده او جبهته بباطن كفه ومباشرته بنفسه وان كان اولى من جهة انه مباشرة بنفسه لكن بالاستنابة ايضا وجه اولوية هو وقوع المسح
بباطن الكف كما في صورة الاختيار وقد احتمل صاحب المدارك هنا في صورة تعذر المسح بباطن الكف الحكم اولا باجزاء المسح بالظاهر ثم احتمل

وجوب

بل يمسح بهما كذلك مع تعذر التطهير الا ان تكون متعدية او حائلة

وجوب التولية هناك فليتامل ههنا ايضا فتامل ونقل في لف عن الشيخ في ط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم قال وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال ويلوح الشيخ بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق فعل البعض لم يزل المنع والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقط عنه الطهارة المائية اذا انقطع عنه احد العضوين وليس كذا اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يمكن منه والظ ان مراد الشيخ ما ضمناه انتهى واورد عليه في شرح الارشاد ان ما حكاه عنه من الدليل يأبى التاويل وهو كذلك لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله ونسبه اليه كما هو دابه في لف ولا يضر اباءه من التاويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم و يستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله سبحانه بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه لا يأبى عما ذكره من التاويل بل ظ تعليله ذلك وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي اي ما بقي من الذراعين اي راسهما او مجموع ما بقي وههنا اما قياس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة علي بن جعفر ان مقطوع اليدين من المرفق يغسل ما بقي من عضده وفي حسنة رفاعة ان الاقطع اليد او الرجل يغسل ذلك المكان الذي قطع منه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مط بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب كما سيجيء وعند قطع محل الفرض بقي الاستحباب بحاله ولا يخفى انه على الوجهين لا بد من حمل كلامه على ما ذكره العلامة من التاويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم راسا الحكم باستحباب مسح الذراع بعيد جدا الا ان يحمل هنا على تقدير حمل كلامه على ظاهره على استحباب مسح ما بقي من الاعضاء اي الجبهة فت قوله بل يمسح بهما كذلك ومع النجاسة وكذلك يضرب بهما كذلك كما يرشد اليه قوله بعد ذلك فان تعذر ضرب بالظهر وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك والظهور ان المسح بما هو المضروب به وبعد احتمال حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل المسح فافهم قوله مع تعذر التطهير اما اذا لم يتعذر فوجب تطهيرها لما ذكره المص في كرى من انه يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقات النجاسة فلا يكون طيبا ولمساواته اعضاء الطهارة المائية والظ ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين بقرينة دليله منهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس محض مع ان الكلام في الاصل بحاله اذ ذكر الشيخ في ط انه اذا كان على بدنه نجاسة وازال الماء اغتسل فان خالف واغتسل او لا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل وان زالت بالغسل فقد اجزء عن غسلها وهو صريح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل فتدبر ويرد على الاول بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظ الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته ثم لو سلم فلا يجري الا مع تعدي النجاسة وهو ظ وفي شرح الارشاد علل الحكم في النجاسة المتعدية بانه ينجس التراب فلا يفيد غيره طهارة وفيه تامل اذ لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسيهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتامل فيه مجال لضعف الوجوه المذكورة واصالة عدم الاشتراط والاجماع غير ظ وان لم يظهر الخلاف خصوصا ان المصرح بذلك قليل من الاصحاب كما ذكره صاحب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثم ان الوجوه المذكورة تجري في صورة تعذر التطهير ايضا لكن الشهيد قطع بالجواز فيها على الشرط الذي ذكره وفي كرى جعل الجواز فيها مع الشرط المذكور اقرب لدفع الحرج وعموم شرعيته لان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء ولا يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل بوجوب الازالة مع التعذر واما لو قيل ان حكمه حكم فاقد الطهورين لفقد التمكن من الماء فرضا وكذا من التراب للمنع عن استعماله شرعا بناء على الوجوه المذكورة فلا حرج حتى يدفع بتجويز التيمم وعموم الشرعية ان في صورة عدم التعذر ايضا فلا بد لتخصيصه فيها من دليل يخصصها ولا يتجه التخصيص في احد الصورتين دون الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره ثالثا يصلح حجة للعدول عن مقتضى الدليل لو افاد الاجماع هنا على تقدير تمامية الادلة المذكورة واما على ما ذكرنا من ضعفها فحكمهم في صورة التعذر يحتمل ان يكون لانتفاء احتمال الاجماع وعدم الاعتداد بجريان الادلة مع ضعفها فافهم هذا في اعضاء التيمم واما سائر الاعضاء فهل يشترط طهارتها ايضا في صحة التيمم فيه قولان احدهما نعم نقله المحقق في المعتبر عن بعض واستوجه الثاني لا و نسبه الى الخلاف احتج في المعتبر الاخوان بان التيمم لا يصح قبل التضيق فلو تيمم قبل الازالة فات شرطه واعترض عليه في كرى بما حاصله انه يكفي في رعاية تضيق الوقت تاخير التيمم الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلوة ومقدماتها ولا يجب تقديم مقدماتها عليه وازالة النجاسة من مقدمات الصلوة فكما لا يجب تحصيل القبلة والستر قبل التيمم فكذا ولا يخفى ان كفاية ما ذكره في رعاية التضيق على القول به محل تامل لكن ظ كلامه كما ذكره في شرح الارشاد انه لا خلاف في عدم وجوب تحصيل القبلة والستر قبل التيمم فان تم ذلك لم يكن بد من جواز تقديم التيمم على ازالة النجاسة لعدم الفرق بين مقدمات الصلوة ثم لا يخفى انه على مقتضى هذا التعليل انما يلزم تقديم الازالة فيما يجب فيه رعاية تضيق الوقت كالتيمم للفرائض الموقتة فلو تيمم للقضاء او للنافلة غير موقتة على القول بجوازه لها فلا يشترط فيه تقديم الازالة الا ان يقال انه ايض يعتبر عدم الفصل بين التيمم وفعل غايته من القضاء والنافلة لكن لم اجد تصريحا من الاصحاب بذلك ثم انه ذكر في كرى في الجمع بين كلامي الشيخ ان الذي في ير وجوب تقديم الاستنجاء على التيمم وفي ف انه يجوز تقديم التيمم ولعله اراد به اجزاءه لو قدمه ولهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقعا تحقق الامتثال وعلى هذا فلا منافاة بين كلاميه بجواز وجوب تقديم الازالة بدون اشتراطه في صحة التيمم فاللازم منه على تقدير المخالفة الاثم لا عدم الاجزاء فاذا حمل كلامه في ف على الاجزاء فلا منافاة بينهما ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما الاول فظ واما الثاني فلان الحكم

وبالجملة

منافي

فيجب التخفيف وازالة الحائل مع الامكان فان تعذر ضرب بالظهر ان خلا منها والا ضرب بالجبهة في الاول وباليد النجسة في الثاني كما لو كان عليها جبيرة والضرب مرة للوضوء اي للتيمم الذي هو بدل منه

بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب رعاية التضيق ومن قال به يقول بعدم صحة التيمم مع السعة فعدم الجواز ههنا يستلزم عدم الاجزاء ومنه يظهر ان مراده ره في ف ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء وجعله ما نقله عنه شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء كما ترى بل ظاهره انه احتجاج على جواز تقديم كل منهما لا على مجرد الاجزاء وان كان على القول بالتضيق كما هو مذهبه فيه ما ينبغي قوله فيجب التخفيف لئلا ينجس التراب فلا يكون طيبا وفيه ما اشرنا اليه من المناقشة قوله فان تعذر ضرب بالظهر ومسح به ايضا وكانه اكتفى بالضرب لانه اول الافعال والظهور ان المسح بما هو المضروب به حقيقة واحتمال كون الضرب بالظهر والمسح بالبطن بناء على ان المانع في الضرب هو تنجس التراب وهو منتف في المسح فان المسح يكفي بالمضروب في الجملة وانه لا باس بتنجس باقي الاعضاء عند الاضطرار بعيد جدا ثم على الوجهين ففيه تامل لان المراد من ضرب اليدين الوارد في الاخبار ان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه الاصحاب بناء على تبادره منه فجعل الظهر بدلا اضطراريا لا بد له من دليل وليس وان كان هو الضرب باليد في الجملة فينبغي الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار ايضا اللهم الا ان يكون منعهم مع الاختيار لدليل من خارج كالاجماع فتدبر وفي المدارك حكم بانه لو تعذرت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب ولا يخ من وجه ويحتمل ايض وجوب التولية والله تعالى يعلم قوله والا اي وان لم يخل الظهر ايضا منها ضرب بالجبهة في الاول اي النجاسة المتعدية وسقط الضرب باليد ومسحها اساسا والاولى تبديل الضرب هنا بالمسح كما ذكره في مقطوع اليدين اذ فريضة الجبهة هو المسح لا الضرب فافهم قوله وباليد النجسة في الثاني اي النجاسة الحائلة فيضرب بسطها اذ لا تضر النجاسة الحائلة كما لو كان عليها جبيرة وفي شرح الارشاد نقل عن كرى مساواة حكم الحائلة و المتعدية فيجب فيهما الضرب بالظهر ان خلا منها والا فبالجبهة وذكر كما اشار اليه هنا بجواز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها في المنع اذا تعذرت ويشكل ذلك بان جواز المسح على الجبيرة في التيمم مما لا شاهد له من الاخبار فينبغي الاقتصار على المتيقن ولا يقين في النجاسة الحائلة بها بانها في حكم الجبيرة ويمكن ان يقال ان الضرب باليد الواقع في الاخبار يصدق مع الحائل ايض لكن في صورة امكان الازالة حكم بوجوبها بالاجماع واما اذا لم يمكن فيحكم بصحة التيمم بمقتضى الاخبار السالم عن المعارض واعلم ان كلامه في كرى لا يدل على الاكتفاء بمسح الجبهة في صورة تعذر المسح بباطن اليد وظاهرها لا في الحائلة ولا في المتعدية بل انما حكم بانه لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم ويفهم منه عدم جواز التيمم مع احدهما واما الاكتفاء بمسح الجبهة فلا بل انما حكم بجواز الاستنابة في الافعال مع الضرورة فالظ ان مذهبه ههنا وجوب الاستنابة فتامل قوله مرة للوضوء الفرق بين الوضوء والغسل بوجوب ضربة في الاول وضربتين في الثاني هو المشهور بين الاصحاب وقال السيد المرتضى في شرح الرسالة الواجب ضربة واحدة في الجميع وهو مذهب ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في الرسالة الغرية ونقل في كرى ذلك عن المقنعة كلامه في كتاب الاركان الضربتين فيهما ونقله ايض المحقق في المعتبر والعلامة في هي ولف عن علي بن بابويه لكن كلامه في الرسالة على ما نقله في كرى هكذا فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع قال وقد روي ان يمسح جبينيه وحاجبيه في كرى ويمسح على ظهر كفيه ولم يفرق بين الوضوء والغسل وهو لا يوافق اعتبار الضربتين على الوجه المشهور بل فيه تفريق الضربة الثانية الى ضربتين وفي المعتبر بعد ما نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع نقل القول بالضربات الثلث عن قوم مناجح القول بالمرة في الجميع مضافا الى الاصل روايات منها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ومنها رواية زرارة في الفقيه وسنده اليه صحيح قال قال ابو جعفر ع قال رسول الله ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ومنها صحيحة داود بن النعمان على ما في المدارك قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال رسول الله ص وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها ومسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي بعض النسخ يديه وفيه تامل يمكن ان يناقش في صحة الرواية بان علي بن الحكم فيها مشترك بين الكوفي الثقة والانباري غير الموثق ورواية احمد بن محمد بن عيسى عنه وان كان يرجح الاول بناء على انهم عدوه من الرواة عنه لكن روايته عن داود بن النعمان يرجح كونه الانباري فان الانباري ابن اخت داود بن النعمان وعدهم احمد بن محمد بن عيسى من رواة عن الكوفي لا يدفع احتمال روايته عن الانباري ايض وكذا عدم ذكرهم رواية الانباري عن داود بن النعمان لا يدل على عدم روايته عنه مع انه ابن اخته والظ روايته عنه فانهم لم يحصروا من روى الانباري عنهم في غيره بل قالوا انه تلميذ ابن ابي عمير ولقي من اصحاب ابي عبد الله ع الكثير وهو مثل ابن فضال وابن بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمان ايض من جملتهم وبالجملة فالحكم بالصحة لا يخ عن شيء ومنه يظهر امكان المناقشة في كل ما حكموا بصحته باعتبار رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لجريان الاحتمال وان لم يكن المروي عنه داود بن النعمان فت ومنها صحيحة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا وهي وان كانت صحيحة على المش لكن فيها محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور ورواه في في بسند اخر ايض حسن بابراهيم بن هاشم لكن بانضمام السندين لا مجال للمناقشة فيها ومنها موثقة زرارة بابن بكير قال سألت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وفي لف وصفها بالصحة وكانه بناء على ان ابن بكير وان كان فطحيا ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها حسنة ابن بكير بابراهيم مع اعتضاده بسند اخر فيه سهل

من الاحتجاج

عن المقنعة

ثم تمسح بيمينك يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع

عن زرارة

عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة عمرو
ابن ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة
الكاهلي وفي هي في الصحيح عن الكاهلي ولعل المراد صحته اليه الا ان الكاهلي لم يوثقوه وان مدحوه قال سألته عن التيمم فضرب بيديه على البساط
فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى كذا في ئب وفي يب بيده ومنها موثقة سماعة قال سألته كيف التيمم فوضع يده على
الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك
ويديك وجه الاستدلال في الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها
فيعلم منه عدم وجوب الضربة الثانية اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها مع اتيان الامام بها بعيد جدا
وربما يظن صراحة قوله مرة واحدة في موثقة زرارة والخبرين بعدها في اكتفائه بضربة واحدة وفيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه
بالمسح فقط وكذا قوله في رواية الفقيه ثم لم يعد ذلك لعدم ظهوره في عدم اعادة الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا او يجوز
ان يقرء يعد بسكون العين وضم الدال اي لم يتجاوز عما ذكر من الكفين والجبينين والكفين فالتعويل في الاستدلال في الجميع على ما ذكرنا حجة القول
بالضربتين في الجميع روايات منها صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا ع التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وفي لف وهي وكرى عدها في الحسن
وكانه لا وجه له بعد توثيق العلامة نفسه لاسمعيل في الخلاصة وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ وان كان باعتبار احمد بن محمد الذي روى عنه
المفيد فانه اما ابن الوليد كما هو الظ او ابن يحيى العطار على احتمال ح ضعيف لم يذكر الاول في كتب الرجال لبيان حاله وذكر الثاني مهملا ففيه انهما
من مشايخ الاجازة ولا يضر عدم توثيقهم كما سنذكره في ابن ابان ولذا اطبقوا على الحكم بصحة الروايات التي فيها احد هذين ومن ذلك انه حكم
في هي وكذا في كرى بصحة روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اللتين استشهد بهما للتفصيل اذ في سندهما احمد هذا فتدبر وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سألته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وربما يناقش في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان ولم يوثقه المعتمدون من مصنفي
كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضر فانه كان من شيوخ الاجازة وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنده ككتاب الحسين
شيوخ سعيد هيهنا وكان الغرض من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض الاجازة على ان الشيخ في الاستبصار رواها عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح وهذا ايض يؤيد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن متنها لا يخ عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح فيها بالضرب
مرتين فيجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما نوعا في حكم واحد ولو سلم فظاهره الضرب مرتين لكل من الوجه واليدين و
لم يقولوا به فلا بد من حمل المرتين ثانيا على التأكيد او على التكرار باعتبار تعدد المولود او حمل احدهما على تعدد الضرب والاخرى على تعدد المسح ولا
يخفى بعد الجميع ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك والمحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا وفيه ان ابن مسكان وان كان
الظ انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند ابن سنان ايض على ما في يب والظ بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن مسكان انه محمد
لا عبد الله وهو ضعيف للثلاثة وان وثقه الشيخ المفيد في ارشاده وكان نظره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به بعد وجوده
في يب مع ان الظ ما هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة محمد بن سنان هنا ولا يخفى ان متنها ايض لا يخ من قصور فان ظاهرها
تقديم الضربتين على مسح الوجه والذراعين بلا التلفيق كما هو مذهبهم هنا مع اشتماله على مسح الذراعين وهو خلاف المش كما سنذكره حجة القول
المش الجمع بين الروايات بما ذكره بحمل الروايات الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهد لهذا الجمع
بصحيحة زرارة وان كان فيها في ب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث وصحيحة محمد بن مسلم وفيها ايض في ب الحسين المذكور وفي الاستبصار رواها ايض عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه قال سألنا ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها
مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه
الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وقوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل
اي باقي على الحدث الذي فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون على تعليلية كما في قوله تعالى لتكبروا الله على ما هداكم اي
لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اي مع جلالته وقوله ع وفي الوضوء الوجه واليدين اي تمسح او مسح
في الوضوء الوجه واليدين وقوله والقي ما كان عليه مسح بالنسبة الى الرأس والقدمين فيمكن ان يقرء القي على المعلوم ويكون فاعله هو الله تع
او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا على قال ح فيمكن ان يكون الرأس والقدمين بدلا عن ما كان فلا حاجة الى التقدير اعني واما قرائته
مسح بالاضافة اي لقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين وهو الرأس والقدمان فلا يعجبني وان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قرائة الاضافة
حمل ما كان عليه على باقي ما كان عليه فيكون مسح الرأس والقدمين بدلا منه او منصوبا بتقدير اعني فتد ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى
مبني على ان يجعل قوله ع هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما والغسل من الجنابة برفع الغسل كلاما اخر مستقلا اي وفي بدل الغسل من الجنابة
تضرب بيديك الخ ولا يخفى بعده والظ ان الغسل مجرور معطوف على الوضوء ومن تتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء

والغسل

والغسل اي نوع واحد على نحو واحد فيهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب فيهما واحد اي على نهج واحد
لا انه واحد بالعدد وعلى الوجهين قوله ع تضرب بيديك الخ بيان كيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل وعلى هذا الخبر حجة للقول بالمرتين
فيهما لا للمفصلين ثم على الوجوه لا يخفى ما فيه من القصور كما اشرنا اليه في رواية ليث المرادي فان ظاهره ايضا ضربهما مرتين اولا ثم نفضهما نفضة للوجه و
نفضة لليدين او ضربهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم نفضهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشيء منهما وعلى ما اعتبرناه من الفرق
اما اولا فيهما او في خصوص الغسل كان ينبغي بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففي الاستشهاد بها ايضا اشكال اما اولا فلانها لا توافق ما هو المش من اعتبار الفرق
من ضربهما معا في كل ضربة بل انما يوافق ما نقلنا من علي بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى ضربتين الا ان يق بالتخيير في الضربة الثانية بين ضربهما
معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ في الاستبصار واما ثانيا فلاشتمالها على ما لا يقولون به من المسح من المرفق ظاهرا او باطنا وما ذكره
الشيخ في تاويله بعيد جدا كما سنشير اليه واما ثالثا فلعدم انتظام اجزاء الكلام على ما حملوه من الفرق بين بدل الوضوء والغسل على ما ذكروه من
وحدة الضربة في الاول وتعددها في الثاني اذ على هذا كان ينبغي ان يذكر بعد قوله وفي الوضوء ما يدل على وحدة الضرب فيه ليظهر الفرق ولم يذكر
ذلك مع ان ما ذكره من الوجه واليدين الى المرفقين مشترك بين الوضوء والغسل وكذا القاء الرأس والقدمين فالظ في حل الحديث ان يق ان الضربتين
والواو في على الوجه المذكور في مطلق التيمم وقوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل بفتح الغين وفي الوضوء كانه سهو من احد الرواة يعني ان هذا التيمم
على ما يجب غسله في الوضوء وعلى تقدير صحته لو لم يكن ان يكون المعنى وفي الوضوء اي على ما كان فيه الغسل في الوضوء لا مط اذ الغسل
شامل لجميع البدن وقوله الوجه واليدين على الوجهين بدل لما كان او منصوب بتقدير اعني او جه وقوله والقي ما كان عليه مسح ما ذكرنا من الوجوه
ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظ هذا الخبر ايض تعدد الضرب في التيمم مط لا ما ذكروه من الشاهد بين جمع القولين بالتفصيل بالاستناد بمجرد
امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد وما ذكره المح في شرح الارشاد من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل مثقل فيكون الضربة
للوضوء لانه اخف تجرده لا يصلح شاهدا لذلك على ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل
منهما على خصوص احد قسميه لا يخ عن بعد سيما الاخبار الاخيرة اذ لو حمل مطلق على بعض الافراد فالظ منه الفرد الغالب الذي هو هيهنا ما كان بدلا للوضوء
لا بدل الغسل مع ان العمدة في الاخبار الاولة هي الاخبار الصحيحة المشتملة على كيفية تيمم عمار وهو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا
للوضوء بعيد جدا بل لا مجال لهذا الاحتمال فيما نقلنا من صحيحة زرارة عن الفقيه ويدل ايضا على مساوات التيممين موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء قال نعم وظاهرها اطلاق المساوات فيجب التساوي في الضربة او الضربتين ايض فالظ في الجمع
بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مط لصراحة بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة في المرة وان كانت ظاهرة فيها على ما اشرنا اليه وق بالتخيير
في الضربة الاخيرة بين ضرب اليدين معا او بالتفريق ليجمع به بين ما اختلف من الاخبار الاخيرة ايض او القول بالمرة كك وحمل المرتين على الاستحباب كما
اختاره المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه المحقق في المعتبر واستوجهه صاحب لك او القول بالتخيير بينهما وفي كرى نفي عنه البعد ان لم يكن فيه احداث قول
ويمكن ايض حمل المرتين على التقية لان المش بين العامة الذي عليه الحنفية والشافعية والاكثرون من غيرهم هو القول بالضربتين في مطلق التيمم وانما نقلوا
القول بالضربة الواحدة من علي صلوات الله عليه وعمار وابن عباس وجمع من التابعين وهذا ايض مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مط هذا لكن مع ذلك
الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا في الوضوء ولا في الغسل بل قيل من احتمال فوات الموالاة بالضربة الثانية لو قلنا بالمرة ضعيف
جدا لان ذلك غير قادح في تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بالضربة والاخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط والله
تعالى يعلم بقي هيهنا شيء لا باس بذكره وهو ان الشيخ في يب بعد ان اورد الاخبار الدالة على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل لئلا يتناقض الاخبار
قال مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان والظ ان الروايتين اللتين اشار اليهما هما ما نقلنا شاهدا للمفصلين
من روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اذ لم يورد الشيخ غيرهما وقول الشيخ ان التيمم من الوضوء مرة الخ هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا رواية اخرى
منهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية بهذه العبارة ولا ذكرت فيما رايناه من كتب الاخبار لكن العلامة في هي اورد في جملة الاخبار
الدالة على وحدة الضربة في الوضوء صحيحة زرارة التي نقلناها للاستشهاد للتفصيل كما نقلنا وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء
مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل ثم في جملة الروايات الدالة على المرتين مط صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع وذكر
صحيحته التي اوردناها للاستشهاد للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه واجاب عنها بان من تتمتها قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل ونحن نقول به ولا
يخفى ان ظاهره ان الصحيحة التي اوردها الدالة على التفصيل غير الصحيحة التي نقلناها عنه ثانيا وانها بالعبارة التي اوردها اولا وعلى هذا ففيه ما اشرنا اليه
من عدم وجود تلك الصحيحة وان منشاه سوء التامل في كلام الشيخ ويمكن بالتكلف حمل كلامه على اتحادهما وانه انما نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله
الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه قوله فيمسح بهما جبهته ظاهره وجوب مسح الجبهة باليدين معا كما صرح به في كرى وهو المش بين الاصحاب ونقل عن ابن
الجنيد انه اجزء باليد اليمنى لصدق المسح وفي كرى عارضه بالشهرة وعلل لما اختاره بالتبعية للوضوء البياني وبالاحتمال على المتيقن ولا ريب ان الافضل
على المتيقن اولى اما الحكم بوجوبه فلا يخ عن اشكال لان التمسك بالوضوء البياني محل تامل فيه لان الاخبار الواردة في معرض البيان وان دل بعضها على ذلك
كموثقة زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لكن اكثرها خال عن هذه الدلالة ومطلق في مسح الجبهة او الوجه والجبينين على

بادئا بالاعلى كما اشعر به من والى وان احتمل غيره وهذا القدر من الجبهة متفق عليه وزاد بعضهم مسح الحاجبين ونقى عند المص ره في الذكرى الباس واخرون مسح
الجبينين وهما الجنبتان بالجبهة متصلان بالصدغين وفي الثاني قوة لوروده في بعض الاخبار الصحيحة اما الاول فما يتوقف عليه منه من باب المقدمة لا اشكال
فيه والا فلا دليل عليه

اختلاف الاخبار على ما نقلنا اما وكما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب وليس هنا
تاويل بالنسبة الى الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد في الاتيان به من الاتيان باحد افراده فحمل
ما اتى به عم على ذلك مما لا بعد فيه اصلا نعم رواية ليث المرادي حيث فيها او تمسح بهما الاية عن ظهورها في وجوب كون المسح بهما لكن لا يمكن
الحكم بحجية تلك الرواية مع ضعفها فالظ نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او باحدهما وبعضه الاصل ايض لكن الاحوط متابعة المش والوقوف على ما
هو المتيقن واما تخصيص الجبهة باليد اليمنى بلا بلا بل ما ذكر من الوجه لانه يعطي الاعم وفي المقنعة صرح بان في الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا في التيمم
يمسح بها ولا يخفى ضعفه فافهم ثم الظ اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما لاطلاق اكثر الاخبار وما ورد في صحيحة العقبة من المسح
بالاصابع كانه لاجزائه لا لتعينه وهل يجب ان يكون ببطن الكفين جعله في الذكرى اقرب لما ذكره سابقا من التبعية للوضوء البياني والاقتصار على المتيقن
المبادر من ولا يخفى انه لا دلالة للاخبار الواردة في البيان على كون المسح بالبطن لاطلاقها الا ان يقال ان المسح بهما او بيها الوارد في بعضها هو المسح بالبطن فتد
قوله بادئا بالاعلى كما اشعر به من والى الحكم في الذكرى بوجوب ذلك كما نقلنا على ابتدائه بالاعلى الا ان يقال الاجماع على صحة البدئة بالاعلى
يدل على ابتدائه به في التيمم البياني اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس او القول به ولا اقل فتامل فيه واما ثانيا فلان وجوب ابتداء ما فعله
ببعض الوجه هو الجبهة في معرض البيان انما هو فيما علم انه مقصود بالبيان ولا نسلم ان الابتداء بالاعلى هنا كذلك اذ مسح الوجه الواقع في الاية
الكريمة مما لا اجمال فيه باعتبار الابتداء حتى يحتاج الى البيان اذ ظاهره جواز الابتداء باي جزء منه كان وح فيجوز ان يكون ابتداؤه بالاعلى
على تقدير صحته باعتبار انه احد جزئيات الواجب لكنه لا لوجوبه بخصوصه نعم لا ريب ان الاولى الابتداء بالاعلى وانه لو نكس فالاقرب المنع اما
لمساواته الوضوء واما تبعا للوضوء البياني وتبعه الشارح ايض في شرح الارشاد لكنه حكم ببطلان التنكس من غير ذكر الاقرب الذي ذكره ونوع تردد
منه ولا يخفى ما في الاول لمنع المساواة بعد تسليم الحكم في الاصل مع انه لا يجري في بدله لعدل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وكذا الثاني
اما اولا فلعدم دلالة الاخبار الواردة في البيان اقتصارا على المتيقن واقتفاء بالمشهور فان ظ كلام المشايخ يقتضي وجوب ذلك كما حكم به العلامة
في هي مقتصرا عليه فت قوله وان احتمل غيره بان يكون تحديدا للممسوح لا للمسح كما حمل عليه الى المرافق في اية الوضوء قوله وهذا القدر
من الجبهة لا يخفى ان هذا القدر هو كل الجبهة فكان من بيانية والمراد ان مسح هذا القدر الذي هو الجبهة متفق عليه ودعوى هنا الاتفاق
ذكره المص ره في الذكرى وتبعه الشارح وهو خلاف ظ عبارة الصدوق في الفقيه فان ظاهره مسح الجبينين والحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعيا من
الاتفاق وجب حمل كلامه على مسحهما زائدا على الجبهة وفيه تكلف فت قوله وزاد بعضهم مسح الحاجبين نسب في الذكرى هذا القول الى الصدوق وتبعه
الش في شرح الارشاد وكلامه في الفقيه على ما اشرنا اليه ظ في مسح الجبينين والحاجبين فقط وبعد لزوم تاويله بناء على ما ادعيا المص من الاتفاق
فيه زيادة الجبينين والحاجبين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقله وقال في المقنع ما في التيمم التي عندنا ونقله عنه العلامة ايضا في هي وامسح بهما
بين عينيك الى اسفل حاجبيك وهو كما ترى لا يظهر منه المراد ويمكن ان يكون نظر الش هاهنا الى ما ذكره الشيخ في يب فانه في بحث مسح الوضوء
بعد تحقيق كون الباء للتبعيض اورد على نفسه انه على هذا ينبغي ان يكون المسح في التيمم ببعض الوجه هو الجبهة والحاجبان ولا يخفى ظهوره في قوله
بما ذكره التهذيب بما يشعر باتفاق الاصحاب عليه فتم قوله واخرون مسح الجبينين اي مع الحاجبين او بدلا عنهما وعلى الاول هو مذهب الصدوق بعد
التاويل وعلى الثاني لم اقف على قائله ثم على الاول يحمل الثاني والاول في كلام الشارح على المسح لا القولين فافهم وهاهنا قول اخر لم يتعرض له
وهو استيعاب الوجه وقد نقلوه عن علي بن بابويه قال في هي وهو يلوح من كلام ابن ابي عقيل فانه قال ولو مسح ببعض وجهه اجزاه وكلام ابن ابي عقيل على
ما نقله يعطي جواز الاستيعاب وجواز الاقتصار على مسح بعض الوجه فيهما قولان لم يتعرض لهما التهذيب والاخبار التي هي تلونا عليك وانت تعلم ان ما
يدل منها على مسح الجبهة هو موثقة زرارة وما يدل على مسح الجبينين هي صحيحة زرارة في الفقيه وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام
وظاهرها الاقتصار على مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهة على ما ذكره المص والش يجب حملها على مسحهما زائدا على الجبهة واما
مسح الوجه فيدل عليه صحيحة زرارة وصحيحة داود بن النعمان وصحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي وموثقة سماعة ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام ورواية
محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وظ اكثرها وان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن علي بن بابويه لكن يمكن حملها
بقرينة الروايات الاخرى على تقدير ما يجب مسحه شرعا وهو الجبهة او الجبينان وهما معا ويمكن ايض حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه
بعضه كما نقلنا عن ابن ابي عقيل واختاره المحقق في المعتبر قال لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة ويمكن ايض حملها على التقية اذ المعروف بين الجمهور
هو وجوب الاستيعاب وانما نقل عن ابي حنيفة جواز الاخلال بربع الوجه ويؤكد ايض وجوب التاويل في تلك الاخبار ان السيد المرتضى ره في شرح المسائل
الناصرية ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب وكذا صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح
الرجلين م ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه واله ونزل به الكتاب من الله تع لان الله تع يقول فاغسلوا
وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي ان يغسلا ثم
فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس فعرفنا حين
وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان
وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر

الوجه

ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى من الزند بفتح الزاء وهو موصل طرف الذراع في الكف الى اطراف الاصابع

على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح في عدم وجوب استيعاب مسح الراس والرجلين في الوضوء
لكان الباء يجري مثله في الوجوه والايدي لقيام العلة ويؤكد ذلك ايض قوله ع اثبت بعض الغسل مسحا هذا ثم ان استفادة التبعيض فيه من الباء
في الاية الكريمة كما فهمه المحقق باعتبار كون الباء فيها للتبعيض فانه من احد معاني الباء على ما قيل في مثل هذه الاية والوارد في قوله كفاية في ذلك
ولا عبرة معه بقول ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده هذا الفقهاء وكذا الانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من
كتابه على انكارهما مع كونه شهادة على النفي معارض باصرار الاصمعي على اثباته وهو انس بكلام العرب واستعمالاتهم ووافقه ايض جماعة من النحويين كالكوفي
على وابن كيسان وابن مالك وابن هشام وقال ابن ادريس في السرائر الباء عندنا للتبعيض بغير خلاف وايض الظهر من كلام نجم الائمة رضي ان مجيئه بمعنى من مما
لا انكار عليه ومثل له بقوله تع يشرب بها عباد الله وعلى هذا يمكن ان يكون افادته التبعيض بهذا الاعتبار ويمكن ان يكون استفادة التبعيض باعتبار
تغير الاسلوب والفصل بينه وبين غسل الوجه بزيادة الباء هنا دونه لا بد له من نكتة ويمكن ان يكون هي الاشارة الى التبعيض ولو باستعمالها بمعنى من
التبعيضية مجازا فان اقامة بعض حروف الجر مقام بعض غير عزيز كما هو المش بينهم وليس الغرض الاستدلال من الاية الكريمة حتى يتوجه المناقشة بمنع
كون النكتة ذلك لا بد نكتة اخرى لو امكن ومنع كون الباء فيها للتبعيض مع مجيئها لمعان اخرى بل تعويله ع على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعيض
او ان تغير الاسلوب للاشارة الى ذلك على ما اشار اليه من تفسير رسول الله ص وبيانه فالغرض بيان ماخذ الحكم وما يشير اليه يوجه على انه على
تقدير كون الباء للتبعيض او تمام قرينة صالحة للحمل عليه يتوجه الاستدلال ايض بان يقال ان الاية الكريمة ح لا تدل الا على وجوب مسح البعض واما
نفي الزائد فهذا وعلى تقدير حمل الباء على الالصاق كما هو اصلها على ما نقل عن سيبويه يمكن ان يقال ان قوله امسحوا برؤسكم ظاهره استيعاب الراس واما
بعد زيادة الباء فالباء تفيد ان الغرض انما هو الصاق المسح بالراس ويكفي فيه الصاقه ببعضه فلا يفيد الاستيعاب وقد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث
قال في تفسيره وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالراس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه فاخذ مالك بالاحتياط فاوجب
الاستيعاب او اكثره على اختلاف الرواية واخذ الشافعي باليقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى ويمكن تنزيل الرواية على هذا ايض وعلى هذا
فالمراد بقوله ع فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء انا عرفنا بالباء ان المسح اللازم ليس الا المسح بالبعض وعرفنا ان المراد خصوص
البعض باشارة الباء وضميمة تفسير النبي ص فتدبر وبما قررنا ظهر ان تشنيع المحقق البهائي ره في حواشي زبدة الاصول على العلامة بانه رجح في يب عدم
مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام ع في تلك الرواية الصحيحة المشهورة التي رواها مشايخنا الثلثة في
اصولهم الثلاثة المعروفة اعني في والفقيه ويب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجب وان اطلع ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب انتهى
ليس بشيء اذ ربما نظر العلامة بامكان توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء على التبعيض وجعل التبعيض من معانيها الحقيقية نعم
ما رجحه في يب مخالف لما حكم به في هي من ان الباء للتبعيض والامر فيه هين اذ اختلافهم في الراي في الكتابين بل في موضعين من كتاب واحد ليس بعزيز
ثم بعد تاويل اخبار الوجه القول بوجوب مسح الجبهة والجبينين جمعا بين الاخبار وعملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجبهة واما الحاجبين
فليس فيهما عين ولا اثر في الاثار فحكمهما ما ذكره الش ولا باس بمسحهما كما ذكره في الذكرى بل هو احوط خروجا من خلاف من اوجبه خصوصا مع ما اشرنا
اليه من اشعار عبارة الشيخ بالاتفاق عليه والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر وجه تقييد بعضهم كما هنا طرف الانف بالاعلى وان مراد من اطلق ايض وهم الاكثر في
ذلك اذ لم يوجد التحديد به في الاخبار حتى يحمل الطرف الاخر ايض بل بناؤه على وجوب مسح الجبهة فانه حد لها وظ ان حد الجبهة هو الطرف الاعلى لا
الاسفل لعدم ورود نص في نصوص الانف وروايات الوجه تتمله وغيره بلا وجه لتخصيص الانف من جملتها ومنه ظهر ان ما ذكره المص في الالفية من انه الى
الطرف الاسفل اولى فيه ما فيه وفي الشرح بعد ما ذكر انه يمسح بها وجهه من قصاص شعر راسه الى طرف انفه الذي يرغم به في سجوده قال وقد اشتبه
على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول في الكتب فلعل نظر المص الى الخروج من قولهم وفيه ما فيه فتامل
قوله ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى كون الممسوح انما هو ظهر الكفين هو المش بين الاصحاب بل كانه لا خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزند ويشهد
له من الروايات حسنة الكاهلي المتقدمة واما كون المسح ببطن الكفين فهو المعروف بينهم مع الاخبار قال في الذكرى نعم لو تعذر المسح بالبطن لعلة
من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجزاء بالظهر وفي المسحين لصدق المسح وفي المدارك حكم في صورة التعذر باجزاء المسح بالظهر مع احتمال وجوب التولية
التعذر م وقد سبق منا في بحث الظهر مع التعذر كلام في هذا المقام فتذكر قوله من الزند بفتح الزاي الخ هذا هو المش بين الاصحاب ونقل عن علي بن بابويه
انه قال امسح بيديك من المرفقين الى الاصابع ونقل في الشرح عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها وقال الصدوق
في الفقيه فاذا تيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على الارض مرة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ثم ضرب بيديه على الارض مرة اخرى ومسح
على ظهر يديه فوق الكف قليلا ويبدأ بمسح اليمنى قبل اليسرى وفي المقنع ذكر انه تدلك احدى يديك بالاخرى فوق الكف قليلا من غير تفصيل
وفرق بين بدل الوضوء او الغسل ثم نسب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع الى الرواية والاظهر ما هو المش للروايات الدالة عليه كصحيحتي زرارة و
موثقته وحسنة الكاهلي وصحيحة اسمعيل بن همام المتقدمة واستدل ايض في المدارك بالاية الكريمة فان الباء للتبعيض كما سبق وبان اليد
الكف الى الرسغ وما دل على ذلك من الزند يدل عليه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاجماع منا ومن العامة منعقد على انها لا
تقطع من فوق الرسغ وما ذلك الا لعدم تناول اليد له حقيقة وفيهما تامل اما في الاول فلان كون الباء للتبعيض لا يدل الا على نفي وجوب
المسح الى المنكب قال الزهري من العامة لصدق البعضية على تقدير وجوب المسح الى المرفق ايض وكذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل هذا حجة

وحسنة ابن بكير عنه وحسنة عمرو بن ابي المقدام م

للقول

ثم مسح ظهر اليدين يبطل الاستشكال مبتدئا بالزند الى الاخر كما اشر اليه كلا مرتين للغسل لاحديهما يمسح بها جبهته والاخرى يديه ويتيمم غير الجنب

للقول الاخر اذ مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مط لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع ولا اجماع في الزائد فظ الاية عدم وجوبه
وبعضه الاصل ايض وايض يمكن ان يكون التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهرا و
باطنا كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويكون الغرض الرد عليه فلا يمكن له القول بكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عندنا ولي
البد لما فوق الرسغ حقيقة على تقدير تسليمه لا ينفي الا على مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المش لكان القول الاخر وهو المسح الى اصول
الاصابع الان يدعى ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه قال في القاموس اليد الكف او من
اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافر فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلا وجه للبا التبعيضية مع وجوب المسح الى
الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المش فتدبر واحتج لابن بابويه بقوله تع وايديكم منه فاحال
بالاطلاق على ما ذكره في الغسل اذ الكلام في الجملة الواحدة فيجب التناسب فيهما ولا تنافي بين الاول لم يحتج في الثاني الى بيان في منع الاحالة على البعد
السابق فان تقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هنا مع وجوب تقدير الباء هنا ولم يوجد هناك وقد عرفت انه دليل المخالف
بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه هنا واحتج ايض بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم
فيه مع عدم صحة الاوليين واضمار الاولى انه يمكن حملها على التقية لموافقتها لمذهب الحنفية ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة
كابن عمر والحسن والثوري ويمكن ايض حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق في المعتبر الحق عندي انه مسح ظ الكفين لازم ولو مسح الذراعين
جاز ايض عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اي الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن حصول البراءة
منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وحمل ما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن وجوبه وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم
لا الفعل لانه اذا مسح ظ الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء ولا يخفى بعده جدا
ولو ورد عليه ايض في المدارك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل لا يخفى دفعه ان عدم الاجراء ممنوع نعم
الحكم فيه ابعد فتدبر واما ما نقله الشارح عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنة حماد بن عيسى بن ابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث
موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب ان تكون هي الى حد احداذ لا يصح ثانيا ارادة تحديد
مخالف للاول بدون قرينة تدل على ذلك اللهم الا من نسي كالاطلاق الاول وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع والقطع عند اصحابنا من
اصول الاصابع فيجب المسح ايض منها لكن لا يخفى انها لعدم صحتها وارسالها لا تعارض الروايات الاخر ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الايتين لمجرد ان اليد
اطلاقات مختلفة وقوله وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اي موضع القطع عند العامة او كان ذلك تقية منه في موضع القطع وقوله وما
كان ربك نسيا اي لم يترك بيان احكامه ولم يدعها مبهمة بل بينها لرسوله ص وهو بينها لاهل الذكر فيجب الاخذ منهم واما حملها على انه الرادع على العامة
وموضع القطع عندهم الزند على ما قيل فلا يظهر وجهه لصحة الالزام فانه ان كان بناء على انهم يحملون اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى الزند لذا قالوا
بقطعها منه فيجب مسحها ايضا منه فليس كذلك فان المعروف بينهم على ما في كتب الاصول ان اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى المنكب فتحديد القطع من
الزند ليس بناء على ما ذكر من الظهور ولو سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى نصوصهم ولا ضير في العدول عن الظ بالنص وان كان بناء
على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع عليها الى الزند فكيفما كان يجب حملها في المسح ايض على ذلك ففيه منع ذلك اذ كان مستندهم النص والاية
ذلك علينا ايض فانا حملناها في اية القطع عليها الى اصول الاصابع وفي المسح عليها الى الزند فتامل وما يمكن ان يحتج به على ما نقلنا عن الصدوق
صحيحتا داود بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان ومضمونهما من مسح اليد من فوق الكف قليلا وكانه لما كان الظ منهما ان التيمم بدل الغسل فقد
في المقنع الحكم عليه وللروايات الاخرى التي اقتصر فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير تفصيل فيه ان مسحه فوق الكف قليلا
يمكن ان يكون من باب المقدمة ولذا لم يتعرض له في الروايات الاخرى فالحكم بوجود ذلك اصالة بمجردهما بين الروايتين لا يخ عن اشكال واجاب العلامة في المخ
بانه يحتمل ان يكون الراوي راى الامام ع ماسحا من اصل الكف فتوهم المسح من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح جبهته ويديه فوق الكف اشارة الى ان
المسح على الكفين وقوله قليلا يشير الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب استيعابه ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر قوله ثم مسح ظهر اليدين
وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى كانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في الذكرى وهي ويدل ايضا
تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمة وعلى تقديم الوجه صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي منها وعلى تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلاحظها
قوله مبتدئا بالزند فلو نكس بطل كما قلنا في الوجه كذا في الذكرى والكلام فيه ايض كما قلنا في الوجه فتذكر قوله ويتيمم غير الجنب ممن عليه حدث
الخ قال في الذكرى ظ الاصحاب ان الاغسال سواء في كيفية التيمم وقال في المقنعة وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وابو نصير قال سالته عن
تيمم الجنب والحائض سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن الصادق عليه السلم مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على
وجوب الوضوء هنالك ولا باس به والخبران غير مانعين عنه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقد فصل المحقق في المعتبر فقال من وجب عليه
الوضوء والغسل لا يجزيه واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجتزينا بالضربة فيه تردد ووجه الاجزاء ان الغسل كالوضوء في صورة التيمم كالوضوء
وتعوطوه انه يجزي بالمرة ووجه الامتناع الى التيمين اختلاف النية فان الاول ينتقل الى نية انه بدل من الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل ولا يجمع

من عليه حدث يوجب الغسل عند تعذر استعمال الماء مطلقا مرتين احديهما بدلا من الغسل بضربتين والاخرى بدلا من الوضوء بضربة ولو تدلى على الوضوء خاصة
وجب ويتيمم عن الغسل كالعكس مع انه يصدق عليه انه محدث غير جنب فلا بد في اخراجه من قيد وكانه تركه اعتمادا على ظهوره ويجب في النية قصد البدلية من الوضوء
او الغسل ان كان التيمم بدلا عن احدهما كما هو الغالب فلو كان تيممه لصلوة الجنازة والنوم على طهارة او لخروجه جنبا من احد المسجدين على القول باختصاص
التيمم بذلك كما هو احد قولي المصنف لم يكن بدلا من احدهما مع احتمال بقاء العموم بجعله فيهما بدلا اختياريا

الثبات انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين محل مناقشة اذ لو تيمم بضربتين فالمبعد اجزاؤه عن الغسل والوضوء جميعا
اما عن الغسل فظ واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه واشتماله على مزيد زائد لا يصلح مانعا الا ان يثبت في ذلك بدليل كان يثبت خروجه
بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا واثبات ذلك دونه خرط القتاد واما على القول بالاجزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو الظ على ما سبق فالظ ما ذكره
اولا واما ما ذكره في وجه عدم الاجزاء من اختلاف النية ففيه انه لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد البدلية عنهما
واي دليل على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالظ في الاعتبار اجزاء تيمم واحد في الجميع ويؤيده ايضا ما اشير اليه من الروايتين الموثقتين فان
الضميرين الاولى هذا كله مع ان الظ على ما سبق هو القول بعدم احتياج شيء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ومعه يسقط هذا الفرع
راسا لكن لا باس بالاحتياط والله تعالى يعلم قوله ممن عليه حدث يوجب الغسل الخ لما صدق غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع
عدم وجوب التيممين عليه قيده الش بقوله ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيممين على
شيء منهما كما سيشير اليه الش قيده لدفع ذلك بقوله عند تعذر استعمال الماء مط اي في كل من الغسل والوضوء قوله مع انه يصدق عليه اي على كل
منهما انه محدث غير جنب لا ينفع ايض ما ذكره الش من التقييد الاول الذي بما يستفاد من سياق كلام المص ايض لصدق ذلك ايض عليه كما اشرنا اليه فلا بد في
اخراجه من قيد اخر كما فعله الش من التقييد بتعذر استعمال الماء مط اي في كل من الوضوء والغسل كما اشرنا اليه فتدبر قوله ويجب في النية قصد البدلية
الظ من كلام بعضهم كالشيخ في ف القول به مط وجعل بعضهم كالمص في كره بناء على هذا على الخلاف في التيممين باعتبار الضربة والضربتين
على القول بالضربة او الضربتين منها الاحتياج الى هذا القصد ومنهم من نفى اعتباره مط اما القول الاول فلا يظهر له وجه اصلا واما الثاني فيستدل
عليه بان مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا يتميز بها بالنية وهذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه التيممان اما من عليه احدهما خاصة فلا نسلم وجوب التمييز
عليه لم يكلف التمييز في المواقع ولو سلم بوجوب التمييز مجردا والاشتراك في المفهوم وتقول التمييز فيما نحن فيه لا يتوقف على قصد البدلية بل ربما يمكن بوجه
اخر ايض وهذا يتاتى في صورة اجتماع التيممين ايض وبالجملة فالقول باعتبار قصد اخر زائد على ما يتوقف عليه التمييز مما لا وجه له ومنه يظهر قوة
القول الثاني مط واعلم ان الشيخ في ف ذكر انه اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم من الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول في
الصلوة وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم لا يحتاج الى نية
تيمم انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايض فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمناه من الضربة و
الضربتين وايض طريقة الاحتياط يقتضي اعادة التيمم لانه يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة الصلوة من حدث جاز
له الدخول في الصلوة كان قويا والاول الاحوط انتهى واستجيب بانه على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدلية يندفع ما ذكره الشيخ من التعليل الاول
لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم ينو الا بعض تمام التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية مثل فوات محلها فلا منع من
صحة هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايض لكن يبقى انه في الفرض الذي ذكره ليس مجرد عدم قصد البدلية بل قصد غيرها عليه فلا يصح من هذه الجهة وفيه انه
اذا قصد التيمم الواجب عليه بدلا عن الغسل فيقع له ذلك ولا يضر قصده بدلية الطهارة الصغرى بل يقع هذا القصد منه لغوا كما قيل يصح الوضوء بنية القربة
بدون التعرض للوجوب والندب وقصد خلاف الواقع منهما نعم الاعادة احوط كما ذكره الشيخ والله تعالى يعلم قوله ان كان التيمم بدلا عن احدهما او
القرينة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيه كما اشار اليه سابقا فتذكر قوله على القول باختصاص التيمم بذلك
قلنا اي وجوب خصوص التيمم لذلك لعدم مشروعية الغسل كما هو المش على القول الاخر وهو مشروعية الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم
ولم يستلزم تنجيس المسجد فلو بدل بالتخيير بين التيمم والغسل ح فيشكل قصد البدلية منه ايض كما في نظيره اما لو قيل بتقديم الغسل عليه وان الانتقال
الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المص في س والش في شرح الارشاد فيتجه قصد البدلية وعلى هذا يحمل الشارح ما ذكره مبنيا
على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الاخر لما فيه من الاحتمالين على ان الش ربما يحمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له في
شرح الارشاد اصلا فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص مط او تقديم الغسل عليه بشرطيه نعم عبارته في الذكرى لا تخ عن اشعار بما ذكرنا من كون
ولعل الش لم يرتض الاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظ وقد جعل سلطان العلماء ذلك للاشارة الى احد المسجدين وح يكون
المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الاخر وهو عموم الحكم في كل المساجد فيعم فيهما
ايض وعلى هذا جعل بناء كلام الش على القول الاول من القولين الذي نقلنا او الاحتمال الاول للقول الاخر لو تفطن له ولعل من له ذوق باسلوب
الكلام يشهد بان مراد الش هو ما ذكرناه فتذكر قوله مع احتمال بقاء العموم بجعله فيهما بدلا اختياريا فلت هذا كما ترى فانه على القول باختصاص
التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الاختيارية الا ان يق المراد بالبدل الاختياري فيه هو ان الواجب الاصلي عليه هو الغسل
الا انه مع اختياره والقدرة عليه اوجب عليه بدله وهو التيمم لضرورة شرعية لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الصورتين الاولتين
وفيه تكلف ولو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر وكيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم
بوجوب قصد البدلية في غيره ايض محل كلام ولو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء ح يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخيير بين
التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرناه وح لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدلية فيه
انما هو على القول بوجوب قصدها مط اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته مجرد

وجب فيه نية الاستباحة المشروط بالطهارة والوجه من وجوب وندب والكلام فيهما كالماء والقربة ولا ريب في اعتبارها في كل عبادة مفتقرة الى نية للتحقق
الاخلاص المامور به في كل عبادة ويجب فيه الموالاة بمعنى المتابعة بين افعاله بحيث لا يعد مفرقا عرفا وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها وهل يبطل بالاخلال
بها اوجه ثالثها ... وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا يظهر قوة الاولى الا ان الاصل يقتضي الصحة ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة بنفخ ما عليهما
من اثر الصعيد

اصطلاحا منا واما على القول بان وجوب قصد البدلية بناء على الخلاف المشهور في التيمم في القصد المذكور انما هو لتميز ما يقصد كما نقلنا عن كرى
فيمكن ان يقال ان وجوب قصد البدلية ههنا ايضا انما هو للتميز المذكور ولعدم كون التيمم الذي يقصد فيه ما هو ضربتان فان الحدث الذي عليه
موجب للغسل لكن لتعدد في الحدث شرعا انتقل الى التيمم فالتيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل ففيه ضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين
في بدل الغسل لو ثبت فشموله لمثل هذا البدل محل تامل **قوله** ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز نية رفع الحدث لانه غير رافع باجماع
علمائنا ومتى لم يرفع لم يصح نيته شرعا كذا ذكره العلامة ره في هي وغيره والمراد بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة
الا ضرورة او رخصة وظ ان هذه الحالة لا ترتفع بالتيمم او المراد برفع الحدث رفعه بالكلية بحيث يباح له الدخول في الصلوة مثلا بعده الى
ان يتجدد له حدث اخر وظ ان التيمم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث
السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله في المعتبر ولانه لو كان حدثا لزم استواء المتيممين عند وجود الماء في موجبه من
الوضوء او الغسل وليس كذلك بوجوب الغسل عنده على الجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر وتامل فيه وجوز المصنف في قواعده نية
الرفع فيه الى غاية معينة اما الحدث او وجود الماء وهو ان اراد بالحدث في الحال او اراد برفعه رفعه في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين الكلام
اذ الظاهر ان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى الطهارة بعد وجود الماء ايضا لا انه لا يرفعه اصلا بل رفعه الى غاية
على ما ذكرنا ليس الا الاستباحة التي ذكرها وجوزوا قصدها وذكر في كرى انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة
ينبغي حمله ايضا على رفع ما ذكرنا اي رفع الحالة المانعة من الدخول في الصلوة في الحال الى ان يحدث حالة اخرى منعت منه عند التمكن من الماء
ولك ان تحمل رفع المانع على رفع المنع لا حاجة الى اعتبار تعدد الحالة ويجوز في كرى ان ينوي رفع الحدث الماضي كما جوز ذلك في دائم الحدث
قد وجهنا كلامه سابقا في دائم الحدث واما ههنا فلا ادري له وجها فتبصر **قوله** وظ الاصحاب الاتفاق على وجوبها العلامة ره في هي نسب
القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل عليه بقوله تعالى فتيمموا واوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل بدلالة الفاء
الموضوعة للتعقيب بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بقدر الامكان بان ياتي باحدها ثم يعقبه بالباقي من
غير فصل واورد عليه في المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم
فيها وان كان هو القصد لكن الظ ان المراد بقصد الصعيد فيها اما التيمم الشرعي بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفصيلا له في الجملة او قصده بالضرب
او الوضع عليه على الاول فالامر كما ذكره العلامة وعلى الثاني فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهلة بدلالة الفاء الثانية وكذا
بمسح الايدي بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة في الاولين ثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فتم واستدل عليه ايضا في كرى بان التيمم البياني
عن النبي واهل بيته عليهم السلم توبع فيه فيجب للتاسي وهذا نظير ما نقلنا عنه في الوضوء في الواجب والصحة وان ثم لصدق التيمم مع عدمها كذا في كرى وشرح دو
في شرح الارشاد حكم بضعف الثاني وهو كما ترى بل الظ ضعف الاول اذ وجوب شيء في عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من
اجزاء تلك العبادة او هيئاتها التي لا تطلب بدونها ولم يثبت في ذلك هنا فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان اثم بمقتضى الوجوب فتدبر **قوله** وعلى القول
بمراعاة الضيق فيه مطلقا اي مع امكان زوال العذر وعدمه نظهر قوة الاول جعل العلامة في هي وجوب الموالاة على هذا ظاهرا وزاد الشهيد الحكم
بانه قوة البطلان مع الاخلال بها وفيهما تامل اما في الاول فلان وجوب رعاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم ارادوا بها كما
سيذكره الشارح وجوب تاخيره الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب تاخيره عن باقي
الشرائط وح فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرائط المفقودة فلا يحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يظن اولا
ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم سعته وعلى هذا فيمكن له الاخلال بالموالاة بتاخير باقي التيمم الا ان يتضيق الوقت نعم يجب رعاية ضيق الوقت
لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايضا الظ ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريده من كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب رعاية ضيق الوقت
بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة مثلا ثم يبدو له فيريد
ان يسنح له القصر فيمكن له ح الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت فافهم واما الثاني فلان بناءه على استلزام رعاية الموالاة فاذا وجب الاول وجب
التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب رعاية الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما
ذكرنا من الوجوه ولو سلم فرعاية الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعي عدم خروج وقت المشروط لا مط وهو ظ وح فاذا شرع في التيمم مع الضيق
فترك الموالاة اما سهوا او عمدا وان اثم في الاخير فقد حصل رعاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال بالموالاة على هذا الوجه مبطلا
للتيمم فتفطن **قوله** ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة في هي مذهب علمائنا ونسب خلافه الى الجمهور وهو ظ في عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه
من الروايات المتقدمة في كيفية التيمم موثقة زرارة بابن بكير وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام ورواية زرارة ورواية ليث المرادي
وصحيحة زرارة ثم استحباب النفض في الضربة الاولى لا غبار عليه واما في الضربة الثانية ايضا على القول بها فمستنده من الروايات هو رواية ليث وصحيحة زرارة
وفيه لانهما على ما فهمنا مخفاه كما اشرنا اليه هناك فتذكر **قوله** بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد قال في القاموس نفض الثوب حركه لينتفض وعلى هذا
فلما كان الوارد في الاخبار الاصحاح بلفظ النفض فالظ اعتبار تحريك اليد وعدم الاكتفاء بنفخ ما عليهما من الصعيد وان كان ظ الحال ان الغرض من
النفض ازالة تلك الاثار والضعيف فيها لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما اشار اليه المص في كرى وربما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ ايضا اذ لا عبرة بتلك

الاعتبار ان

او مسحهما او ضرب باحدهما بالاخرى وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار فعله مع باقي شرائط الصلوة المفقودة والصلوة تامة الافعال
علما او ظنا ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف وجوبا مع الطمع في الماء ورجاء حصوله ولو بالاحتمال البعيد والا استحبابا على اشهر الاقوال بين المتاخرين والثاني
وهو الذي اختاره المص في الذكرى ادعى عليه المرتضى والشيخ ره الاجماع مراعات الضيق مطلقا والثالث جوازه مع السعة مطلقا وهو قول الصدوق ره
والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا وبعضها على غيره هنا فانه

الاعتبار ان المستنبطة فالاولى الوقوف على ظ النص **قوله** او مسحهما لخصوص المستحب بالمسح بدون التربة تامل كما اشرنا اليه في النفخ ومعه لا يخرج
عن شيء اذ ربما كان المستحب هو النفض الذي ظاهره التحريك الذي يزول معه غالبا بعض اثار الصعيد ويبقى بعض لا المسح الذي يزول معه اثره بالاكثر
او جله واستحب الشيخ مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض ولا يظهر مستنده **قوله** او ضرب احدهما بالاخرى هنا وان كان ضربا من النفض
لكن الظ ان المراد هو التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه وايهام حصره في احد هذه الوجوه فتبصر وعد في كرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع
عند الضرب قال نص عليه الاصحاب ليتمكن اليدين من الصعيد ولا يستحب تخليلها في المسح للاصل انتهى **قوله** مع باقي شرائط الصلوة المفقودة ظاهرهم
تجويز تقديم التيمم على باقي الشرائط المفقودة كتطهير الثوب ان كان نجسا وتحصيل مكان مباح ونحوهما ولم ار في كلام القائلين بالتضيق تصريحا
بذلك ولا اشعارا عليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة وعند تضيقها وغلبة الظن بفواتها فالظ منه وجوب تقديم باقي الشرائط
المفقودة عليه مع الامكان والله تعالى يعلم **قوله** ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق فتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة لتحقق الامتثال
ونقل في المعتبر انه ظ كلام الشيخ في كتبه الاخبار ثم وجوب الاعادة ولم اظفر في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيه نعم ربما امكن استنباطه
من بعض ادلته كما سنشير اليه عن قريب لو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظ ايضا وجوب الاعادة لما ذكرنا وعلى قول الشيخ فالاعادة فيه اظهر فتذكر
قوله والا استحبابا كون هذا ايضا اشهر الاقوال بين المتاخرين غير ظ بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على المضايقة على صورة
الطمع والرجاء والدالة على عدمها على عدمها واستحباب التاخير مع عدمه لا دخل له في الجمع ولم يتعرض له اكثرهم فربما كان مذهب بعضهم الافضل عن
ابن الجنيد انه قال ان وقع اليقين بفوت الماء في اخر الوقت او غلب الظن فالتيمم في اول الوقت احب واستجوده المحقق في المعتبر والعلامة في اكثر كتبه نعم
القول بالاستحباب وجه اخر للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعة مط **قوله** والثاني وهو الذي اختاره المص هذا مذهب اكثر
الشيخ ره في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن البراج وجماعة ممن تبعهم وهو ظ كلام المفيد في المقنعة وادعى عليه المرتضى
الاجماع في الانتصار والناصرية واما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم ار في كتبه المعروفة وهي ط وف ية والانتصار والجمل وكتابا الحديث وهو مع انه
قد يتمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له ههنا فيبعد دعواه في موضع اخر ولم ار ايضا نسبة هذه الدعوى الى الشيخ ايضا وكذا في شرح الارشاد وايضا
فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين والمص ره انه مع قوله هذا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله
هذان الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني وقال فيها ما قال مع شهرة نقل الخلاف في هذه المسئلة في كتب الاصحاب بخلاف مسئلة
فانه ليس من القول بالوجوب العيني من الغيبة اثر اصلا الى زمان تاليف تلك الرسالة والله تعالى يعلم وقد ادعى الاجماع ههنا ابن ادريس ايضا في السرائر فلنذكر
التيمم عند جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتقد بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب في اخر الوقت عند خوف فوات الصلوة وخروج وقتها ولا يجوز ان
يستعمل قبل اخره وتضيقه على وجه من الوجوه واخر الوقت من شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى **قوله** وهو قول الصدوق ره وكذا الجعفي
في ظ كلامه على ما نقله في كرى وقواه في هي كما ستقربه في البيان واعلم انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس في ذلك كتابه من لا يحضره
الفقيه فانه فيه لم يتعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان ذلك لا يخرج عن دلالة ما على ما نسبوا اليه من التجويز وفي المعتبر عين كتابه انه المقنع وما
عندنا من نسخته يخالف ما نقله فانه قال فيه اعلم انه لا يتيمم الرجل حتى يكون في اخر الوقت فاذا تيمم اجزاه ان يصلي بتيممه صلوات الليل والنهار ما
لم يحدث او يصب ماء **قوله** والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وهو صحيحة محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى
اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع وفيها فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء
فلن تفوته الارض وحسنة زرارة بابراهيم عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر
الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ويؤيده ايضا ما رواه الجمهور عن علي ع في الجنب يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا
يتيمم والتلوم الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مط تامل فان قوله ع في الرواية الاولى فان فاتك الماء يشعر برجائه ومثله الرواية
الثانية العامية وكذا قوله ع في الرواية الثالثة فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الرواية بسند اخر
عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء
فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكرناه من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق مط لكن في سنده زائدا على ابن بكير وفطحيته قاسم بن عروة
ولم يوثقوه وما زاد في مدحه على ان له كتابا هذا مع ان الظاهر اتحاد الروايتين مع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليها خصوصا مع كون
الطريق الاول اقوى هذا واما الايراد بان هذه الروايات انما تدل على التاخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعاية الضيق مط
فيمكن دفعه بعدم القول بالفصل على ان ظ موثقة ابن بكير الاطلاق في الحكم ولا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا يبعد حمل فوات الماء على عدم التمكن من استعماله
فلا يوجب تقييد ما اطلق اولا ولا يخفى ايضا انه لا يبعد حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن
ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخر منه وربما يستدل ايضا للقول بالتضييق برواية زرارة عن احدهما ع قال قلت له رجل دخل الاجمة ليس فيها
ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب لا يمكنه النزول من خوف وليس على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف
فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي وفيه ان شرط خوف الوقت ربما كان لتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مط هذا
مع ضعف الرواية باحمد بن هلال فتدبر **قوله** وبعضها على غيره هنا فانه اشار به الى ما استدلوا به من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار المتضافرة

مادام؟

الدالة

الدالة على ان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الاعادة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء وهو في وقت قال قد مضت صلوته وليتطهر وموثقة ابي بصير قال سئلت اباعبد الله عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة ورواية معوية بن ميسرة والسند اليه صحيح لكنه لم يوثق وما رواه ابي همام على ان له كتابا قال سئلت اباعبد الله عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شئ من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب وفي رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي على وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد وجه الاستدلال ظ وما ذكره الشيخ من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط لانه اما الامكان حمل تلك الاخبار على ما اذا ظن ضيق الوقت فتيمم وصلى ثم ظهر فساد ظنه واصاب الماء قبل خروج الوقت فلا اعادة عليه حينئذ لتحقق الامتثال لانه مكلف برعاية الضيق بحسب ظنه وقد نقل او حملها على ما اذا تيمم آخر الوقت ثم صلى بتيممه الصلوة الاخرى قبل آخرها بناء على القول بعدم الضيق في التيمم المستدام على ما سيذكره الشيخ فاصاب الماء بعد ذلك الوقت فلا يجب عليه الاعادة لتحقق الامتثال ولا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا واما حملها على ما ذكره الشيخ من حمل قوله وهو في وقت متعلقا بالصلوة لا باصابة الماء اي انه حين صلى بتيمم هو في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه لو كان في وقت اصابة الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فهو في غاية البعد بل مما لا يحتمل خصوصا فيما سوى الاولى فبعيد ان يكون نظر الشيخ اليه فالظ ان يكون نظره الى احد ما ذكرنا من الوجهين ولا يبعد ان يكون ما نقله المحقق منه من وجوب الاعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا سابقا استنبطه من هنا حيث اطلق بوجوب الاعادة على تقدير اصابة الماء في الوقت ايضا اول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتاويلها بالوجه الاول الذي ذكرنا مع انه اظهر مما ذكره جدا فظهر منه وجوب الاعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الآخر مط ولا يخفى ضعف الوجهين فت وذكر الشيخ ايض في تاويل خبر يعقوب بن سالم انه يجوز ان يكون المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت غير انه لم يفرغ من الصلوة على تمامها وانما صلى منها ركعة او ركعتين فقال يمضي صلوته يعني ما صلى منها وليتطهر لما يستانف من صلوة اخرى وذكر مثله في تاويل رواية معوية بن ميسرة ايض ويمكن اجراءه في الروايات الباقية ايض لكنه ايض في غاية البعد خصوصا بالنسبة الى روايتي معوية وابي بصير وكان طرح الرواية اولى من تاويلها بمثل هذه التاويلات بقي ان من الاخبار ما يدل على وجوب الاعادة حين اصابة الماء في الوقت فهي تعارض هذه الروايات وتشيد بناء القول بالضيق اذ لو لم يعتبر الضيق لم يتوجه الاعادة وهو صحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد قال الشيخ معناه انه اذا كان قد صلى في اول الوقت يجب عليه الاعادة فاما اذا كان قد صلى في آخر الوقت فليس عليه اعادة الصلوة واستشهد بالرواية الاولى على اعتبار الضيق فيما يتم بحمل الاعادة فيهما باعتبار الاخلال برعاية الضيق وظ انه يجب الاعادة سواء وجد الماء قبل الوقت او بعده اذ لم يجد لصح مع ان ظ الرواية ان الاعادة باعتبار وجدان الماء في الوقت وحمل الكلام على انه فرض وجدان الماء في الوقت سبب الحكم بالاعادة بناء على انه دليل وقوع تيممه قبل الآخر واما اذا فرض وجدانه بعد مضي الوقت فلا يحكم عليه بالاعادة لجواز وقوع تيممه قبل الآخر واما اذا فرض وجدانه مع الضيق كانه بعيد جدا على انه يمكن المناقشة في الحكم بالاعادة في الصورة الاولى ايض لان وجدان الماء قبل مضي الوقت على القول بالتضيق لا يستلزم عدم رعاية التضيق مط اذ برعاية التضيق بحسب ظنه ثم ظهر فساده فلا يجب عليه الاعادة وهذه المناقشة وان كان امرها هينا بناء على ان ما ذكرنا من الفرض فيها لا يخ عن بعد فلا بعد في حمل الاطلاق في الرواية على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا اولا لا يخ عن قوة فالاظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة وحمل الاعادة في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على تقدير تنزيلها على القول بالضيق اذ الظ منها ان لاصابة الماء دخلا في الاعادة وعلى القول بالتضيق لا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها قبل آخر الوقت بدون ظن الضيق وهو ليس بمذكور في الرواية اصلا على ان قوله ع اما انا فكنت فاعلا يابى عن الحمل عليه لانه ع اسند الاعادة الى نفسه وعلى القول بالتضيق الحكم بها عام بل نقول اسناده ع الى نفسه غير معقول اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه ع على هذا الوجه حتى يتاتى منه الاعادة ويمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابي الاخبار هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا معنى لتيممه اول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمله على ان مراده باول الوقت هو قبل الآخر بظن الضيق و مع هذا فقد حكم بوجوب الاعادة فيعلم ان مذهبه وجوب الاعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه اذ الغفلة من الائمة ع بعيد مع ان اسناد الظن الفاسد ايض اليه ع كانه فاسد فلا تغفل فالظ تنزيل هذه الرواية ايض على القول بالسعة وحمل اعادته على الاستحباب اما في صورة وجدان الماء قبل مضي الوقت موافقا للرواية الاولى ومط بحمل الرواية الاولى على تاكد الاستحباب قبل مضي الوقت وان استحب مط وبعد حمل الخبرين على استحباب الاعادة يندفع ايض التنافي بينهما وبين الاخبار الاولة واما القول بوجوب الاعادة بوجدان الماء في الوقت مع القول بجواز التيمم في السعة كما نسب ذلك الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل مستندا الى صحيحة ابن يقطين وربما كان ذلك ظ عبارة كري ايض فبعيد جدا ونسبة هذا القول اليهما ايض يخالف بعض ما نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علقناه على المدارك هذا ويمكن ايض الجمع بين الاخبار بحمل آخر الوقت في الاخبار الاولة على آخر الوقت عرفا بحيث لا يبقى عرفا شئ من الوقت بعد التيمم والصلوة في بعض الاخبار فلا ينافي الروايات الاخرى فت وقد استدل ايض المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد للقول بالتوسعة بالروايات الدالة على ان المتيمم اذا اصاب الماء في الصلوة ينصرف منها ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة

الليل والنهار

فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل هذا في التيمم المبتداء

الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء الى ان قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم باسانيد مختلفة غير نقية اوثقها الى الصحة الطريق الذي فيها الحسن بن الحسين اللؤلؤي الموثق النجاشي له لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد قال سئلت اباعبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته وجه الاستدلال انه مع ضيق الوقت لا يجري التفصيل والحكم بالانصراف ما لم يركع لاستلزامه فوت الوقت وفيه انا لا نم عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد اجمعوا على انه اذا اصاب الماء قبل الشروع في الصلوة يتطهر ويصلي واطلاق كلامهم على ما ذكره في المدارك يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة و عدمه فاذا جاز فوت قدر من الوقت هناك فليجز ههنا ايض على انه لو حمل التضيق على التضيق العرفي لا ينافي هذا ويمكن ايض حمل رواية زرارة على ان الصلوة التي شرع فيها هي بالتيمم المستدام لا المبتداء وعلى هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة او روايته عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والجواب الجواب وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء ساهيا فانه يتوضأ ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه فت وقد استدل ايض بالاخبار الصحيحة في جواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد كما في صحيحة زرارة المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد عن ابي عبد الله ع الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء وغيرها من الاخبار الكثيرة ووجه الدلالة انها تدل على جواز الصلوة في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى آخر الوقت واجبا لما حسن ذلك لان وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت انما هو لوقوع الصلوة في آخره كما هو الظ ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال فليتيمم وليصل في آخر الوقت واذا جاز الصلوة اول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلوة الاولى بل لا يحصل فيها ايض اذ يجوز للانسان ان يصلي النافلة دائما فيجوز ان يتيمم في اول الوقت بل قبل الوقت للنافلة او لصلوة نذر او لمس ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي دائما متيمما اول الوقت وفيه ان دلالة تلك الاخبار على جواز الصلوة اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة اخرى مم لم لا يجوز ان يكون المراد مجرد جواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد وان كان كل في آخر وقته ولو سلم فاغراض الشارع مما لا سبيل لعقولنا الى ادراكه فربما كان في المنع من الصلوة اول وقتها بالتيمم المبتداء مصلحة لم توجد تلك في المنع عنها بالتيمم المستدام فتامل واستدل ايض بصحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون في السفر و تحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وفيه انه لا دلالة للخبر على جواز التيمم في السعة لجواز ان يكون المراد النهي عن الطلب مع الخوف والامر بالتيمم في الوقت الذي يسوغ له شرعا التيمم فيه وهو ظ واستدل ايض بان الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل العلامة على رد التضيق في القضاء ونقضه على الاداء بما يتضيق وايض الظ ان الضيق المعتبر ما يتعذر او يتعسر مع ان شريعتنا سمحة سهلة وايض جعل الاوقات بالنسبة الى التيمم شيئا وبالنسبة الى غيره شيئا اخر بعيد ولا يخفى ان دعوى الضيق والحرج في وجوب اداء الصلوة احيانا في آخر وقتها مشكل جدا وهذا بخلاف ما استدل العلامة فيه فان القول بوجوب الاشتغال بالقضاء وترك جميع الاشغال سوى ما لا بد منه حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء ما لا يخفى واما ما ذكره ثانيا فانما يتجه لو بني الامر على التحقيق واما اذا بني على التخمين والظن فلا ولو حمل على آخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر اوسع واما ما ذكره ثالثا من الاستبعاد فضعفه ظاهر **قوله** فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل قد عرفت ان حمل الاخبار الدالة على التوسعة على ما لا ينافي الاخبار الدالة على الضيق مط بعيد جدا فالجمع بينهما بما ذكره من التفصيل لا يخ عن وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بارتجاء الطمع وظ الحال من عدم الفائدة في التاخير بدونه بل لا يبعد نظرا الى تلك الاخبار القول بالتوسعة مط وحمل ما ينافيه من الاخبار على استحباب التاخير اما اولا فلانها الاظهر الاولى وعدم صحة الباقية لا يخ من قصور عن اثبات الوجوب بها هذا مع اشتمال الحسنة على قصور في المتن ايض لما في العمل بظاهرها من العسر والحرج في كثير من الموارد ولعدم ظهور قائل به من الاصحاب سوى ما يظهر من عبارة من العشر من الميل اليه وبعد وجوب تاويلها يسقط دلالتها على اطلاق المضايقة لامكان وجوه من التاويل يسقط معها الدلالة على ذلك كما لا يظهر بتذكرها علقناه على هذه الرواية في بحث مقدار الطلب فتذكر واما ثانيا فلظ رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم في نفي لزومها ولعلمه انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في آخر الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وفي المدارك عد الرواية صحيحة ولعل وجهه ان الشيخ رواها في التهذيب الاستبصار عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وهو ممن اجمعت العصابة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران ورواها في الاستبصار بسند صحيح الى البزنطي فلا كلام فيه الى المحمدين واما هما فلم يذكر في حق وصف محمد بن سماعة ولا محمد بن حمران الا واحد موثقا بسند صحيح لكن قد ذكر في غيرهما غيرهما ايض منهما او من فيشكل الحكم بالصحة للاشتراك الا ان له قرينة على انهما الموثقان ومجرد شهرتهما كانه لا يكفي لذلك وفي المعتبر ذكر في مسئلة وجدان المتيمم الماء بعد الشروع في الصلوة تعارض هذه الرواية باعتبار دلالة التصديد على المضي بعد الشروع مط مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها عبد الله بن عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة وروايتنا ارجح منها بوجوه احدها ان محمد بن حمران اشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ولا يخفى انه هذا شهادة على تعديل محمد بن سماعة ايض اذ لا عبرة بعدالة محمد بن حمران مع عدم عدالة الراوي عنه خصوصا مع تعدد رواية الراوي الاخر ان يكون رواية هذا الراوي الواحد صالحا للمعارضة روايتهم ولا يخفى ايض انه يستفاد من كلامه ره تعديل عبد الله بن عاصم ايض فلا تغفل منه فانه غير مذكور في كتب الرجال واما ثالثا فلتأييد القول باطلاق التوسعة باطلاق الاية الكريمة الآمرة بالتيمم عند ارادة القيام الى الصلوة عند عدم وجدان الماء من غير تقييد بآخر الوقت ومثلها الروايات العامة في التيمم كصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا

فليمسح

اما المستدام كالو تيمم لعبادة عند ضيق وقتها او بنذر ركعتين في وقت معين يتعذر فيه الماء او عبادة راجحة بالطهارة ولو ذكرا جاز فعل غيرها به مع السعة ولو تمكن
من استعمال الماء انتقض تيممه عن الطهارة التي تمكن منها ولو تمكن من طلبه غير غسل الجنابة من الوضوء خاصة انتقض تيممه خاصة وكذا العكس والحكم بانتقاضه بمجرده
مبني على الظاهر واما انتقاضه مطلقا فمشروط بمضي زمان يسع فيه فعل المائية متمكنا منها فلو طرء بعد التمكن مانع قبله كشف عن عدم انتقاضه سواء شرع فيها ام لا كوجوب
الصلوة باول الوقت والحج للمستطيع لسير القافلة مع اشتراط استقرار الوجوب بمضي زمان يسع الفعل لاستحالة التكليف بعبادة في وقت لا يسعها مع احتمال انتقاضه
مطلقا كما يقتضيه ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وحيث كان التمكن من الماء ناقضا

فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزئته صلوته التي صلى وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم
وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور
بتيمم ولا يبعد ان يكون قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظاهرا في وقوع التيمم اول الوقت فدلالة هذه الرواية ليست من حيث العموم بل الخصوص فافهم و
صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب
الماء رب الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد
فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر ولا يخفى ايضا ان ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله ع ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد
الطهورين وقد ورد ذلك في روايات اخرى ايضا وكذا ما روي عنهم ع من قولهم هو بمنزلة الماء وقولهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا
وكذا عمومات اخبار الاوقات وفضل اول الوقت او تعينه مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الاية الكريمة
والاخبار قوي جدا نعم لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء او الظن به وهذا ايضا وجه لحمل الجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع
فالاحوط التاخير الى اخر الوقت مطلقا خصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار ولو تيمم وصلى في اخر
وقت الفضيلة ثم اعادها في اخر وقت الاجزاء لكان ابلغ في الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** اما المستدام كالو تيمم الخ قال الشيخ في ط متى تيمم
لصلوة نافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت
في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد انتهى هذا الكلام من الشيخ مع انه من القائلين بالتضيق يدل على انه لم يعتبر التضيق في المستدام وتردد فيه
المحقق في المعتبر لقوله ع فليتلوم ما بينه وبين اخر الوقت ولا يخفى ضعف تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا ان جواز الصلوات الكثيرة
بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل في اخر وقته الا ان يتمسك بمجرد اطلاق الاخبار وفيه ضعف لان المفهوم من سياق تلك الاخبار
ليس الا كفاية تيمم واحد لصلوات كثيرة وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كيف شاء واما الثاني فلان التلوم
الوارد في الخبر العامي انما هو للتيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة به اول وقتها بعد ما تلوم له الى اخر الوقت ولا هذا والظ ما اختاره في ط اذ الاخبار
الدالة على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت لا على وجوب تاخير العبادة الواقعة به فمتى تيمم في اخر الوقت فهو
متطهر ودخول وقت الصلوة سبب لوجوبها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل وليس ما يدل عليه لان الظ الحال ان الحكمة الباعثة على تاخير التيمم هو احتمال
رفع المانع وامكان وقوع العبادة بالطهارة المائية وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايضا وان تخير بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن
خصوصا على راي من حكم بالتضيق مع العلم ببقاء العذر الى اخر الوقت واما ما ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة في اخر الوقت ولا
ظهور لها في تاخير كل صلوة لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي ابتدء التيمم لها ويكون الغرض مجرد ان التيمم المبتدأ انما هو بعد ما ضاق الوقت
بحيث تقع الصلوة بعده اخر الوقت فت **قوله** ولو بنذر ركعتين في وقت الخ قال في المدارك لا فائدة في النذر الا صرف التيمم واجبا وقد
صرح هو وغيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم النافلة ونقل عليه في هى الاجماع انتهى الا ان يق يمنع النافلة المبتدأة بالتيمم وصحة النذر وان لم يكن
متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان شرعيته في ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين وانه بمنزلة
الماء وان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فيستباح به النافلة كما يستباح الفريضة وكانه لا خلاف بينهم في ذلك فلا يبقى الا
احتمال المنع عن خصوص النافلة الغير الموقتة لاعتبار التضيق فيه وعدم امكان اعتبار ذلك فيها وفيه ان اعتبار التضيق لو تم فانما هو في التيمم الذي
لعبادة موقتة لعدم ظهور الاجماع في غيره والاخبار ايضا يمكن تنزيلها على الغالب في هو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم فيكفي في غير الموقتة تاخير
التيمم الى وقت فعلها اذ يستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت ووقتها عند التضيق خصوص ذلك الجزء فوقتها متعين حقيقة فيكفي تاخير
التيمم الى انه قادر على الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يبعد النذر وصحته اذ متعلق النذر لا بد ان يكون مشروعا في نفسه لم
يشرع النافلة المبتدأة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايضا الا ان يق ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعا
بعد النذر وههنا كذلك اذ النافلة المبتدأة والتيمم لها وان لم يشرع قبل النذر لعدم توقيتها لكن يشرع بعد النذر لصيرورتها موقتة بعد النذر
فيصح بعد تضيق وقتها وهذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوما بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافلة فيه لا ابتداء ولا يق ان شرعية النذر باعتبار
امكان تيسر الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال متى امكن ذلك ينعقد النذر ثم ان لم يتيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين ايضا
اما الاول فظ واما الثاني فلان الظ انه اذا لم يشرع النافلة المبتدأة الا مع الطهارة المائية فصحة نذرها باعتبار امكان تيسر الماء بعد ذلك
انما هي بمعنى صحته وانعقاده على تقدير حصول الشرط وهو هنا تيسر الماء لا مطلقا فالحكم ههنا بانعقاده مطلقا ووجوب ادائها بالتيمم بعد تيسره
جدا ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيلة بصورة امكان رفع الحظر فيبعد ذلك لا يبعد ذلك الا ان يكتفي بالامكان الذاتي ولم يشترط
العادي وفيه زيادة تعسف هذا واما القول بان يجوز التيمم على هذا الوجه والصلوة به اول الوقت يؤدي الى فوت ما هو الغرض من الحكم
بتاخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه سابقا فتذكر **قوله** واما انتقاضه مطلقا اي ظاهرا وواقعا جميعا **قوله** مع احتمال انتقاضه مطلقا اذ لا
بعد في ان يكون وجود الماء والتمكن منه ظاهرا سببا لانتقاض التيمم وان لم يقع التكليف بالطهارة المائية باعتبار عدم سعة الوقت
وتخير بانه لا كلام في نفي البعد المذكور ولكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكره من كونه ظاهر الاخبار وكلام

الاصحاب

فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض اجماعا على الوجه المذكور وان وجده بعد الفراغ صحت وانتقض بالنسبة الى غيرها ولو وجده في اثناء الصلوة ولو بعد التكبير
اتمها مطلقا على الاصح عملا باشهر الروايات وارجحها سندا واعتضادا بالنهي الوارد عن قطع الاعمال ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة وحيث حكم بالاتمام فيها لو
على تقدير وجوبها فيحرم قطعها والعدول بها الى النافلة لان ذلك مشروط باسباب مسوغة والحمل على ناسي الاذان وناسي الجمعة قياس ولو ضاق الوقت فلا اشكال في التحريم ويستمر
التيمم بالنسبة الى غير هذه الصلوة على تقدير عدم التمكن منه بعدها الا قرب لعدم ما تقدم من انه مشروط بالتمكن ولم يحصل والمانع الشرعي كالعقلي ومقابل الاصح
اقوال منها الرجوع ما لم يركع ومنها الرجوع ما لم يقرء ومنها التفصيل بسعة الوقت وضيقه والاخيران لا شاهد لهما

الاصحاب وفيه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر فيه بالوضوء والغسل بعد وجود الماء كصحيحة زرارة
المتقدمة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيحة ابن سنان المتقدمة
ايضا اذا لم يجد الرجل طهورا او كان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزئته صلوته التي صلى ولا يخفى انه ليس فيها الا
الامر بالوضوء او الغسل عند وجود الماء والظ ان التكليف بهما منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس فيه من التردد في شيء واما
انتقاض التيمم فلا يظهر منه وما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية مردود بمنع المنافاة فان التيمم لا يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة
مع تعذر الطهارة المائية فاذا عرض الحدث عليها فلا يستباح الصلوة بالتيمم وان بقي ولم ينتقض فلذا وجب عليه الطهارة فظ الحال نقض التيمم
ووجوب الطهارة المائية فاذا استبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال ولو قيل انه على
هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية فيه انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب به ظاهرا ولا حاجة الى الجزم بتعلقه واقعا والا لم يمكن ذلك في
شيء من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل وانى لنا العلم به فتدبر ومنها الاخبار الدالة على اجزاء التيمم الى ان يحدث او يجد الماء
كما وقع في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع او انه يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحة اخرى منه ايضا عن ابي جعفر
ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مطلقا انما هو على تقدير عموم المفهوم وهو ضعيف جدا غاية الامر انه لا يمكن الحكم
بالاجزاء وصحة صلوة اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان والاصابة نظرا الى تلك الاخبار ولا يضر ذلك لوجود دلة اخرى لكونه احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء وقوله تعالى ليطهركم وما جرى مجريها لاقتضائها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه واما ما في الصحيحة الثانية قلت فان اصاب الماء
ورجا ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم فظاهره استقرار التمكن من
التطهر بالماء الاول وتاخيره باعتبار رجاء الماء الاخر فلا يدل على الانتقاض مط ومثله رواية حسين العامري قال حدثني من سئله عن رجل اجنب
فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة ولم ينته الى الماء وخاف
فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل هذا واما كلام الاصحاب فلو فرض ابهام بعض عباراتهم ذلك فلا يعارض
بمثله ما ذكره ولا فت **قوله** فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض فيجب عليه استعمال الماء ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم واطلاق كلامهم
يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار الطهارة والصلوة ام لا وهذا يؤيد ما اختاره المحقق في الفرض الذي ذكرنا سابقا
في اوائل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت من الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار اقتضائها زمانا زائدا على ما يقتضيه الترابية لا ينتقل
الى التيمم وهذا ما وعدناك هناك **قوله** اجماعا بل ادعى في المعتبر وهى عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اي نقضه بمجرد
وجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا الوجه وعلى اي وجه ولو فقده بعده لذلك اعاد التيمم **قوله** وانتقض بالنسبة
الى غيرها وهو ايضا وفاق على ما نقله في المعتبر فيه ايضا ما ذكر من الاحتمالين **قوله** ولو بعد التكبير اتمها مط بعد ما ذكر قوله ولو بعد التكبير يمكن
ان يجعل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخير فقط وهو ظ **قوله** على الاصح وهو مختار المفيد والشيخ في ط وقد
المرتضى في شرح الرسالة وعلي بن بابويه في الرسالة على ما نقله في هى وابن البراج وابن ادريس والمحقق والعلامة **قوله** عملا باشهر الروايات وهو
رواية البزنطي المتقدمة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل يتيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر
عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى اخر ما سبق **قوله** واعتضادا بالنهي وباصل البرائة والاستصحاب
قوله ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة لاطلاق الاخبار وبه جزم المص في البيان وقال في المدارك ويحتمل قويا انتقاض تيممه بوجود الماء
في النافلة لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع عن استعماله عقلا وشرعا وعلى هذا يحمل الاخبار على الفريضة فافهم **قوله** على تقدير وجوبها
لتحريم قطع الصلوة الواجبة مع الاختيار الا فيما استثنى فاذا صح اتمامها فلا مقتضي للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع اللهم الا بدليل من خارج كما اذا جمع بين
الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فافهم **قوله** والعدول بها الى النافلة لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى **قوله**
والحمل على ناسي الاذان وكذا من يدرك فضيلة الجماعة قياس ولو صح لجاز هنا الابطال بغير واسطة ايضا كما في الاصل وهو كذا يقول به وهذه الاجوبة
اوردها المص في كرى تبعه من تبعه كالشارح وصاحب المدارك وهي متجهة اذا كان بناء ما استقربه على مجرد القياس كما هو الظ من كلامه ويمكن ان
يكون بناءه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب ويكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن اختار البدل بدل
القطع ابتداء الرجوع الى النافلة والقطع بعده احتياطا وصيانة للفريضة عن الابطال صريحا فلا يتجه عليه ما ذكره فتدبر **قوله** الاقرب لعدم ما تقدم
الخ هذا مختار المحقق في المعتبر وقال الشيخ في ط انه ينقض تيممه بالنسبة الى غيرها من الصلوة وقواه العلامة في هى ومال اليه في كره لانه تمكن عقلا من استعمال
الماء والمنع الشرعي لا يرفع القدرة ولانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظ تعليق الحكم على التمكن الذي لا مانع معه فيشمل العقلي
الشرعي لا القدرة العقلية التي ذكرها هذا مع ما في التزام بقاء الطهارة بالنسبة الى صلوة ونقضها بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف **قوله**
منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في يه والصدوق وابن ابي عقيل والجعفي والسيد المرتضى في المصباح والحمل على ما نقل في هى والمذهب الثاني منسوب
الى سلار والثالث مختار ابن حمزة في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه ان قطعها وتطهر بالماء لم تفته الصلوة وجب عليه قطعها
والتطهر بالماء وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا كبر وقال في سلار قطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالتضيق كما هو

مذهبه

والاول مستند الى رواية معارضة بما هو اقوى منها كتاب الصلوة وفصوله احد عشر الاول في اعدادها والواجب سبع صلوة اليومية الخمس الواقعة في اليوم والليلة

مذهبه على ما صرح به في الوسيلة فحكم في الشق الاول بوجوب القطع بناء على عدم رعاية التضيق وح يكون مذهبه بعينه هو مذهب المص ولو حمل كلامه على انه تفصيل بعد فرض رعاية ما وجب عليه من رعاية الضيق وح فيكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو ظن الضيق وجاز ظهور خلافه او ان المعتبر هو الضيق العرفي دون الحقيقي او التوسعة في الجملة فيكون مذهبه مذهبا رابعا كما جعله الش ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول هو ما تقدم من رواية يعقوب بن يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا بوجدانه في الاثناء واما الشق الثاني فمستنده ما هو مستند قول المص هنا واما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في الذكرى مع فرض ضيق الوقت والخطب فيه سهل بعد ورود النص الصحيح على ما سيجيء فانتظر ثم الظ ان المراد بالرجوع في الاقوال على ما صرح به في هذه القول الاول هو استيناف الصلوة بالطهارة المائية لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان التيمم فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها ونقل عن بعض الجمهور انه جوز البناء كما لو سبقه الحدث وظاهرهم عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولولاه لامكن المناقشة فيما ذكره من التعليل فتدبر **قوله** والاول مستند الى رواية معارضة بما هو اقوى منها الظ على ما في المعتبر والذكرى وشرح الارشاد انه اراد بها ما تقدم من رواية عبد الله بن عاصم بالاسانيد المختلفة كما اشرنا اليه هناك وتعارضها مع رواية محمد بن حمران التي هي اقوى منها باعتبار ما نقلنا من المعتبر من اشهرية محمد بن حمران في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم وقد مر ايضا منه رواية بانها اخف وابعد والبراءة الله نعم وبان مع العمل برواياتنا يمكن العمل برواية ايض بان تنزلها على الاستحباب ومع العمل بروايتها فيكون روايتنا ارجح ويمكن ان يكون نظر الش الى هذين الوجهين ايض بان يكون المراد بكونها اقوى كونها اقوى باعتبار السند لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول واما الثاني فيرد عليه انه لا يمكن الجمع برواية عبد الله بن عاصم على الاستحباب يمكن الجمع ايض بحمل رواية محمد بن حمران على ان اتيانه بالماء كان بعد الركوع حملا للمطلق على المقيد الا ان يقال بعده باعتبار منافرة ظ قوله حين يدخل في الصلوة له بخلاف حملها على الاستحباب والامر فيه هين ثم لا يخفى انه ههنا رواية اخرى غفل عنها المحقق ومن تبعه واستدل بها العلامة في كره وهي ما تقدم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفي اخرها قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين ولا يجري فيها ما ذكروه من ترجيح روايتهم من حيث السند بل لا يبعد رجحان تلك الرواية باعتبار السند نعم يمكن اجراء ما نقلنا من الوجهين الاخرين منها ايض لكن قد عرفت حالهما واجاب عنها في كره بان المراد بالدخول في الصلوة الشروع في مقدماتها كالاذان وبقوله ما لم يركع ما لم يتلبس بالصلوة وبقوله ان كان قد ركع دخوله فيها اطلاقا لاسم الجزء على الكل وهذا يجري في رواية ابن عاصم ايض كما اشار اليه لكنه من التكلفات البعيدة التي لا يمكن الجرأة عليها بتاويل الاحاديث وانها يستأول لو من طرحها والشيخ في يب حمل الاخبار الدالة على الانصراف ما لم يركع على ما اذا كان الوقت ممتدا لا انصرافه والتوضي بالماء فيجب عليه الانصراف لانه قد دخل في الصلوة في غير وقتها الان وقتها اخر الوقت عند تضيق الزمان ولا يخفى انه على هذا الوجه التفصيل بقبل الركوع وبعده وحمل الانصراف قبل الركوع على ما ذكره وعدم الانصراف بعده على ما اذا ضاق الوقت بعيد جدا ومن التاويلات التي اشرنا اليه فتامل فتدبر واستدلوا ايض لهذا القول بصحيحة زرارة عن ابي عبد الله في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء ومثلها من الاخبار خرج بعد الركوع بالاتفاق بقي ما قبله وبناؤه على عموم المفهوم وهو ضعيف على انه يمكن ان يكون المراد بالوجدان هو التمكن والتمكن شرعا بعد الدخول في الصلوة مم ثم ان للقول الاول ايض رواية استدل بها في المدارك وهي ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعها ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم الحديث وجه الاستدلال ان ما ذكر من التعليل يقتضي وجوب المضي في الصلوة مع الدخول فيها مط وفي الفقيه صرح بروايتها عن ابي جعفر عليه السلم فلا يتم المناقشة باعتبار الاضمار لكن فيه انه يمكن جعل التعليل تعليلا للمنفي اي لا يجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض باعتبار نقض التيمم وعلى تقدير جعله تعليلا للنفي يمكن ان يحمل على انه دخلها وهو على الطهور بالتيمم وحكمه ما ذكر من عدم النقض بعد ما صلى ركعتين وحاصله ان هذا قسم من الطهور ومن حكمه عدم الرجوع في هذه الصورة فلا يلزم منه عدم الرجوع مط وهذا كالتعليل الذي ذكر في الرواية السابقة حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين فالمراد منه ايض انه احد الطهورين وحكمه ما ذكرنا فالتعليل لمجرد صحة عدم الرجوع في الجملة باعتبار كونه طهورا ومن شانه الاكتفاء به احيانا لا لانه احد الطهورين فلا يرجع كما في الطهور الاخر والا لزم عدم الرجوع قبل الركوع ايض وقد يجعل التعليل فيهما ايضاحا لما قبل الركوع وشاهدا على حمل الرجوع في الاول على الاستحباب وفيه تعسف ثم بعد حمل الرواية على احد الوجهين فلا دلالة لها على احد الاقوال اذ الفرض وقع في كلام السائل وحكمه بعدم الرجوع فيه يمكن ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مط كما هو القول الاول او بعد الركوع كما هو القول الثاني او بعد القراءة كما هو القول الثالث ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع ما لم يركع في الثانية ويمكن ان يكون باعتبار هذه الرواية فتامل وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع ورجحانه ما لم يركع لا يخ عن رجحان لصحة رواية زرارة وتاييدها بالرواية الاخرى وفساد ما ذكروه من التاويل اما الحكم بالوجوب فللتامل فيه مجال هذا مع سعة الوقت كك واما مع ضيقه واستلزام الرجوع لخروج بعض الصلوة عن الوقت فجوازه ايض محل تامل فتدبر ثم ههنا رواية اخرى لا يوافق شيئا من المذاهب هي ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن صحيح زرارة او رواية عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة وظاهر انه لا يوافق شيئا من المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد ولا يوافقه ايض فان الظ من كلامه استيناف الصلوة بوجدان الماء قبل ركوع الثانية لا البناء كما في الرواية ويمكن حملها على الاستحباب فلا تابى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد وعلى التقية بناء على ما نقلنا من تجويز بعض الجمهور البناء على ان كلام ابن الجنيد

ايضا ليس

نسبة الى اليوم تغليبا او بناء على اطلاقه على ما يشمل الليل والجمعة والعيدان والايات والطواف والاموات والملتزم بنذر وشبهه وهذه الاسماء اما غالبة عرفا او بتقدير حذف المضاف فيما عدا الاولى والموصوف فيها وعدها سبعة اسد مما صنع من قبله حيث عدها تسعة بجعل الايات ثلثا بالكسوفين وفي ادخال صلوة الاموات اختيار اطلاقها عليها بطريق الحقيقة الشرعية وهو الذي صرح المص باختياره في الذكرى ونفي الصلوة عما لا فاتحة فيها ولا طهور والحكم بتحليلها بالتسليم بناء على الحقيقة وبقي من اقسام الصلوة الواجبة صلوة الاحتياط والقضاء فيمكن دخولهما في الملتزم وهو الذي استحسنه المص وفي اليومية لان الاول مكمل لما يحتمل فواته منها والثاني فعلها في غير وقتها ودخول الاولى في الملتزم والثاني في اليومية له وجه وجعل المندوب من الصلوة لا حصر له فان الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر و افضلها الرواتب اليومية التي هي ضعفها فللظهر ثمان ركعات قبلها وللعصر ثمان قبلها وللمغرب اربع بعدها وللعشاء ركعتان جالسا اي الجلوس ثابت فيهما بالاصل

ايض ليس بصريح في الاستيناف فيمكن حمله على البناء وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء ساهيا فيتوضأ ويبني كما هو مذهبه وبعد تسليم مذهبه لا يخفى بعد حمل هذه الرواية عليه في ثما ورد هذه الرواية في عداد ادلة الشيخين على مذهبهما في مسئلة الحدث واجاب بمنع صحة السند لعل وجهه ان فيه علي بن السندي وفيه احتمال الاشتراك وعلى تقدير الاتحاد فيه كلام لكن الظ كما اخترناه في الخلاصة توثيقه وقبول روايته لتعديل النجاشي له وما رواه الكشي فيه مع ضعفه لا يدل على الطعن فيه فتد واما رواية الحسن الصيقل قال قلت لابي عبد الله ع رجل تيمم ثم قام يصلي فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قلت انه صلى صلوته كلها قال لا يعيد فيمكن تنزيلها على مذهب ابن الجنيد وعلى سائر المذاهب يمكن حملها على الاستحباب فتدبر ثم ههنا مسئلة مهمة لم يذكرها في الكتاب وهي انه لو احدث المتيمم عن الحدث الاكبر كالجنابة حدثا اصغر هل يجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الاكبر او يجب عليه موجب الحدث الاصغر من الوضوء مع التمكن منه والتيمم بدلا منه مع تعذره فالمش بين الاصحاب هو الاول ونقل عن المرتضى رض الثاني واحتج في المخ للمش بانه بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فلان التيمم لا يرفع الحدث لانه اذا وجد الماء وجب عليه الغسل ولو كان حدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية فظاهرة وفيه ان ظهور الثانية انما هو في ابتداء الجنابة واما بعد التيمم وطريان الحدث فلا ظهور لها واحتج في شرح الارشاد بان التيمم لا يرفع الحدث اجماعا وانما يفيد الاباحة فاذا بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمم بالحدث الطاري وحدث الجنابة باق فلا حكم للحدث الاصغر وفيه تامل فانا لا نم بطلان التيمم بالحدث الطاري فان التيمم وان لم يرفع الاكبر لكن استباح الصلوة وزال المنع عنها والمعلوم من حال الحدث الطاري ازالة الاستباحة واما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على حاله فيجب التيمم بدلا عنه فغير ظ اذ يجوز ان يكون باعتبار تاثير جديد من الحدث اللاحق يوجب المنع عن الصلوة وان بقي الاستباحة بالنسبة الى الحدث الاول بحالها فيجب رفع موجبه بما هو مقتضاه من الوضوء او التيمم بدلا عنه ومع احتمال الامرين فالحكم بالاول لا بد له من دليل وفي المدارك بعد ما اثبت ان التيمم لا يرفع الحدث بالاجماع وغيره احتج للمش بان الجنابة باقية والاستباحة زالت بالاصغر فيجب التيمم بدلا من الغسل وبما ذكرنا ظهر حاله ايض بقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا ولعل وجهه ان الحصر في القسمين انما يتم على ما هو المش واما على مذهب السيد فيمكن ان يكون عليه الوضوء مع كونه جنبا بان احدث بعد تيممه حدثا اصغر ووجد من الماء بقدر ما يكفي للوضوء دون الغسل واحتج ولعل بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في رجل اجنب في سفر ومعه ما قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ ولا يخفى ظهورها في ابتداء الجنابة فوجوب التيمم عليه ح دون الوضوء لا يدل على ان حكمه ذلك فيما بعد ايض ومثله القول ايض في الاستدلال بما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ومثله رواية الحسين ابن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع وقال السيد رض في شرح الرسالة على ما نقل ان المجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الاول ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله فعلى هذا لو لم يجد ما للوضوء لكان مذهبه التيمم بدلا من الوضوء واعترض عليه الش في شرح الارشاد بانه ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول ونقل عن المص انه قال في الذكرى يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحة الصلوة وان الجنابة لم تبق مانعة منها فلا يبقى على مخالفة الاجماع وقال هذه الارادة لا تدفع الضعف لان الاستباحة اذا لم يستلزم الرفع فبطلانها بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول انتهى وانت خبير بان غرض المص يمكن ان يكون مجرد توجيه كلامه بحيث يندفع عنه مخالفة الاجماع لا تتميمه بكل وجه فورود ما اورده الش عليه على توجيهه لا يقدح في غرضه الا ان لا يكون غرض الش الاعتراض على المص بل بيان حال ما ذكره السيد بعد توجيهه وكيف ما كان فيرد على الش ان حكمه بان بطلان الاستباحة بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول محل تامل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحة يحتمل وجهين فلا يمكن الحكم باحدهما بلا دليل هذا ويمكن الاستدلال للسيد بالاية الكريمة اذ المستفاد منها عرفا وفي كلام الحكيم على ما هو المش وجوب الوضوء كلما اراد القيام الى الصلوة خرج ما خرج كالمتطهر بدليل فيبقى الباقي ومنه ما نحن فيه فيجب الوضوء مع التمكن منه ومع تعذره فلا ريب في ثبوت التيمم بدلا منه وتشهد به الاية ايض لكن هذا على تقدير ان يجعل وان كنتم جنبا عطفا على اذا قمتم الى الصلوة واما اذا جعل عطفا على ان كنتم محدثين المقدر في نظم الكلام ويكون اذا قمتم داخلا على كلا الشقين فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر واغتسلوا ان كنتم جنبا وان لم تتمكنوا من الماء وكنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا فينعكس الامر اذ المحدث المذكور جنب كما ذكرنا فعليه الغسل ومع تعذره التيمم بدلا عنه وعلى هذا فترجيح المسئلة ترجيح احد التفسيرين ولا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به المتامل الخبير بل لا يبعد ايض على التفسير الاول ان يقال ان المحدث المذكور كما يمكن الاستناد في وجوب الوضوء عليه او التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم اذا قمتم كك يمكن الاستناد بوجوب الغسل عليه او التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم وان كنتم جنبا اذ الظ منه ايض عرفا وفي كلام الحكيم تعلق الحكم بهم كلما صدق عليهم انهم جنب لا بهم جنبا في الجملة وبهذا يمكن الاستدلال بها على وجوب الغسل عند كل جنابة وعلى هذا فنقول المتيمم لما لم يرتفع حدثه وصدق عليه الجنب فمقتضى الاية وجوب الغسل عليه او التيمم بدله مع تعذره دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل ولم يقع حدث منه بعد تيممه بالاجماع على كفاية التيمم الاول وعدم وجوب تواتر التيمم عليه بلا تخلل حدث واما بعد حدوث الحدث فلا اجماع فيحكم بوجوب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذر الغسل وعلى هذا فمفاد الاية الكريمة وجوب الوضوء او التيمم بدله عليه مع الغسل او التيمم بدله لكن اذا كان وجوب الوضوء او التيمم بدل الغسل او التيممين عليه خلاف الاجماع فينبغي التامل في ترجيح احدهما فان الاية على التفسير الاول لا ترجح قول السيد بل يحتمل الوجهين ولا يبعد ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما في مبدله اذ مقتضى الاية على التفسير الاول وجوب الوضوء والغسل على المجنب عند ارادة القيام الى الصلوة وقد ظهر بالاجماع سقوط الوضوء مع

الغسل

لا رخصة لان الفرض منها واحدة لتكميل اجابا ضعف الفريضة وهو محمول بالجلوس فيهما لان الركعتين من جلوس ثوابهما ركعة من قيام ويجوز قائما بل هو افضل على الاقوى للتصريح به في بعض الاخبار وعدم دلالة ما دل على فعلها جالسا على افضليته بل غايته الدلالة على الجواز مضافا الى ما دل على افضلية القيام في النافلة مط ومحل نافلته اى بعد العشاء والافضل جعلها بعد التعقيب بعد كل صلوة يريد فعلها بعدها واختلف كلام المص في تقديمها على نافلة شهر رمضان الواقعة بعد العشاء وتاخيرها عنها ففي النفلية قطع بالاول وفي الذكرى بالثانى وظاهره هنا الاول ونظر الى البعدية وكلاهما حسن وثمان ركعات صلوة الليل وركعتا الشفع بعدها وركعة الوتر وركعتا الصبح قبلها هذا هو المشهور رواية وفتوى وروى ثلث وثلثون باسقاط الوتيرة وتسع وعشرون وسبع وعشرون بنقص العصرية رباعيا او سداسيا والوتيرة وحمل على المؤكد منها الاعلى العمل فالمذكور لحكم في بدله ايضا كذلك بخلاف الحكم بوجوب الوضوء فان التيمم بدل الغسل اذ لا شاهد له اصلا وقد ظهر بما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير الاخير هذا ما اردنا ايراده في كتاب الطهارة طهرنا الله من درن اجنبنا وكتب علينا نقيرا وقطميرا وعفا في مستقبل حالنا الاستعداد لما فاتنا فيما مضى صغيرا او كبيرا وتدارك ما يرجى به العفو والنجاة يوما عبوسا قمطريرا وصلى الله على خاتم الرسالة الذى ارسل بالكتاب بشيرا ونذيرا واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا الذين من اخلد اليهم اخلد في الجنة ومن سلا عنهم صلى سعيرا

اعضاد السنة وفي السفر والخوف الموجبين للقصر تنتصف الرباعية وتسقط راتبة المقصورة ولو فاتتها كان نصف الساقط نصف الراتبة سبع عشرة ركعة وهو في غير الوتيرة موضع وفاق وفيها على المشهور بل قيل انه اجماعى ايضا ولكن روى الفضل بن شاذان عن الرضا عم عدم سقوطها معللا بانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع قال المص ره في الذكرى وهذا قوى لانه خاص ومعلل الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وينبه بالاستثناء على دعوى ابن ادريس ره الاجماع عليه مع الشيخ ره في النهاية صرح بعدم فاقواه في محله ولكل ركعتين من النافلة تشهد وتعليم هذا هو الاغلب وقد خرج عنه مواضع ذكرها المص ره منها موضعين بقوله والوتر بانفراده تشهد وتسليم وصلوة الاعرابى من التشهد والتسليم ترتيب الظهرين بعد الثانية وهي عشر ركعات بخمس تشهدات وثلث تسليمات كالصبح والظهرين وبقى صلوة اخرى ذكرها الشيخ ره في المصباح والسيد رضى الدين بن طاوس ره في تتمانه يفعل منها بتسليم واحد ازيد من ركعتين ترك المص والجماعة استثناءها لعدم اشتهارها وجهالة طريقها وصلوة الاعرابى بانها في الثانى دون الاول

كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا اله العالمين ونصلى على رسولك سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين **قوله** والواجب سبع صلوات اليومية الخ المراد كون هذه السبع واجبة في الجملة لانها لا تكون الا واجبة فان بعضها قد يكون مندوبا ايضا كاليومية المعادة وصلوة الجمعة من الغيبة على القول باستحبابها وكذا العيدين والايات المعادة وصلوة الطواف المستحب والصلوة على الطفل الذى لم يبلغ الست على الاقوى فتدبر **قوله** نسبة الى اليوم تغليبا اما لان معظمها في اليوم او لانه لكونه مذكرا اولى للنسبة فافهم **قوله** او بتقدير حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واجراء اعرابه عليه فلا يتوهم ان تقدير حذف المضاف لا يستقيم في العيدين قال سلطان العلماء الظاهر كون الملتزم بصيغة المفعول ولا يخفى انه لا يناسب حذف المضاف في الصلوة موصوفة بكونها ملتزمة لا المضاف اليه مع ان التوصيف ايضا لا يناسبه تذكير لفظ الملتزم وان جعل الملتزم بصيغة الفاعل يستقيم اضافة الصلوة اليه لكن لا يستقيم كونه اسما غالبا كما ذكره اولا انتهى واما عدم الاستقامة ممنوع فانه لا واضح جعل الجمعة والعيدين والاموات او نحو هذا اسماء الصلوات المخصوصة باعتبار كونها منها او ما يقرب اليه فلم لا يجوز جعل الملتزم بالكسر اسما للصلوة باعتبار كون فاعلها ملتزما وهو ظ ويمكن ايضا ان يكون ترديد الش بناء على الاحتمالين في قراءة الملتزم وح لا اشكال ويمكن ايضا ان لا يجعل الملتزم بالفتح اسم مفعول بل مصدرا ميميا او اسم مكان او زمان وح فيناسب حذف المضاف على تقدير جعله اسم مفعول ايضا يمكن ان يقال ان ما فعله الش من تقدير حذف المضاف فيه ايضا لا الموصوف باعتبار ما اشار اليه بهذا المحذوف من عدم مناسبة التذكير للتوصيف مما على الاضافة فيصير المعنى الصلوة التى من جنس الملتزم ومن افراده فلا يتجه الظ فافهم **قوله** ونفى الصلوة عنها الا مجازا فيها الخ وتخصيص تلك الروايات وان امكن لكنه انما يتجه بعد ثبوت اطلاق الصلوة عليها حقيقة وهو غير ظ فاذا لم يثبت ذلك ظ تلك الاخبار عدم دخولها في الصلوة حقيقة حتى لا يحتاج الى التخصيص وكذا ما جرى مجريهما من الاخبار مثل الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود **قوله** صلوة الاحتياط والقضاء وكذا المتحمل عن الغير باستيجار ونحوه ويمكن ادخاله في الملتزم وادخال كل من نوع في اصله فافهم **قوله** فيمكن دخولهما في الملتزم لا يخفى ان دخولهما في الملتزم لا يخ عن بعد لا سيما بعد تقييده بالنذر وشبهه اذ المتبادر من شبه النذر في عرفهم هو العهد واليمين وما يشمل التحمل عن الغير ايضا وحمله على ما يشمل الشك وفوت الاداء ايضا بعيد جدا فالاظهر ادخالهما في اليومية فتدبر **قوله** لان الاول مكمل لما يحتمل فواته فيها فهو اما جزء منها او من توابعها ووادمها فلا بعد في ادخاله فيها **قوله** ولذا وجه دخولها وجه وهو ظهور دخول الثانى في اليومية بخلاف الاول فالاولى جعله داخلا في الملتزم وان اختير ان دخول القضاء في اليومية وان كان الظاهر من دخول الاحتياط فيها لكن دخول الاحتياط ايضا فيها اظهر من دخوله في الملتزم كما اشرنا اليه فالاوجه ادخالهما في اليومية كما ذكرنا **قوله** و للعصر ثمان قبلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه جعل ستا من الثمان بعد الظهر ايضا نافلة الظهر وركعتين منها نافلة العصر وكانه لا ثمرة مهمة لتحقيق ذلك بعد ثبوت استحباب الثمان لعدم لزوم قصد ذلك في النية وعدم ظهور فائدة اخرى فيما قيل من ظهور فائدته

الثانى في شروطها

وهى سبعة الاول الوقت والمراد هنا وقت اليومية مع ان السبعة شروط لمطلق الصلوة عدا الاموات في الجملة فيجوز عود ضمير شروطها

الخلاف

الى المطلق لكن لا يلايمه تخصيص الوقت باليومية الا ان يؤخذ كون مطلق الوقت شرطا وما بعده ذكره مجملا من التفصيل حكم اخر لليومية ولو عاد ضمير شروطها الى اليومية لا يحتاج لعدم الميز مع اشتراك الجميع في الشرايط بقوله مطلق الا ان عوده الى اليومية اوفق لنظم الشروط بقرينة تفصيل الوقت وعدم اشتراط الطواف والاموات والملتزم الا بتكلف بجوز وعدم اشتراط الطهارة من الحدث والخبث في صلوة الاموات وهى احد السبعة واختصاص اليومية بالضمير مع اشتراكه لكونها الاظهر من بينها والاكمل مع انضمام قراين لفظية بعد ذلك فللظهر من الوقت زوال الشمس عن وسط السماء وميلها عن دائرة نصف النهار المعلوم بزيد الظل بعد نقصه مصدرا زاد الشئ بعد نقصه وذلك في الظل المبسوط وهو الحادث من المقاييس القائمة على سطح الافق فان الشمس اذا طلعت وقع لكل شاخص قائم على سطح الارض

الخلاف في اعتبار ايقاع الست قبل القدمين والمثلين بجعلنا اها للظهر وبما اذا نذر نافلة العصر فان الواجب الثمان على المشهور وركعتان على قول ابن الجنيد ففيه تامل اما في الاول فلانه ليس في الروايات تخصيص نافلة بالظهر واخرى بالعصر وتعيين وقت لهما وانما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر وثمان بعدها من غير اضافة الى الظهر والعصر وايقاع الثمان التى قبل الظهر قبل القدمين او المثل والثمان التى بعدها قبل الاربعة او المثلين وعلى هذا فلا يتفاوت الحكم سواء جعلنا الست للظهر او العصر واما الثانى فلان النذر تابع لقصد الناذر فان قصد الثمانى او الركعتين وجب عليه ذلك وان فرض ثبوت كون نافلة العصر على خلاف ما قصده الناذر الا ان يفرض قصد ما هو نافلة العصر شرعا مجملا ولا يخفى ندور الفرض عند هذا يمكن التوقف في انعقاده راسا لما قلنا من عدم ظهور الاختصاص من الاخبار اصلا الا ان يثبت الاجماع على اختصاص الركعتين بالعصر فيبنى الست على الخلاف كما ذكره فتدبر **قوله** ولو قال ابتهما كان الاقصر الخ لا يخفى لطفه ولا يبعد ان يكون غرض المص الاشارة الى ما يظهر من بعض الاخبار ان العلة لسقوط النافلة هو العلة لقصر الفريضة وانه لو صلحت النافلة في السفر لتمت الفريضة ولا يخفى انه لو قال فيسقط رابعتها بالفاء والضمير لكان اظهر في الدلالة على ذلك واقصر كما ذكره الش فافهم **قوله** لانه خاص ومعلل ويمكن تاييده ايضا بما ذكره في الفقيه والظاهر انه مضمون الخبر ان الوتيرة بدل عن الوتر لمن فاته وان من ادرك اخر الليل وصلى الوتر له بعد الركعتين بعد العشاء فافهم **قوله** في تتماته التتمات اسم كتاب للسيد باعتبار انه يذكر فيه التتمات لمصباح الشيخ فيمكن ارجاع الضمير فيه الى السيد والى المصباح **قوله** غير الاموات في الجملة اى بوجه ما لان الوقت ايضا بوجه الاطلاق شرط لمطلق الصلوة والسبعة في الجملة شرط لمطلق الصلوات غير الاموات هذا هو الظ كما افاده سلطان العلماء ره ويمكن ايضا ان يكون متعلقا بقوله شروط فان السبعة شروط لمطلق الصلوة في الجملة لا دائما وفي جميع الاحوال لسقوط بعضها في بعض الاحوال كالستر حال عدمه **قوله** عود ضمير شروطها الى المطلق ولا يضر عدم اشتراط بعضها في بعض كما اشار اليه باستثناء الاموات لندور بالنسبة الى البواقى فكانه غلبها عليه **قوله** وما بعده ذكره مجملا حال من ذكره ضمير من التفصيل بيانا لما **قوله** بقوله مطلق اى اذا اخذ كل من الشرايط مط فان الوقت مثلا انما اشترط السبع بمطلقه لا بخصوص الاوقات التى ذكرها المص ههنا ادنى الجملة لا دائما كما ذكرنا تفسير قوله في الجملة وربما قيل اى بقوله مطلق لا خلاف فيه وهو بعيد **قوله** الا بتكلف بجوز كما في وقت الصلوة الطواف عند تمام وصلوة الاموات عند الفراغ من التغسيل والتكفين والملتزم بحسب ما التزمه ثم ما ذكره سابقا من كون السبعة شروطا لمطلق الصلوة فيجوز عود ضمير شروطها الى المطلق مبنى على هذا التكلف وهو يكفى للحكم بالجواز والغرض ههنا ترجيح العود الى اليومية بعدم الحاجة الى التكلف فلا منافاة بين الكلامين نعم يرد عليه انه اذا احتاج جعلها شروطا لمطلق الصلوة الى تكلف يكون هو المرجح لعود الضمير الى اليومية فلا وجه لجعل اشتراك الجميع في الشرايط بقول مطلق وجها لعدم حسن العود الى اليومية كما ذكره سابقا الا ان يقال ان ما ذكره سابقا وجه واحد لعدم الحسن لا وجهان وحاصله انه لا يحسن لعدم المميز مع اشتراك الجميع فيها في الجملة واما لو لم يكن فيه ذلك الاشتراك لم يكن جعلها شروطا للجميع بوجه فهو قرينة للعود الى اليومية ومميز لها ولا يخفى بعده **قوله** وعدم اشتراط الطهارة من الحدث والخبث الخ هذا ايضا مرجح اخر للعود الى اليومية ولا ينافى جواز عوده الى الجميع كما ذكره سابقا مع تصريحه باستثناء الاموات لان بناءه على حمل الكلام على التجوز والتغليب كما اشرنا اليه فافهم **قوله** وهى اى الطهارة من الحدث والخبث احد الشروط السبعة **قوله** مع انضمام قراين لفظية بعد ذلك كتخصيص تفصيل الاوقات باليومية **قوله** وذلك في الظل المبسوط احترز به عن الظل المنكوس وهو الحادث عن المقاييس الموازية للافق فان زيادته في اول النهار وتنتهى عند انتهاء نقص المبسوط مخالفا الميل الشمس في المقدار وكذا اذا كان مخالفا له في الجهة كما اشرنا اليه بقوله عند ميلها بقدره وموافقة له في الجهة فافهم **قوله** نعم يتفق بمدينة الرسول صلى الله عليه وآله وذلك لان عرضها خمس وعشرون درجة وهى ان زادت على الميل الاعظم لانه على اختلاف الارصاد لا يصل الى اربع وعشرين بل قريب منه لكن الزيادة لقلتها لا تؤثر اثرا بينا للحس وينعدم الظل فيها تقريبا ولا يظهر للحس ان لم ينعدم بالكلية حقيقة وذلك في اطول ايام السنة وهو عند كون الشمس في اول السرطان **قوله** وفي مكة وذلك لان عرض مكة احدى وعشرون درجة واربعون دقيقة فينعدم الظل فيها عند كون الشمس في درجة يكون ميلها فيها بهذا القدر وهى الثامنة من الجوزاء والثالثة والعشرون من السرطان والحوت النهار عند كون الشمس في اول السرطان وبينه وبين تينك الدرجتين اثنان وعشرون درجة ولما كان قطع الشمس لكل درجة من تلك الدرجات في ازيد من يوم لقربها من الاوج يقع قطعها في قريب من ستة وعشرين يوما كما ذكره الش **قوله** فلا يعدم ظله من ذى العرض اى العرض الشمالى مط سواء كان بقدر الميل او انقص او ازيد من كون ذلك حدوث الظل بعد عدمه **قوله** فانه من اقبح الفساد اما في مكة فلما ظهر مما ذكرنا واما في صنعاء فلان عرضها اربع عشرة درجة واربعون دقيقة فيكون انعدام الظل فيها عند مسامتة الشمس لرؤس اهلها في درجة يكون ميلها بهذا القدر وهى تاسعة الثور ونظيرتها من الاسد تاسعة الثور ينعدم الظل الشمالى ثم يحدث ظل جنوبى ويتزايد بتصاعدها حتى ينتهى الصعود في اطول ايام السنة في اول السرطان فيكون لها ح ظل جنوبى مستطيل ثم يأخذ في النقصان ويتزايد في التناقص الى ان ينقص الميل بحيث يساوى عرض البلد وذلك في الثانية والعشرين من الاسد فينعدم الظل فيها ايضا ثم يحدث ظل شمالى ويتزايد الى تاسعة الثور فيكون بين طوله ايام السنة وانعدام الظل من الجانبين قريب من ثلثة وخمسين يوما فتوهم كون انعدام الظل فيها في اطول ايام السنة خطاء فاحش **قوله** وللعصر الفراغ منها بشرط وقوعها في زمان يحكم بصحتها فيه شرعا فلا يكفى الفراغ منها اذا اغفلت قبل الوقت الا اذا وقع خطاء بظن دخول الوقت ودخل عليه الوقت قبل تمامها فيكفى الفراغ منها ح فافهم **قوله** بمضى مقدار فعله تامة الافعال والشروط باقل واجباتها كما صرح به في شرح الارشاد **قوله** بحسب حاله من قصر واتمام حتى لو فرض كونه في حال شدة الخوف فوقت الاختصاص بالنسبة اليه مقدار صلوة ركعتين عوض كل ركعة او بع تسبيحات مع الشرايط **قوله** وخفة وبطوء في القراءة يحسب

بحيث يكون عمودا على سطح الافق ظل طويل الى جهة المغرب ثم لا يزال ينقص كلما ارتفعت الشمس حتى تبلغ وسط السماء فينتهى النقصان ان كان عرض المكان المنقوص مغايرا لميل الشمس في المقدار ويعدم الظل اصلا ان كان بقدره وذلك في كل مكان يكون عرضه مساويا للميل الاعظم للشمس وانقص عند ميلها بقدره وموافقته له في الجهة ويتفق في اطول ايام السنة تقريبا في مدينة الرسول وما قاربها في العرض وفي مكة شرفها الله تعالى قبل الانتهاء بستة وعشرين يوما ثم يحدث ظل جنوبى الى تمام الميل وبعده الى ذلك المقدار ثم يعدم يوما اخر والضابط ان ما كان عرضه زائدا على الميل الاعظم لا يعدم الظل فيه اصلا بل يبقى عند زوال الشمس منه بقية تختلف زيادة ونقصانا ببعد الشمس من مسامتة رؤس اهله وقربها وما كان عرضه مساويا للميل يعدم فيه يوما وهو اطول ايام السنة وما كان عرضه انقص منه كمكة وصنعاء يعدم فيه يومين عند مسامتة الشمس لرؤس اهله صاعدة وهابطة كل ذلك مع موافقته له في الجهة كما لو كان الميل الجنوبى فلا يعدم ظله من ذى العرض مط لا كما في للمص في الذكرى تبعا للعلامة من كون ذلك بمكة وصنعاء في اطول ايام السنة فانه من اقبح الفساد واول من وقع فيه الرافعى

من الشاعتيثم ملك فيجماعة منا ومنهم من عزى تحقيق المحل وقد حررنا البحث في شرح الارشاد وانما لم يذكر المص هنا حكم حلوله بعد علمه لا نزاد فانتظر
على العلامة الغالية ولو عبر بظهور الظل في جانب المشرق كما صنع في الرسالة لكان انفع لشمل القسمين بعبارة وجيزة وللعصر الفراغ منها ولو تقديرا بتقدير ان لا
يكون قد صلاها فان وقت العصر يدخل بمضي مقدار فعله الظهر بحسب حاله من قصر وتمام وخفة وبطوء وحصول الشرائط وفقدها بحيث لو اشتغل بها لاتمها
لا بمعنى جواز فعل العصر حينئذ مطلقا بل تظهر الفائدة لو صلاها ناسيا قبل الظهر فانها تقع صحيحة ان وقعت بعد دخول وقتها المذكور وكذا لو دخل قبل ان يتمها و
تاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث بعد الزوال مثله

طبعه ولو تخير له الوجهان فيكفي ما يفي بالاخف كما يرشد اليه ما نقلنا منه من شرح الارشاد فتدبر قوله وحصول الشرائط وفقدها فلو كانت الشرائط حاصلة
له يكفي مضي قدر ما يمكن فيه اداء نفس الصلوة ومع فقدها بان كان محدثا او عاريا او بحل الثوب او المكان فلا بد من مضي زمان يمكنه فيه تحصيل ما
فقد من الشرائط واداء اصل الصلوة وهذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب ابنا بابويه الى اشتراك الوقت من اوله الى اخره بين الفرضين الا ان هذه قبل
هذه ونقله المرتضى في جواب المسائل الناصرية عن اصحابنا الظاهر في العموم او الاكثر لكن حقق بعد ذلك الموضع فسره بما هو المشهور وعلى قولهم يزول
الخلاف لكن في الاخبار الصحيحة ما يدل على ظاهر هذا القول فلا يبعد ذهاب جماعة من الاصحاب الى ظاهره وذهب بعض الاصحاب الى اختصاص اخر
الوقت ايضا بالظهر بمقدار ادائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلا به وفرع عليه انه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم يصح بل بعدها
الان ويقضي الظهر لخروج وقتها وعلى الاشتراك صح العصر ويصلي الظهر الان اداء وعلى المشهور صح العصر ويقضي الظهر لخروج وقتها ولعل الاشتراك
اوسطها كما ان الاول اضعفها والله تعالى يعلم قوله وتاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث الخ لا خلاف في ان اول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر
وانه يجوز فعلها بعده بلا فصل ويدل عليه كثير من الاخبار ايضا لكن ذهب جماعة من الاصحاب الى استحباب تاخيرها عن اول الوقت الاول للظهر الذي هو وقت
الفضيلة على المشهور ودلت الاخبار على راي الشيخ وهو صيرورة الظل الحادث من الشيء مثله على ما ذكره الشيخ في يب والاقوى عدم تحديد للتاخير بل انما
له التاخير بقدر النافلة على ما شاء من الطول والقصر ولم يوجب تاخير الفريضة الى الوقت الثاني وبعد الفراغ منها فلا يستحب تاخير الصلوة لما الايات
الواردة بالامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والروايات المتضافرة الدالة على افضلية اول الوقت كصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اذا دخل وقت صلوة فتحت ابواب السماء لصعود الاعمال فما احب ان يصعد عمل اول من عملي ولا يكتب في الصحيفة احد اول مني وصحيحة سعد بن ابي
خلف عن ابي الحسن موسى ع قال الصلوات المفروضات في اول وقتها اذا اقيم حدودها اطيب ريحا من قضيب الاس حين يؤخذ من شجرة في طيبه وريحه وطراوته
فعليكم بالوقت الاول وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او اخره فقال اوله قال رسول الله ص
ان الله يحب من الخير ما يعجل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ع اعلم ان اول الوقت ابدا افضل فتعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله عز وجل ما دام العبد
عليه وان قل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ع احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت
منها حتى تغيب الشمس ورواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله ع اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثماني ركعات قال خفف ما استطعت
حكم باستفاضة الروايات الدالة على افضلية اول الوقت وانما اورد منها صحيحة قتيبة الاعشى عن ابي عبد الله ع قال ان فضل الوقت الاول على الاخر
الاولى كفضل الاخرة على الدنيا وفي الحكم بصحتها تامل فان في سندها على ما في يب سلمة بن الخطاب ولم يوثقوه وضعفه النجاشي وابن الغضائري والعلامة
ودلالتها ايضا لا تخلو عن قصور فان ظاهرها فضل الوقت الاول على الثاني لا اول الوقت مط ولو اريد بدل تلك الرواية صحيحة بكر بن محمد قال قال ابو
عبد الله ع لفضل الوقت الاول على الاخير خير للمؤمن من ولده وماله او صحيحة معوية بن عمار او ابن وهب قال قال ابو عبد الله ع لكل صلوة وقتان
فاول الوقت افضله وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة لاندفع المناقشة من حيث السند لكن يبقى المناقشة في الدلالة
فالاولى ان لا احد ما ذكرنا من الروايات الصحيحة وكذا ايضا صحيحة سعد بن سعد قال قال الرضا ع يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلها فانك لا
تدري ما يكون وصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع روي عن ابائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل
مثلك والذراع والذراعين فكتب ع لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت
طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر
وحسنة الكاهلي ابراهيم بن هاشم عن ذريح المحاربي قال قلت لابي عبد الله ع متى اصلي الظهر فقال صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت
او قصرت ثم صل العصر وصحيحة زرارة او حسنته قال قلت لابي جعفر ع بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وموثقة سماعة بن مهران قال قال ابو عبد الله ع
اذا زالت الشمس فصل ثماني ركعات ثم صل الفريضة اربعا فاذا فرغت من سبحتك قصرت او طولت فصل العصر وموثقة ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع
قال سأل ابا عبد الله ع اناس وانا حاضر فقال اذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها الا سبحتك تطيلها او تقصرها فقال بعض القوم انا نصلي الاولى
اذا كانت على قدمين والعصر على اربعة اقدام فقال ابو عبد الله ع النصف من ذلك احب الي وموثقة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اي شيء قال ذراعا من فيئك قلت فالعصر قال الشطر من ذلك قلت هذا شبر قال اوليس شبر
كثيرا وموثقة ذريح عن ابي عبد الله ع قال اتى جبرئيل ع رسول الله ص فاعلمه مواقيت الصلوة فقال صل الفجر حين ينشق الفجر وصل الاولى اذا زالت
الشمس وصل العصر بعيدها وصل المغرب اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالفجر فاسفر ثم اخر الظهر حتى كان
الوقت الذي صلى فيه العصر وصل العصر بعيدها وصلى المغرب قبل سقوط الشفق وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل ثم قال ما بين هذين الوقتين
وقت واول الوقت افضله ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اكره ان اشق على امتي لاخرتها الى نصف الليل الحديث ولعل المراد بقوله ع
ما بين هذين الوقتين وقت ان ما بينهما وقت للفضيلة تدارك الفضيلة بفعلها من الوقت الاول الى الاخر فان كان الوقت الثاني في بعضها كالظهر
افضل لمن يصلي النوافل وقوله ع واول الوقت افضله اي الصلوة في هذا الوقت الاول الممتد من الوقت الاول الى الثاني المذكورين افضل من فعلها
بعده الى اخر وقت الاجزاء لكل صلوة لا ان فعلها في اول هذين الوقتين افضل من الثاني اللهم الا ان يخص بمن لم يصل النوافل اذ لا ريب في افضلية
الثاني للظهر لمن يصليها وقوله ع لولا اني اكره ان اشق الخ كانه بمنزلة الاستثناء مما قبله اذ المستفاد منه ان الافضل في العشاء تاخيرها الى نصف الليل

فليراول

فليراول الوقت فيها افضل ويشكل هذا بما فاته لما ورد في اخبار اخرى من ان اخر وقت العشاء ثلث الليل كرواية زرارة ومثلها رواية يزيد بن خليفة
ورواية الحلبي ان العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل وذلك التضييع كذا ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لولا اني اخاف
ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل وانت في رخصة الى نصف الليل وهو غسق الليل ولذلك نقل عن المحقق الاردبيلي ره انه كتب هيهنا
ثلث الليل بدل الظاهر النصف الليل وكتب حاشية نقل فيها رواية ابي بصير وحكم بانها تدل على ان نصف الليل هيهنا غلط قال بل اصل الخبر ايضا
وكذا غيره انتهى ويمكن ان يقال ان مفهوم هذه الرواية انما هو افضلية التاخير الى النصف لولا ملاحظة المشقة على الامة واما بعد ملاحظتها فربما صار
التاخير اليه مرجوحا فضلا متضعا فيندفع المنافاة الاولى ومنه يظهر انه لا يلزم جعله بمنزلة الاستثناء مما قبله على ما ذكرنا اولا لا يقال الاخبار عن فضيلة
التاخير على تقدير غير واقع مع عدم بقاء فضيلة في نفس الامر مما لا فائدة فيه فلا يصح حمل كلام الحكيم عليه فلا بد من حمله على ظاهره من فضيلة التاخير
وعدم فعله ع لئلا يتحرج الامة واجاد ويشق الامر عليهم لانا نقول لا نسلم انحصار الفائدة فيما ذكر بل يجوز ان تكون بيانا لبناء الدين على التسهيل و
رفع بعض التكاليف منه مع ما فيه من الفضيلة المجردة رفع المشقة والكلفة فافهم واما منافاتها لرواية ابي بصير حيث وقع فيها الى ثلث الليل فامرها
سهل لورود مثل تلك الاخبار كثيرا ولا ضير لعدم التناقض اذ افضلية التاخير الى الثلث على التقدير المذكور لا ينافي افضليته الى النصف وكذا العكس
غاية الامر ان التحديد الى الثلث يوهم نفيها الى الزائد ولا عبرة به بعد قيام المعارض اذ ربما كان لمصلحة اخرى ككثرة الاهتمام به او غير ذلك على انه
يمكن ان يكون المقصود في رواية ابي بصير فضيلة التاخير الى الثلث في نفس الامر وعدم فعله ع لئلا يشق على الامة بناء على حمله على الوجوب لكمال اهتمامهم
بالاقتداء به ع وان لم يكن على سبيل الوجوب وفي الرواية الاولى ليس الامر كذلك على ما ذكرنا بل مجرد الفضيلة على التقدير وعلى هذا فالاختلاف في التحديد
يمكن ان يكون لذلك واما تبديل النصف بالثلث على ما كتبه المحقق المذكور ففيه ان قوله ع وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل يابى عنه الا ان
يحمل قوله ع لاخرتها على معنى لامرت بتاخيرها او رجحت ذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف فتدبر ولنا ايضا رواية صفوان الجمال في سند كالموثق عن ابي عبد الله ع
قال قلت العصر متى اصليها اذا كنت في غير سفر قال على قدر ثلثي قدم بعد الظهر ورواية الكافي عن مسمع بن عبد الملك قال اذا صليت الظهر فقد دخل
وقت العصر الا ان بين يديها سبحة فذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت حجة القول باستحباب التاخير الى المثل رواية يزيد بن خليفة قال
قلت لابي عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله ع اذا لا يكذب علينا قلت ذكر انك قلت ان اول صلوة افترضها الله عز وجل على
نبيه ص الظهر وهو قول الله عز وجل اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال في وقت الى ان يصير الظل قامة وهو اخر
الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم يزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء قال صدق وفي سندها محمد بن عيسى عن يونس
وفيه كلام مشهور ويزيد بن خليفة واقفي غير موثق ويمكن حمل قوله ع فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر اي الوقت المختص بالعصر الذي لا ينبغي تاخير الظهر
اليه لا ان الافضل تاخير العصر الى القامة كما ذكروه وح فلا تفيد الا تحديد وقت فضيلة الظهر الى قامة وفضيلة العصر الى قامتين ورواية محمد بن حكيم قال
سمعت العبد الصالح وهو يقول ان اول وقت الظهر زوال الشمس واخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة واخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف
سواء قال نعم وفي سندها الحسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي وحماد مطلق ولا يخرج عن اشتراك ومحمد بن حكيم ولم يوثقوه ويمكن حملها ايضا على ما حملنا الرواية
الاولى اي اول وقت العصر المختص بها قامة لا ان الافضل تاخيره اليها ورواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال اتى جبرئيل رسول الله ص بمواقيت الصلوة
فاتاه حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد الظل قامة فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين سقط
الشفق فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين طلع الفجر فامره فصلى الصبح ثم اتاه من الغد حين زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان
فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين ذهب ثلث الليل فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين نور الصبح فامره فصلى الصبح
ثم قال ما بينهما وقت وجه الاستدلال ان الظاهر ان مجيء جبرئيل ع لكل صلوة مرتين انما هو لتحديد اول وقتها واخره فيكون اول وقت العصر عند زيد
الظل قامة واخره عند زيد قامتين ويحمل ذلك على وقت الفضيلة جمعا بين الاخبار وفيه ان في سندها الحسن بن محمد بن سماعة وقد عرفت انه
واقفي ومحمد بن ابي حمزة ومعوية بن وهب بما لا يخرج عن اشتراك بين الموثق وغيره وكيفما كان فلا يزيد الخبر عن الموثق ويمكن ان يكون التحديد لوقت فضيلة
العصر المختص به لا لاول وقت فضيلته مط ويكون الغرض من ذلك التسهيل في اول الامر على كون القامة وقت فضيلة العصر لا باس بتاخيره اليها
بالاشتغال بالنوافل والتعقيب بل يمكن ذلك ايضا وان كان الافضل عند عدم الاشتغال فعله قبل ذلك على ما ظهر من الاخبار التي استدللنا
بها على ان الشيخ روى عن معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله ع مثلها الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وعن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع
مثلها الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين واربعة اقدام ولا يخفى انه على ما في الروايتين يمكن ان يكون تاخير العصر الى الذراع والقدمين باعتبار
افضلية الاشتغال بالنوافل والتعقيب فيه وهذا لا ينافي ان يكون الافضل لمن لم يشتغل بها تقديمه فرواية معوية بن وهب لو حملت على ظاهرها
فمعارضة بما بين الروايتين فتضعف بذلك ان حملت القامة والقامتان فيها على الذراع والذراعين كما حمله الشيخ في يب واستشهد له بروايات
فيجري فيها ايضا ما ذكرنا في توجيهها على انه على تقدير الحمل على ظاهرها ايضا ربما امكن اجراء ما ذكرنا فيها بان يقال ان التاخير الى القامة باعتبار افضلية
الاشتغال بالنوافل والتعقيب فيها الى الافضلية مط هذا كله مع معارضتها بما نقلنا من رواية ذريح وهي اقوى سندا منها اذ ليس فيها ما يقدح
فيها الا اشتمالها على الحسن بن محمد بن سماعة وهو مشترك بين الجميع مع اختصاص كل منها بزيادة اما رواية ابن وهب فلما اشرنا اليه من الاشتراك لكن
واما رواية ابن ميسرة فلعدم توثيقه ايضا وكان فيها احمد بن ابي بشر وهو واقفي واورد فيه الكشي ذموما كثيرة وان وثق في جش سند واما رواية

مفضل بن

مفضل بن عمر قلنا هو المشهور من القدح فيه وان كان في ارشاد المفيد ما يدل على توثيقه ولا شاهد لها ايضا على ابن رباط ولم يوثقوه هذا ولا يبعد الجمع بين
جميع تلك الروايات بعد حمل القامة على الذراع بان مع التاخير الى الذراع ايضا بعيدها فافهم واما موثقة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن وقت
صلوة الظهر في القيظ فلم يجبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال ان زرارة سئلني عن وقت صلوة الظهر في القيظ فلم اخبره فحرجت
من ذلك فاقرأه مني السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر فالظاهر انه رخصة لتاخير كل من الصلوتين الى
انتهاء وقت فضيلته لمكان الحر والا فلا قائل باستحباب تاخير الظهر الى بعد المثل والعصر الى بعد المثلين وح فلا حجة فيها لحجة القول باستحباب التاخير
اربعة اقدام صحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر واذا كان ذراعين
صلى العصر قال قلت ان الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله ص يومئذ قامة وانما جعل الذراع والذراعين
لئلا يكون تطوع في وقت فريضة وصحيحة فضيل وزرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام وقت الظهر بعد الزوال
قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وهذا اول وقت الى ان يمضي اربعة اقدام للعصر وكرواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابو جعفر ع حين سئلته عن ذلك ان حائط
مسجد رسول الله ص كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان
قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و
تركت النافلة قال ابن مسكان وحدثني بالذراع والذراعين سليمان بن خالد وابو بصير المرادي وحسين صاحب القلانس وابن ابي يعفور ومن لا احصيه
منهم وهذه الرواية الى ما نقل عن ابن مسكان رواها في الفقيه ايضا عن زرارة وسنده اليه صحيح وتغيرات لا تخل بالمقصود ورواية ابرهيم الكرخي قال
سئلت ابا الحسن موسى ع متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضي من زوالها اربعة اقدام ان وقت
الظهر ضيق ليس كغيره فقلت متى يدخل وقت العصر فقال ان اخر وقت الظهر هو اول وقت العصر الحديث ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص يصلي الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان حائط مسجد رسول الله ص قامة فاذا مضى من فيئه
ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع
والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس فاذا
زال النهار قدر نصف اصبع صلى ثماني ركعات فاذا فاء الفيء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين ويصلي قبل وقت العصر ركعتين فاذا فاء الفيء
ذراعين صلى العصر الحديث ومرفوعة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زاد فاذا
استبنت الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع وصل العصر والجواب انه بقرينة ما اوردناه من الاخبار يمكن ان يكون التاخير الوارد في هذه الاخبار بعد
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ويكون الغرض انه له الاشتغال بها الى الذراعين بل يستحب له ذلك واما بعد ذلك فعليه تركها والاشتغال بالفريضة
وح فلا دلالة لها على استحباب تاخير من لم يشتغل بها بما ذكرنا يمكن الجمع بين اكثر ما نقلنا من الاخبار لكن يبقى بعد التدافع بين هذه الاخبار وبين ما سبق
في موثقة ذريح من قوله ع النصف من ذلك احب الي ويمكن دفعه بحمل تلك الرواية على ان تاخير السائل الى القدمين واربعة اقدام كان بدون الاشتغال
بالنافلة او التعقيب فحكم ع بان النصف من ذلك احب الي اي الاولى ان لا يؤخر زائدا على نصف ذلك وح يكون تجويز التاخير بقدر النصف للتوسعة
عليه لا لكونه احب او باعتبار علمه ع باشتغال السائل بالنافلة والتعقيب بقدر النصف دون ما زاد عليه ويمكن دفعه ايضا بحمل هذه الرواية على انها وردت
لضرب من التقية والاستصلاح بقرينة رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم وكذا القول فيما سبق في موثقة يعقوب بن شعيب
الشطر من ذلك وما سبق في رواية صفوان الجمال من قوله ع على ثلثي قدم بعد الظهر ويمكن حملها ايضا على ان يكون لمن لم يشتغل بالنوافل والتعقيب و
يكون التاخير بقدر الشطر او ثلثي القدم لتجويز توسيع الامر لا لاستحبابه او لانه اقل مقدار ينبغي الاشتغال فيه بالنافلة والتعقيب او يحمل على ما ذكرنا
من الاستصلاح وكذا ما سبق من قوله ع في رواية ابي بصير خففها ما استطعت ويمكن حمله على التخفيف في الجملة بقدر ما يجزيه الذراع والذراعان
او على ما ذكرنا من الاستصلاح ثم ذكر المص في الذكرى انه لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر سفرا وحضرا للمختار وغيره وقد رواه العامة عن
علي عليه السلام وابن عباس وابن عمر وابي موسى وجابر وسعد بن ابي وقاص وعائشة ثم ذكر بعض ما يدل عليه من روايات العامة والخاصة ثم قال نعم الاقرب
استحباب تاخير العصر الى ان يخرج وقت فضيلة الظهر اما المقدر بالنافلتين والظهر واما المقدر بما سلف من المثل والاقدام وغيرهما لانه معلوم من حال
النبي ص حتى ان رواية الجمع بين الصلوتين تشهد بذلك وقد صرح به المفيد في باب عمل الجمعة قال والفرق بين الصلوتين في سائر الايام مع الاختيار وعدم
العوارض افضل وقد ثبتت السنة به الا في يوم الجمعة فان الجمع بينهما افضل وكذا في ظهري عرفة وعشائي المزدلفة وابن الجنيد حيث قال لا يختار ان يأتي
الحاضر بالعصر عقيب الظهر التي صلاها مع الزوال الا مسافرا او عليلا او خائفا ما يقطعه عنها بل الاستحباب للحاضر ان يقدم بعد الزوال وقبل فريضة
الظهر شيئا من التطوع الى ان تزول الشمس قدمين او ذراعا من وقت زوالها ثم يأتي بالظهر ويعقبها بالتطوع من التسبيح والصلوة ليصير الفيء اربعة
اقدام او ذراعين ثم يصلي العصر ولمن اراد الجمع بينهما من غير صلوة ان يفصل بينهما بمائة تسبيحة والاصحاب في المعنى قائلون باستحباب التاخير وانما لم يصرح
بعضهم به اعتمادا على صلوة النافلة بين الفريضتين وقد رووا ذلك في احاديثهم كثيرا ونقل حديثا ان جبرئيل ع اتى بمواقيت الصلوة ورواها معوية بن وهب

ومعوية بن

ومعوية بن ميسرة وابو خديجة والفضل بن عمر وذريح عن ابي عبد الله ع وقد نقلنا تلك الروايات سوى رواية ابي خديجة فاني لم اقف على رواية منه في هذا الباب
والظن ان في ذكرها سهوا فان الشيخ في التهذيب نقل رواية ابي خديجة التي ذكرنا لحمل الاستشهاد على ورود بعض تلك الروايات بضرب من التقية والاستصلاح
ثم نقل رواية معوية بن وهب ثم نقل رواية معوية بن ميسرة وقال انه ذكر مثل حديث ابي خديجة الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وانت تعلم
ان القامة والقامتين ما كان في حديث ابي خديجة بل في حديث معوية فكان هذا سهو من الشيخ ره والمص ايضا نقل عنه وظن ورود رواية ايضا في هذا
الباب من ابي خديجة والله تعالى يعلم ثم نقل رواية الحلبي ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل الجعفي التي نقلناها في حجة القول بالاقدام ثم نقل بعض الروايات الاخرى
التي لا يهمنا نقلها ثم قال وروى عبد الله بن سنان في كتابه عن ابي عبد الله ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء وبين الظهر و
استحباب العصر وانما يفعل ذلك اذا كان مستعجلا قال ع وتفريقهما افضل قال المص وهذا نص في هذا الباب ولم اقف على ما ينافي التفريق من رواية الاصحاب سوى
ما رواه عباس الناقد قال تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفائي فشكوت ذلك الى ابي عبد الله ع فقال اجمع بين الصلوتين الظهر والعصر ترى ما تحب
وفي الكافي فشكوت ذلك الى ابي محمد ع والذي هنا بخط الشيخ وقد يسر لي الكافي هو ان صح امكن تأويله بجمع لا يقتضي طول التفريق لامتناع ان
يكون ترك النافلة بينهما مستحبا او يحمل على ظهري الجمعة واما باقي الاخبار فمنصوصة على جواز الجمع وهو لا ينافي استحباب التاخير قال الشيخ كل خبر
يدل على افضلية اول الوقت يحمل على الوقت الذي يلي وقت النافلة وبالجملة كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مطلقا علم منه
استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى وانت خبير بان الذي يعلم مما نقله من الاخبار وكلام الاصحاب ليس الا استحباب
التفريق في الجملة وهو يحصل بما ذكرنا من استحباب الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ولا يعلم استحبابه مطلقا حتى لمن لم يشتغل بها وينبغي حمل كلامه
ايضا على ذلك ورواية عبد الله بن سنان لا ينافي ذلك فان تفريق الظهرين في السفر يكون لا محالة بالاستعجال وان لم يقصد الاشتغال بالنافلة
لسقوطها لكن يقصد بالاشتغال بالتعقيبات فلعل التفريق المستحب دون الاستعجال فيهما هو ذلك على ما قررنا فينبغي حمل الخبر عليه وتوجيه رواية عباس الناقد
فانه يمكن حملها على ترك التفريق الذي كان بدون الاشتغال بالنوافل او بعد الفراغ منها فلا منافاة بين الاخبار وكان مراده ايضا ما ذكره في تأويلها
هو ذلك بقرينة ما ذكره من التعليل لا الحمل على ترك التفريق بما قدره الاصحاب مطلقا سواء اشتغل بالنافلة والتعقيب ام لا ثم عبارته على الوجهين لا يخلو
من شيء اذ الاشكال في الخبر ليس بتوهم جمع يقتضي طول التفريق مع عدم استحبابه حتى يدفع الاشكال بتخصيص الخبر بما سواه بل الاشكال باعتبار ان ظاهره استحباب
الجمع بينهما وترك التفريق مطلقا مع انه ليس كذلك فالظاهر امكان تأويله بترك طول التفريق وان كان مع التفريق في الجملة بالاشتغال بالنافلة والتعقيب او مطلقا
على الوجهين فافهم وما نقله من الشيخ من حمل اول الوقت في الاخبار على الوقت الذي يلي النافلة انما يسلم فيمن اشتغل بالنافلة لا مطلقا فان قلت حمل
الوقت الافضل تارة على الذي يلي النافلة وتارة على الاول الحقيقي بدون تفصيل في الاخبار بعيد جدا فالظاهر حملها على الذي يلي وقت النافلة مطلقا وهو
يفيد استحباب التاخير مطلقا قلت على ما ذكرنا لا يجب حمل الاخبار على ما ذكر من التفصيل حتى يستبعد بل يحمل على افضلية اول الوقت من حيث هو اول الوقت لكن بقرينة ما
ورد في فضل النافلة والتعقيب يعلم ان الاشتغال بها الى القامتين او الاقدام افضل ولا باس بالتاخير له وفيه فضيلة يستدل بها على فضيلة التقديم مع
زيادة واما بدون ذلك فلا شاهد لنا يخصص به عموم تلك الاخبار وتقييد اطلاقها فتفطن ثم نقل في الذكرى انه اورد على المحقق نجم الدين تلميذه جمال الدين
يوسف بن حاتم المشغري الشامي وكان ايضا تلميذ السيد ابن طاوس ان النبي صلى الله عليه وآله ان كان يجمع بين الصلوتين فلا حاجة الى الاذان للثانية اذ
هو للاعلام وللخبر المتضمن انه عند الجمع بين الصلوتين يسقط الاذان وان كان يفرق فلم ندبتم الى الجمع وجعلتموه افضل فاجابه المحقق ان النبي ص كان يجمع
تارة ويفرق اخرى ثم ذكر الروايات كما ذكرنا وقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد اذا اتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة من الفرض
حيث ثبت دخول وقت الصلوتين ثم ذكر خبر عمرو بن حريث عن الصادق ع وسئله عن صلوة رسول الله ص فقال كان النبي ص يصلي ثمان ركعات
الزوال ثم يصلي اربعا الاولى وثمان بعدها واربعا العصر وثلث المغرب واربعا بعدها والعشاء واربعا بعدها وثماني الليل وثلثا الوتر وركعتي الفجر و
اشكال الغداة ركعتين انتهى ولا يخفى ان المستفاد مما نقله هو شهرة استحباب الجمع عند الاصحاب لا التفريق ثم ما نقله عن المحقق قاصر عن تحقيق المقام فان الاشكال
ان كان هو مجرد انه ان كان النبي ص يجمع بين الصلوتين دائما فلا حاجة الى الاذان للثانية وان كان يفرق دائما فلم ندبتم الى الجمع فيندفع بما ذكره من
انه ص كان يجمع تارة ويفرق اخرى في الاذان مع التفريق واستحباب الجمع للدليل الخارج اما لو قرر بانه ان كان اكثر فعله ع الجمع فينبغي سقوط الاذان للثانية
في الاكثر مع انه ليس كذلك وان كان اكثر فعله ع التفريق فلم ندبتم الى الجمع فلم يتجه ما ذكره في دفعه لانه ان ادعى ان اكثر فعله ع الجمع فيتجه المحذور الاول ولا
مدفع له وان التزم ان اكثر فعله ص كان التفريق فيتجه الثاني والقول بان استحباب الجمع عندنا للمبادرة الى تفريغ الذمة مع كونه خلاف ما فعله ع في
الاكثر مما يشكل توجيهه فالظاهر في الجواب ان يقال ان الجمع المستحب عندنا هو الجمع الذي لا ينافي التفريق وفعل كل منهما في وقت فضيلته وكان اكثر فعله ع ذلك
وح فلا يسقط الاذان او يقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد لما ذكر من العلة ولا نسلم سقوط الاذان وان كان اصله للاعلام لكن صار سنة مستقلة
وانما يثبت سقوطه مع الجمع بين الصلوتين بترك النافلة بينهما بل التعقيب ايضا واما مع الفصل بينهما فلا نسلم سقوطه وان اتى بهما في وقت واحد وح
نقول باستحباب الجمع بمعنى ترك النافلة والتعقيب بل باستحبابه بمعنى الاتيان بهما في وقت واحد مع الاتيان بالنوافل والتعقيب ولا اشكال ولا يخفى ان
المطابق لما يستفاد من الاخبار في فعله ص هو الوجه الاول فتدبر ثم ما نقله من خبر عمرو بن حريث كانه باعتبار انه استفاد منه فعل العصر بعد النافلة بلا
فصل وكذا العشاء والا فلا تعلق لنقله بغرضه ولا يخفى ضعفه ثم انه يمكن الاستدلال على استحباب التفريق وتاخير العصر الى الوقت الثاني مطلقا وكذا العشاء
الصلوتين بما ذكر في المستحاضة من انها تؤخر هذه وتعجل هذه والا فلا وجه للتاخير فيها وضعفه ان اكثر الاخبار الواردة في ذلك الباب لا يبعد الا انها تجمع بين

اى مثل ذى الظل وهو المقياس افضل من تقدمهما على ذلك الوقت كما ان فعل الظهر قبل هذا المقدار افضل بل قيل بتعينه بخلاف تاخير العصر والمغرب فى ذهاب الحمرة المشرقية
التى لكانت فى جهة المشرق وحد قمة الراس للعشاء الفراغ منها ولو بتقدير على نحو ما قررنا للظهر الا انه هنا لو شرع فى العشاء تماما ثانية الافعال فلا بد من دخول
المشترك وهو فيها يصح مع النسيان بخلاف العصر وتاخيرها الى ذهاب الحمرة المغربية افضل بل قيل بتعينه كتقديم المغرب عليها اما الشفق الاصفر والابيض فلا عبرة بهما
عندنا وللصبح طلوع الفجر الصادق وهو الثانى المعترض فى الافق ومنه وقت الظهرين الى الغروب اختيارا على اشهر القولين لا بمعنى ان الظهر يشارك العصر فى جميع ذلك
الوقت بل يختص العصر من اخره بمقدار ادائها كما يختص الظهر من اوله به واطلاق اشتراك وقتهما باعتبار كونهما الفعلين واحدا اذا امتد وقت مجموعه من حيث هو مجموع الى الغروب

لبيان عدم امتداد بعض اجزائه وهو الظهر الى ذلك كما اذا قيل يمتد بعد العصر الى الغروب لا ينافى عدم امتداد بعض اجزائها وهو اولها الهروح فاطلاق الامتداد على وقتهما لهذا المعنى بطريق الحقيقة لا المجاز اطلاقا فلحكم بعض الاجزاء على الجميع او نحو ذلك ووقتا العشائين الى نصف الليل مع اختصاص العشاء من اخره بمقدار ادائها على نحو ما ذكرنا فى الظهرين ويمتد وقت الصبح حتى تطلع الشمس على افق مكان المصلى وان لم تظهر للابصار ووقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يصير الفئ وهو الظل الحادث بعد الزوال مماثلا فى وقت الفريضة ظلا وعنا فيا وهو اجود لانه ماخوذ من فاء اذا رجع مقدار قدمين اى سبعى قامة المقياس لانها اذا قسمت سبعة اقسام سمى كل قسم قدما والاصل فيه ان قامة الانسان غالبا سبعة اقدام بقدمه وللعصر اربعة اقدام فعلها هنا يقدم نافلة العصر بعد صلوة الظهر اولا قبلها او فى هذا المقدار ويوخر الفريضة الى وقتها وهو ما بعد المثل هذا هو المشهور رواية وفتوى وفى بعض الاخبار ما يدل على امتدادها بامتداد وقت فضيلة الفريضة وهو نحو الظل تم

الصلوتين ولا نفرق بينهما واما انهما توخر هذه على ما ذكره فلمرسلة فى رواية معوية بن عمار وفى سندها محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان و
على تقدير صحتها هو الظاهر عندى ان محمد بن اسمعيل هذا هو النيسابورى وكان من شيوخ الاجازة فلا يضر عدم توثيقه نعول ان الوجه فى
تلخيص هذه منهما الى اخر وقت الفضيلة يمكن ان يكون لجامع الدم او تخفيفه فلا يدل على استحباب المجرد الثابتة مطلقا قوله اى مثل ذى الظل
وهو المقياس هكذا ذكره الاكثر واعتبر الشيخ فى تب والمحقق فى يع المماثلة بين الفئ الزائد والظل الاول الباقى عند الزوال والمستفاد من الروايات هو
الاول هذا مع عدم انضباط الثانى لاختلاف الظل الاول كل يوم بالزيادة والنقصان وقد ينعدم بالكلية فلا يستقيم جعل الزيادة مبدء وقت
الفضيلة الظهر المتعينة على ما نقلوه اذ يلزم التكليف بها فى بعض الاوقات فى غير وقتها وبما يقصر عنها فافهم قوله وحد قمة الراس اى حد الذهاب
المعتبر هنا هو ان يذهب الحمرة من طرف المشرق الى ان يبلغ قمة الراس فاذا بلغت اليها صدق دخول وقت المغرب والقمة بالكسر اعلى الراس والاعلى من كل شىء كما
فى القاموس والمراد بها هنا هو دائرة نصف النهار قوله بل قيل بتعينه وهو مذهب الشيخين وابن ابى عقيل وسلار قوله على اشهر القولين
ومقابله القول بان الامتداد على هذا الوجه انما هو فى المضطرين واولى الاعذار واما فى حال الاختيار فوقت الظهر الى ان يصير ظل كل شىء مثله
وللعصر الى ان يصير مثليه هو قول الشيخ فى اكثر كتبه وقال فى به اخر وقت الظهر لمن لا عذر له اذا صارت الشمس على اربعة اقدام وهى اربعة اسباع
الشخص وذهب المرتضى فى بعض كتبه الى ان وقت العصر للمختار الى ان يصير الظل بعد الزيادة ستة اسباع والاظهر ما هو الاشهر قوله باعتبار
كونهما الفعلا واحدا يمكن ان يكون واحدا خبر الكون لفظا مميزا ويحتمل ان يكون لفظا بمعنى ملفوظا خبر الكون فيكون واحدا صفته قوله
اذا امتد وقت مجموعه الخ والحاصل ان المعتبر امتداد وقت شىء الى غاية جواز انهاء جزئه الاخير اليها ولا يلزم جواز انهاء كل جزء منه اليها وهو ظ
ولذا قيل بامتداد كل منهما اليها على الوجه المذكور الا ان يعتبر الفعلان واحدا فكح انهما الجزء الاخير من الاخر وبهذا يمكن توجيه كلام المص فانه
لما عبر عنهما بلفظ واحد هو الظهرين فكانه اعتبرهما فعلا واحدا وح صح الحكم بامتداد وقتهما الى الغروب حقيقة باعتبار امتداد العصر اليه وان لم يمتد
الظهر فتدبر قوله او نحو ذلك كان يوسع فى الغروب بحيث يشمل ما يقرب منه او يراد بامتداد الظهرين امتداد بعض اجزائهما اطلاقا لاسم الكل على
الجزء قوله ووقت العشائين الى نصف الليل هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال الشيخ فى اكثر كتبه اخر وقت المغرب غيبوبة الشفق المغربى للمختار
وربع الليل مع الاضطرار وبه قال ابن حمزة وابو الصلاح وقال المفيد فى المقنعة والشيخ فى جملة من كتبه اخر وقت العشاء ثلث الليل وقال فى ط اخره ثلث الليل
للمختار ونصفها للمضطر الى طلوع الفجر وحكى ابن ادريس فى ط عن بعض علمائنا امتداد وقت المغرب والعشاء الى طلوع الفجر والاقوى مع الاختيار ما هو المشهور ومع الاضطرار
لا يبعد القول بامتداد وقتهما الى طلوع الفجر والله تعالى يعلم قوله حتى تطلع الشمس هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال الشيخ فى ب وقت المختار الى ان يسفر الصبح
ووقت المضطر الى طلوع الشمس وجعل ابن ابى عقيل اخره للمختار طلوع الحمرة المشرقية وللمضطر طلوع الشمس قوله وان لم تظهر للابصار باعتبار مانع كجبل
ونحوه قوله اى الى ان يصير مماثلا فى هذا المقدار متعلق بقوله يقدم وقوله وتوخر الفريضة الخ مبنى على ما ذكره سابقا من افضلية تاخير العصر الى المثل مط وقد
تكلمنا عليه فتذكر قوله هذا هو المشهور رواية وفتوى ما يدل عليه روايات الصحيح منها رواية زرارة على ما فى الفقيه انه سئل ابا جعفر ع عن وقت الظهر فى
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط مسجد رسول الله ص كان قامة وكان اذا مضى منه
ذراع صلى الظهر واذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدرى لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفل من
زوال الشمس الى ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدات بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدات بالفريضة وتركت النافلة واما الروايات
الدالة على امتدادها بامتداد وقت فضل الفريضة فلا اجدها فيما يحضرنى الان نعم المحقق فى المعتبر استدل بما نقلنا من رواية زرارة على اعتبار المثل
والمثلين لان التقدير ان الحائط ذراع ويدل عليه ما رواه على بن حنظلة عن ابى عبد الله ع قال فى كتاب على عليه السلام القامة ذراع والقامتان ذراعان
قال ذراع ان قامة رحل رسول الله ص كانت ذراعا وفيه ان ما ادعاه من كون التقدير ان الحائط ذراع ممنوع بل صريح اول الرواية وكذا موثقة اسمعيل الجعفى
ان الحائط كان قامة وظاهره قامة الانسان واخر الرواية صريح فى ذلك حيث قال اذا بلغ فيئك فنسب الفئ الى المخاطب فعلم ان لا اعتبار بفئ الانسان وانه ما
كان بقامته ويدل عليه ايض موثقة يعقوب بن شعيب عن ابى عبد الله ع قال سالته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفئ ذراعا قلت ذراعا من اى شىء
قال ذراعا من فيئك الحديث ويدل عليه ايض قوله ع فذلك اربعة اقدام من الشخص اذ عند الاعتبار بالحائط الذى هو بقدر الذراع يكون وقت العصر
مثلين لا اربعة اقدام والحمل على انه بقدره او بعضه من اقدام الانسان وان كان مثلين بالنسبة الى ذى الظل تعسف جدا وايض على ما ذكره يلزم استحباب
تاخير الظهر عن المثل والعصر عن المثلين لان ظ قوله ع وكان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر الخ ان ذلك فعله ع فى الاكثر ولم يقل به احد هذا واما
ما نقله من تفسير القامة بالذراع فى الروايات فمع ضعف رواياته وعدم صلاحيتها للاستناد انما يدل على ما ذكره لو حمل على ان المراد تفسير القامة بالذراع
وان ما ورد من التحديد بالذراع انما هو فيما اذا كان قامة ذى الظل ذراعا وفيه تامل اذ ربما كان المراد مجرد تفسير القامة بالذراع فيما ورد التحديد
بها باعتبار اتفاق التحديد بقامة رحل رسول الله ص وانها كانت ذراعا وان كان المعتبر فى ذى الظل هو الانسان وح فلا يدل على ما ذكره بل
الظ ان المراد هو ما ذكرنا اذ عند فرض ذى الظل ذراعا والاعتبار بذراع من ظله لا حاجة فى تفسير القامة بالذراع بل يصح حمل القامة على قامة الانسان
بل ذى الظل مط فالتفسير بالذراع انما يفيد عند اعتبار فرض ذى الظل قامة الانسان اذ ح يتفاوت تقدير ظله بالقامة بالمعنى الظ او بالذراع الذى
هو قامة رحل رسول الله ص فلو سلم فيجوز ان يكون تفسير القامة والقامتين بالذراع والذراعين انما هو فى الروايات الواردة بتحديد كل من وقت
الظهر والعصر بالقامة والقامتين لا لكل ما ورد فيه القامة مثل هذا الخبر مع ابائه عنه على ما ذكرنا هذا واما ما اعترض عليه المص فى ذكرى من ان

القامة

بمقدار مثل الشخص للظهر ومثليه للعصر وفيه قوة ويناسبه المنقول من فعل النبى ص والائمة ع وغيرهم من السلف من صلوة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها وعلى ما ذكروه
من الاقدام لا يجتمعان اصلا الا اذا صلوة العصر فى وقت الفضيلة والمروى ان النبى ص كان يتبع الظهر بركعتين من سنة العصر ويوخر الباقى الى ان يريد صلوة العصر
وربما اتبعها باربع وست واخر الباقى وهو السر فى اختلاف المسلمين فى اعداد نافلتهما ولكن اهل البيت ادرى بما فيه ولو اخر المتقدمة على الفرض عنه لا لعذر ينقص
الفضل ويبقى اداء ما بقى وقتها بخلاف المتاخرة فان وقتها لا يدخل بدون فعله وللمغرب الى ذهاب الحمرة المغربية وللعشاء كوقتها فتبقى اداء الى ان ينتصف الليل وفى القول
ما يشعر بامتداد وقت الفريضة على المشهور سواها وللليل بعد نصفه الاول الى طلوع الفجر الثانى الشفع والوتر من جملة صلوة الليل هنا وكما هنا فى المزاحمة بعد الفجر

لو ادرك من الوقت مقدار اربع كما زاحم بنافلة الظهرين

القامة المفسرة بالذراع ليست القامة الواردة فى هذه الرواية بدليل قوله فاذا مضى من فيئه ذراع وذراعان ولو كان الذراع نفس القامة لم يكن للفظ
من هنا معنى بل كان التقدير بالذراع والذراعين فلا ارى له وجها بل غاية ما يمكن ان يق انه لو كان القامة هنا هى الذراع لكان الاظهر ان يق بدل الذراع
والذراعين مثله ومثلاه لانه لا معنى ح للعدول الى التقدير بالذراع والذراعين ثم نقل فى يع قولا بامتداد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة ولعل
مستنده اطلاق بعض الروايات بفعل النافلة قبل الفريضة كصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابى الحسن ع روى عن ابائك القدم والقدمين
والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب ع لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها
سبحة وهى ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهى ثمانى ركعات ان شئت طولت
وان شئت قصرت ثم صل العصر الخ قوله بقدر مثل الشخص للظهر ومثليه للعصر ظاهره امتداد وقت النافلة بقدر كل المثل والمثلين فلو وقع
مع المثل والمثلين بقدر اداء النافلة خاصة اتى بها واخر الفريضة عن الوقت وصرح الشيخ فى ط والجمل باستثناء قدر اداء الفريضة من المثل والمثلين فانه
قال وقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يبقى لصيرورة الفئ مثل الشخص مقدار ما يصلى فيه فريضة الظهر والعصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبقى لصيرورة الفئ
مثليه مقدار ما يصلى العصر هكذا نقله صاحب المدارك ره وفيما عندنا من ط يصلى نوافل الزوال من بعد الزوال الى ان يبقى الى اخر الوقت مقدار ما
يصلى فيه فريضة الظهر ونوافل العصر ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى خروج وقت المختار ومثله فى الجمل ايض الا ان فيه بدل وقت المختار وقته ولا
يخفى ان ما ذكره فى نافلة العصر ليس بصريح فيما نقله صاحب المدارك بل يحتمل الحمل على امتداده بقدر كل المثلين ايض كما هو كلام المص الا ان يجعل بقرينة
ما ذكره فى الظهر على ما ذكره ثم ان المص فى ذكرى وصاحب المدارك حكما بعدم مساعدة الاخبار لما ذكره الشيخ ان ظاهرها استيعاب النافلة لجميع المثل
والمثلين وانا لم اقف على رواية فى المثل والمثلين كما اشرنا اليه سابقا ففى نظرى دلالتها على ما ذكراه او على ما ذكره الشيخ ولو عملنا بحدى رواية زرارة على ما
نقلنا عن المحقق فينبغى ان يقول بما ذكره لا ما ذكره الشيخ لكن قد اشرنا الى ما فى هذا التمسك قوله ويناسبه المنقول من فعل الخ هذا انما يجرى على ما ذكره
سابقا من فضيلة تاخير العصر الى المثل واما على ما ذكرنا من عدم تحديد له سوى فعل النافلة فلا اذ ح بعد فعل النافلة فى اربعة اقدام لمن فعل العصر
متصلة بها ما ينافى الفضل وكذا لا يجرى على القول بان وقت فضيلة العصر هو ما بعد اربعة اقدام وهو ظ فيما كلام الشارح على ما هو المختار عنده ثم قوله
ادرى بما فيه اى البيت وهو مثل تصحر بانه منا قوله وللعشاء كوقتها قال فى المعتبر عليه علماؤنا لانها نافلة للعشاء فيكون ممتدا بوقتها
ولا يخفى انه لولا الاجماع لكان الظ بقاء وقت النافلة اذا اتى بالعشاء اخر وقتها ايض فتامل قوله فى الحاشية وبه رواية لكنها معارضة بما هو اصح منها كما
اشار بالرواية الى مرسلة على بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله ع قال لى صلوة النهار ست عشرة ركعة اى النهار شئت ان شئت فى اوله وان شئت فى وسطه
وان شئت فى اخره وهى مع ضعف سندها لا تدل على تصويب ذلك للزائد فان ظاهرها اعم مما ذكره القائل وهو لا يقول به ويمكن الحمل على حصول الاستحباب الذى
بمطلق اتيانها فى النهار على اى وجه كان وان كان رعاية وقتها افضل وعلى هذا فيسقط الاحتجاج بها اذ الكلام فى الوقت المقدر لها الذى هو افضل انه
هل هو وقت الفضيلة او يمتد بامتداد وقت الفريضة ولا دلالة لها على تعيين ذلك وقد استدل ايض لهذا القول بحسنة محمد بن عذافر قال قال ابو عبد الله ع
صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت فقدم منها ما شئت واخر منها ما شئت ويمكن ايض ان يكون نظر الشارح اليها وهى اعم دلالة من الاولى
فالكلام فيها كما فى الاولى مع احتمال الحمل على غير الراتبة واستدل ايض باطلاق النصوص المتضمنة لاستحباب فعل هذه النوافل قبل الفريضتين واجاب فى ك
عن الجميع بان هذه الروايات مطلقة ورواياتنا مفصلة والمطلق يحمل على المفصل وانت خبير بان ما ذكره فى النصوص المطلقة لا يخ عن وجه اما حمل
الروايتين الاولتين على المفصل فلا يخفى ما فيه من التعسف فالظ فى الجواب عنهما ما ذكرنا ويشهد له رواية القاسم بن الوليد عن ابى عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك
صلوة النهار صلوة النوافل كم هى قال ست عشرة اى ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك ان صليتها فى مواقيتها افضل قوله لطلوع
الفجر الثانى هذا هو المشهور ونقل عن المرتضى فوات وقتها بطلوع الفجر الاول والمعتمد هو الاول قوله وكذا لو ادرك كما فى المزاحمة بعد الفجر يعنى لو ادرك من
الوقت مقدار اربع ركعات من صلوة الليل فكما يزاحم الفريضة بالباقى منها كك يزاحم بالشفع والوتر ايض فيقدم الجميع على الفريضة وهذا الحكم هو المعروف
بين الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا ومستندهم رواية ابى جعفر الاحول قال قال ابو عبد الله ع اذا انت صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فاتم
الصلوة طلع ام لم يطلع وفى سندها ضعف لجهالة ابى الفضل النحوى الراوى لها عن ابى جعفر لكنه منجبر بالشهرة بين الاصحاب الان بازائها روايات على طرف النقيض
منها رواية يعقوب البزاز قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل فاصلى اربع ركعات ثم اتخوف ان ينفجر الفجر ابدء بالوتر او اتم الركعات قال لا بل اوتر واخر الركعات
حتى تقضيها فى صدر النهار وهى مضمرة وفى سندها محمد بن سنان مع جهالة يعقوب فلا عبرة بها وحملها الشيخ على الافضلية ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر قال
قلت لابى عبد الله ع اوتر بعد ما يطلع الفجر قال لا ويمكن حملها على ان السؤال لعله كان عن فعل ذلك بلا ضرورة وقد حمل الاول على الضرورة كما اذا قام من النوم
قبل الفجر بحيث طلع بعد ما صلى اربعا فلا منافاة بينهما ويمكن ايض تخصيصها بما اذا لم يصل الاربع قبل الفجر وحملها على الافضلية كما فعله الشيخ ولا يخفى
منافاة هذه الصحيحة لرواية البزاز ايض وامكان دفعها باحد الوجوه المذكورة ومنها صحيحة عمر بن يزيد عن ابى عبد الله ع قال سالته عن صلوة الليل والوتر
بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون فى وقت تصلى الغداة فى اخر وقتها ولا تعمد ذلك كل ليلة وقال اوتر ايض بعد فراغك منها وفى معناها
رواية اخرى عن عمر بن يزيد وصحيحة سليمن بن خالد ورواية اسحق بن عمار وحملها الشيخ على الرخصة وعلى ما لو تلبس بالاربع وفى الجمع بين هذه الاخبار مع خبر ابى
جعفر ويعقوب جميعا فلعل حمل هذه الاخبار على مجرد الرخصة اجمالا او عند الضرورة وان كان فى بعض صور الفضل وكمال الفضل فى تاخيرها الى بعد
الفريضة وحمل خبر ابى جعفر بعد التلبس بالاربع قبل الفجر على اتمام الباقى بعده من غير نقص فى الفضل يعتد به بخلاف ما لو لم يصل الاربع مع عدم التلبس بها فان نقصه

على الفريضة

لو ادرك من وقتها ركعة واما المغربية فلا يزاحم بها مطلقا الا ان يتلبس منها بركعتين فيتمها مط وللصبح حتى تطلع الحمرة من قبل المشرق وهو اخر وقت فضيلة الفريضة
كالمثل والمثلين للظهرين والحمرة المغربية للمغرب وهو مناسب لرواية المثل لا القدم وتكره النافلة المبتداة وهي التي يحدثها المصلي تبرعا فان الصلوة قربان كل تقي واحترز بها
عن ذات السبب كصلوة الطواف والاحرام وتحية المسجد عند دخوله والزيارة عند حصولها والحاجة والاستخارة والشكر وقضاء النوافل مط في هذه الاوقات الخمسة المتعلق
اثنان منها بالفعل بعد الصلوتين الصبح الى ان تطلع الشمس والعصر الى ان تغرب وثلثة بالزمان عند طلوع الشمس اي بعده حتى ترتفع ويستولي شعاعها وتذهب الحمرة وهنا يتصل
وقتا الكراهتين الفعلي والزماني وعند غروبها اي ميلها الى الغروب واصفرارها حتى يكمل بذهابها بالحمرة المشرقية ويجتمع هنا الكراهتان في وقت واحد وعند قيامها
في وسط السماء ووصولها الى دائرة نصف النهار تقريبا الى ان تزول الا يوم الجمعة فلا يكره النافلة فيه عند قيامها لاستحباب صلوة ركعتين من نافلتها ح وفي الحقيقة هنا الاستثناء منقطع لان نافلة الجمعة من ذوات الاسباب الا ان يقال بعدم كراهة المبتداة فيها ايضا عملا باطلاق النص باستثنائه ولا تقدم النافلة الليلية على الانتصاف الا لعذر كتعب او برد او رطوبة راس وجنابة ولو اختيارية يشق معها الغسل فيجوز تقديمها ح من اول الليل بعد العشائين ... التقديم او الاداء ومنها الشفع والوتر وقضاؤها افضل من تقديمها في صورة جوازه و اول الوقت افضل

على الفريضة كما للنص ويحمل خبر يعقوب على ان منتهى مراتب الفضل التاخير عن الفريضة مط ولو طرحنا خبر يعقوب يمكن الجمع بالتخيير مع عدم التلبس
بالاربع بين فعل الجميع احيانا بعد الفجر قبل الفريضة مع عدم تضيق وقتها وبين تاخيرها عن الفريضة وافضلية التقديم بعد التلبس بالاربع لكن كل ذلك
مع الضرورة وبشرط ان لا يؤخذ هذا عادة وكان هذا اظهر فتدبر **قوله** لو ادرك من وقتها ركعة هكذا ذكره الشيخ واتباعه وكان مستندهم موثقة
عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضي
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الركعات وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلي من نوافل العصر
ما بين الاولى الى ان يمضي اربعة اقدام فان مضت اربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها
ثم يصلي العصر ولا باس بتوضيح هذه الرواية من عمار فانها لا تخ عن تشويش كاكثر رواياته كما يشهد به التتبع فنقول الظ ان قوله ع فان كان قد بقي من الزوال
ركعة واحدة بمعنى من وقت نافلة الزوال قدر ركعة وقوله ع او قبل ان يمضي قدمان كان لفظة او سهو من النساخ وح يكون قوله قبل ان يمضي قدمان بدلا
من قوله من الزوال وعلى تقدير وجود او يمكن ان يكون الترديد من الراوي بان يكون شاكا انه قال ع فان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قال بدله فان كان
بقي قبل ان يمضي قدمان ركعة واحدة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف وعدم الملائمة للحكم بعده باتمام الصلوة فان الظ منه الشروع فيها مع انه غير
مفروض في الوجهين وعدم الملائمة ايض لما يذكر بعده من حكم نافلة العصر ان جعل المناط فيه صلوة ركعة قبل مضي الوقت وعدمها لا بقاء الوقت قدر
ركعة وعدمه كما يلزم من الوجهين لكن الامر فيه هين ولا يبعد مع التزام كون او سهوا ان يكون بقي ايض سهوا والصواب انه صلى وح يتضح المعنى وينطبق
في الصلوتين على ما ذكره الاصحاب ولا غبار عليه اصلا ولو قطع النظر عما فهمه الاصحاب فيمكن ان يكون المعنى بدون التزام السهو اصلا فان كان قد بقي
من وقت نافلة الزوال قدر ركعة او كان قبل ان يمضي قدمان بتمامهما وان لم يبق منهما قدر ركعة لكن فيه ايض انه لا يلائم الحكم بالاتمام بعده ولا ما
ذكر بعده من حكم العصر كما في الوجهين الاولين ولا يوافق ايض قوله ع وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى الا ان يخص بما اذا لم يات بشيء
من الركعة ايض وهو تكلف جدا ثم لا يخفى ان بين مفهومي قوله ع في حكم العصر فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا فلا يصلي النوافل و
قوله ع وان كان قد صلى ركعة فليتم النوافل نوع تدافع والاول يوافق ما ذكرنا من التوجيه الاخير والثاني ما افتى به الاصحاب ولعل الجمع بينهما بحمل
الشيء على الركعة ليوافق ما ذكره الاصحاب اظهر من حمل الركعة على المثال ليوافق التوجيه الاخير ثم وههنا فوائد **الاولى** اعلم ان عبارة اكثرهم في صلوة
الليل انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها باربع ركعات اي صلى اربعا منها وكذا في نافلة الظهرين انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها بركعة والش ره
كانه بما فعله من تغيير عباراتهم اشار الى انه لا يعتبر التلبس قبل ظهور الضيق عليه كما يتوهم مما ذكروه بل يكفي في الاول ادراك وقت يسع الاربع وان لم يتلبس
وفي الثاني ادراك وقت يسع الركعة وان لم يتلبس فيجوز له في الصورتين التلبس والمزاحمة بكل النافلة مع علمه بالحال بضيق الوقت اذ مع بقاء الوقت في الجملة
له التنفل لعدم دليل على المنع وبعد التلبس يصدق عليه انه صلى ركعة او الاربع فيجوز له الاتمام بمقتضى الروايتين فظهر انه مع ادراك وقت الاربع او الركعة له
المزاحمة ثم **الثانية** هل ينبغي في الصورتين الاداء او القضاء في الذكرى الاقرب الاول لتنزيلهما منزلة الصلوة الواحدة وقد ادرك منها ركعة ولظهور
التوسعة في وقت النافلة من الاخبار انتهى وعلى ما اخترناه من عدم لزوم التعرض للاداء او القضاء في النية الا عند الاشتراك خصوصا مع اشتباه الحال لا حاجة
الى التحقيق في ذلك وان كان الاقرب ما اختاره **الثالثة** ذكر جمع من الاصحاب انه يتم الباقي في الصورتين مخففة وذكروا ان المراد بتخفيفها الاقتصار على اقل
ما يجزي فيها كقراءة الحمد وحدها وتسبيحة واحدة في الركوع والسجود حتى قال بعضهم انه لو تادى التخفيف بالصلوة جالسا اثره على القيام لاطلاق الامر
بالتخفيف ولم اقف على مستندهم في ذلك لكن لا باس بالمصير الى ما ذكروه عملا بقولهم ومحافظة على المسارعة الى الواجب في طلب الفضل اول الوقت وربما امكن
تاييده ايض بما نقلنا في روايات فضيلة اول الوقت من رواية ابي بصير والله تعالى يعلم **قوله** اما المغربية فلا يزاحم بها مط اي لا يزاحم فريضة العشاء بعد
دخول وقت فضيلتها بنافلة المغرب سواء ادرك اولا من الوقت قدر ركعة ام لا الا ان يتلبس بركعتين منها في الوقت فيتمهما مط اي سواء كانتا الاولتين
او الاخيرتين كما صرح به في الذكرى وشرحي الشرايع والارشاد ويمكن حمل الاطلاق الثاني ايض على ما حملنا عليه الاطلاق الاول اي سواء تلبس بها مع سعة الوقت
الركعة ام لا والاول اظهر خصوصا مع موافقته للذكرى وغيرها ثم هذا التفصيل الذي اختاره الش تبعا للمص اظهر من القول بالمنع عن المزاحمة فيها مط
كما هو ظ جماعة من الاصحاب والظ منهم ما ذهب اليه ابن ادريس من اتمام الاربع بالتلبس بشيء منها قبل ذهاب الشفق بل لا يبعد القول بامتداد وقتها
الى ان يتضيق وقت العشاء والله تعالى يعلم **قوله** وهو يناسب رواية المثل لا القدم ليتوافق الجميع امتداد وقت النافلة الى اخر وقت
فضيلة الفريضة **قوله** وقضاء النوافل مط سواء الرواتب اليومية وغيرها كنافلة شهر رمضان ونقل عن المفيد انه ذهب الى المنع عن النافلة المبتداة
وذوات الاسباب جميعا عند الطلوع والغروب الى ان من زار احد المشاهد عندهما اخر الصلوة حتى تذهب حمرة الشمس عند طلوعها وصفرتها عند غروبها
وفي المقنعة صرح بانه لا يجوز ابتداء النوافل ولا قضاء شيء منها عند الطلوع والغروب وبانه لا باس بقضائها بعد صلوة الغداة الى الطلوع وبعد صلوة العصر
الى تغير ضوء الشمس بالاصفرار والشيخ في ... صرح بتعميم الحكم فيما نهى عنه لاجل الوقت وهو المتعلق بالشمس وتخصيص ما نهى عنه لاجل الفعل بالنوافل
المبتداة دون ذوات الاسباب والمعتمد ما هو المش من التخصيص بالجميع والله تعالى يعلم **قوله** ولا يقدم النافلة الليلية الخ هذا مذهب اكثر الاصحاب ونقل
عن زرارة بن اعين المنع من تقديمها على الانتصاف مط واختاره ابن ادريس والعلامة في لف والمعتمد الاول لتضافر الاخبار الدالة عليه بل لا يبعد القول
بجواز التقديم مط للروايات الدالة عليه والله تعالى يعلم **قوله** والماء على القول الخ اي وكما قدمنا للطهارة **قوله** ولازالة النجاسة اي وكما قدمنا
لازالة النجاسة فكانه معطوف على قوله للطهارة المقدم سابقا **قوله** مع تعذر العلم اي في الحال وان امكن الصبر الى ان يتضيق الوقت وجوز التعويل

ع الظن

**من غيره الا في مواضع ينتهي الى خمسة وعشرين ذكر اكثرها المص ره في النفلية وحررناها مع الباقي في شرحها وقد ذكر منها ههنا ثلثة مواضع لمن يتوقع زوال عذره بعد
اوله كفاقد الساتر او وصفه والقيام وما بعده من المراتب الراجحة على ما هو به والقادر ذي القدرة في اخره والماء على القول بجواز التيمم مع السعة ولازالة النجاسة غير المعفو عنها ولكا
يتوقع غيره مطر ومثله من تاقت نفسه الى الافطار بحيث ينافي الاقبال على الصلوة وللمستاذين للمقيمين من عرفة الى المشعر وان تنصف الليل ويعول في الوقت على الظن المستند
الى ورده بصنعته او درس ونحوهما مع تعذر العلم اما مع امكانه فلا يجوز الدخول بدونه فان صلى بالظن حيث تعذر العلم ثم انكشف وقوعها في الوقت او دخل وهو
فيها اجزاء على اصح القولين وان تقدمت عليه باجمعها اعاد وهو موضع وفاق الثاني القبلة وهي عين الكعبة للمشاهد لها او حكمه وهو من يقدر على التوجه الى عينها
بغير مشقة كثيرة لا تتحمل عادة ولو بالصعود الى جبل او سطح وجهتها وهي السمت الذي يحتمل كونها فيه ويقطع بعدم خروجها عنه لامارة شرعية لغيره اي غير المشاهد ومن حكمه وليست الجهة للبعيد محصلة عين الكعبة وان كان البعد عن الجسم يوجب اتساع جهة محاذاته لان ذلك لا يقتضي استقبال العين**

على الظن في هذه الصورة وعدم وجوب الصبر لحصول اليقين هو المش بين الاصحاب بل قيل انه اجماع ونقل عن ابن الجنيد انه قال ليس للشاك يوم الغيم
ولا غيره ان يصلي الا عند يقينه بالوقت وصلوته في اخر الوقت مع اليقين خير من صلوته مع الشك **قوله** لا يخ عن قوة ويمكن حمل كلامه ههنا وكذا
بعض عبارات الاصحاب على تعذر العلم بالكلية كما اذا خاف في الصبر الى حصول اليقين نقضه الوقت فح فلا ريب في التعويل على الظن **قوله** اجزاء
على اصح القولين الخلاف في الصورة الثانية وهي ان دخل وهو فيها فذهب الشيخ وجماعة من الاصحاب الى الاجزاء وذهب ابن ابي عقيل وابن الجنيد والسيد
المرتضى الى عدم الاجزاء ووجوب الاعادة كما لو وقعت باسرها قبل دخول الوقت والاول اظهر لتحقق الامتثال حيث جوز التعويل على الظن والاعادة
يحتاج الى دليل ليس عليه دليل صالح ووجوبها فيما لو وقعت باسرها قبل الوقت بالاجماع وصحيحة زرارة ولا اجماع ههنا ولا نص يعتد به ويؤيده
رواية اسمعيل بن رياح عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزات عنك
احتج برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من صلى في غير وقت فلا صلوة له وبانه مامور بايقاع الصلوة في وقتها ولم يحصل الامتثال والجواب ان ظ
الرواية مع ضعفها بسلمة بن الخطاب واشتراك ابي بصير وقوع كل الصلوة في غير الوقت على انه يمكن ان يقال ان الصلوة في الوقت المظنون على القول بجوازها
كما هو المفروض ليس صلوة في غير الوقت والامر بايقاع الصلوة في وقتها على القول بجواز التعويل على الظن فيما تعذر العلم مط انما ينصرف الى ايقاعها
في الوقت المظنون فقد حصل الامتثال نعم الاحتياط في الاعادة هذا ولو تلبس بالصلوة قبل الوقت بلا علم او ظن بل عامدا او ناسيا او جاهلا
فالظ البطلان ووجوب الاعادة مط وقال الشيخ في يه من صلى الفرض قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك وجب عليه اعادة الصلوة
فان كان في الصلوة لم يفرغ منها بعد ثم دخل وقتها فقد اجزات عنه انتهى وهو في الناسي ضعيف وفي العامد اضعف سيما انه قد صرح فيها بعد ما
نقلنا بل اتصل بانه لا يجوز لاحد ان يدخل في الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول وقتها او ان يغلب على ظنه ذلك وربما يحمل العامد في كلامه على الظان
لانه لا يبتني متعمدا للصلوة ولا باس به جمعا بين الكلامين ولو اعتقد عدم دخول الوقت فصلى عامدا ثم ظهر دخوله فالظ ايض البطلان اما لو صلى
ناسيا او جاهلا اتفاقا فصادف تمامها الوقت ففي الاجزاء نظر لمطابقته نفس الامر وعدم دخوله الشرعي واختار في الذكرى الثاني وفي البيان الاول وهو ظاهر ره
قطع المحقق الاردبيلي ره واختاره صاحب المدارك والله تعالى يعلم **قوله** ولو بالصعود الى جبل او سطح وفي المدارك حكم بوجوب تحمل المشقة للقبلة
كالصعود الى السطح بخلاف الصعود الى الجبل ونسب القول بوجوب ذلك الى الشيخ والعلامة في بعض كتبه واستبعده ولا يخ عن وجه فان ظ الاية
الكريمة كفاية التوجه الى الشطر مط والشطر هو الجانب والنحو والجهة فليكتف به ما لم يعلم خلافه فتدبر **قوله** وجهتها وهو السمت الذي الخ المراد بجهة القبلة
الجهة التي يجزي بالصلوة الى اي جزء منها مع الاختيار ولا يجوز العدول عنها بالكلية اذا عرفت هذا فنقول قوله يحتمل كونها فيه اي يحتمل في ذلك كل
جزء من اجزائه فلا يصدق على الخط الزائد على ما يبقى عدم خروج الكعبة عنه فانه وان قطع بعدم خروجها عنه لكن لا يحتمل في ذلك كل جزء منه لعدم
الاحتمال في القدر الزائد وقوله ويقطع بعدم خروجها عنه اي عن كل هذا السمت لاخراج كل سمت من السموت المجهولة التي احتمل كون الكعبة فيها اذ لا قطع
في شيء منها بعدم الخروج عنه فان قطع بعدم الخروج عن جميعها وانما احترز عنه مع جواز الصلوة اليه بل وجوبها فلا حجر في صدق القبلة عليه في هذه
الحالة لما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة الاجزاء بالصلوة اليها وعدم لزوم صلوة اخرى من هذه الجهة وكل سمت من السموت المذكورة ليس كذلك بل يحتمل
ايض ان يكون لاخراج بعض السمت الذي احتمل في كل جزء منه وقطع بعدم خروجها عنه اذ لولا القيد الثاني لصدق على كل بعض منها مع عدم صدق
القبلة عليه وان كان لجزء منها بناء على ما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة عدم جواز الانحراف عنها مع الاختيار ولا ريب في جواز الانحراف عن الابعاض
المذكورة واما قوله لامارة شرعية فهو على ما ذكره في شرح الارشاد وغيره لاخراج السموت الاربعة او الثلثة او الاثنين للمتحير فانها تصدق التعريف بدون
القيد الاخير عليها مع عدم صدق القبلة عليها لما اشرنا اليه من اعتبارهم في القبلة الاجزاء بالصلوة الى كل جزء منها ومجموع السموت المذكورة
ليس كذلك فاحترز عنه بقوله لامارة شرعية اي هذا الاحتمال والقطع يكون مستندا الى امارة شرعية والظ ان الاحتمال في مجموع السموت المذكورة لا يستند
الى امارة شرعية بل اما الى مجرد العقل او مع بعض الامارات الاخرى والا فالامارات الشرعية امارة سمت واحد ولا يخفى ان هذا القيد ان امكن اغناؤه
عن القيد الثاني في الاحتراز عما احترز به اولا وهو ظ بل عما ذكرنا ثانيا ايض اذ الظ من كون الاحتمال في كل جزء منه لامارة شرعية ان يكون للامارة
الشرعية لها اختصاص به وبعض السموت المذكورة لا اختصاص للعلامة به انما هي لكله لكن اغناء القيد الاخير عما اعتبر فيه في المعرفات كما هو المش خصوصا
اذا لم يكن ظاهرا بل احتاج الى عناية كما فيما نحن فيه بالنسبة الى الاحتراز الاخير هذا لكن يبقى فيه انه ان اريد بالامارة الشرعية ما ورد من العلامات
في الشرع فيخرج السمت المستخرج للقبلة بغير تلك العلامات بل بما ذكر في علم الهيئة ونحوه وان اريد به ما يجوز التعويل عليه والاستناد اليه شرعا
ليدخل العلامات الواردة في الشرع وغيرها مما يجوز الاستناد اليه كما اختاره في شرح الارشاد بناء على ان العلامات المذكورة قليل من كثير فان النص
عن ائمة الهدى ع انما ورد ببعض علامات العراقي والباقي اخذ من علم الهيئة كما نبه عليه في الذكرى ففيه انه ح وان لم يصدق التعريف على مجموع الجهات الاربع
بناء على ان الحكم بالاحتمال فيها لا حاجة له الى امارة لكن الظ صدقه على الثلثة او الاثنين اذا كان حكمه بالاحتمال فيهما مستندا الى امارة يجوز
التعويل عليها شرعا كان يكون متذكرا انه في وقت ظهور العلامات لم يكن صلوته في هذا المكان الى خصوص جهة او جهتين وتردد في الباقي فانها
وقطع في الثلثة او الاثنين لامارة شرعية مع عدم صدق القبلة عليهما فالاولى ان يراد بالسمت السمت الواحد عرفا وهو ما لا يكون ازيد من ربع
الدور وح فكل سمت كذا اذا احتمل كون الكعبة فيه وقطع بعدم خروجها عنه فهو قبلة بقي شيء اخر وهو انه اذا ظن الكعبة في سمت وقطع بعدم
خروجها عنه لكن كان وقوعها في بعض منه مظنونا وفي البعض الاخر محتملا فح لا يصدق التعريف الا على المجموع مع ان الظ وجوب الصلوة الى البعض

المظنون

ذ لو اخرجت خطوط متوازية من موقف البعيد المتباعدة المنفقة الجهة على وجه يزيد على جرم الكعبة لم يتصل الخطوط جميعا بالكعبة ضرورة والا لخرجت عن كونها متوازية وبهذا
يظهر الفرق بين العين والجهة ويترتب عليه بطلان صلوة بعض الصف المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين والقول بان البعيد فرضه الجهة اصح القولين في المسئلة
خلافا للاكثر حيث جعلوا المعتبر للخارج عن الحرم استقباله استنادا الى روايات ضعيفة ثم ان علم البعيد بالجهة بمحراب معصوم او اعتبار رصدي او التعويل على العلامات
المنصوبة لمعرفتها نصا او استنباطا وعلامة اهل العراق ومن في سمتهم كبعض اهل خراسان ممن يقاربهم في طول بلدهم جعل المغرب على الايمن والمشرق على الايسر

المظنون وعدم صحتها الى البعض الاخر فيكون القبلة هي البعض المظنون لا المجموع بناء على ما اعتبر في القبلة من جواز الصلوة الى اي جزء منها ويمكن
ان يق انه اذا كان لا احتمال في القطع في كل السمت لا امارة وردت في الشرع فالظ جواز الصلوة الى اي جزء منه وان كان بعضه مظنونا بامارة اخرى
مما ذكره اهل الهيئة اذ اكتفاء الشارع بتلك الامارة يدل على جواز الصلوة مع رجحانها كيفما اتفق وح فالقبلة هي كل السمت لا البعض المظنون
وان كان امارة اخرى فعلى تقدير تسليم وجوب الصلوة الى الجزء المظنون وعدم كفاية اجرائها الى البعض الاخر نقول يمكن ان يق ان المراد بالاحتمال
والقطع هو الاحتمال والقطع الشرعيين وح نقول اذا اعتبر الظن شرعا الا في البعض المظنون ومنه تظهر فائدة اخرى للقيد الاخير وهو الاشارة
الى ما ذكرنا من ان المراد بالاحتمال والقطع هو الذي يكون مستندا الى امارة شرعية لا الاحتمال والقطع العقليين ولا يخفى ما فيه من التعسف فان الظ
في الفرض المذكور بعد التسليم تعين الصلوة الى الجزء المفروض لا تعين كون الكعبة فيه شرعا وعدم احتمالها في البعض الاخر بحسب الشرع كما هو مقتضى توجيه
التعريف بما ذكر وفرق بينهما فتم ولا تغفل قوله اذ لو اخرجت خطوط متوازية الخ يمكن ان يق ان الخطوط الخارجة من مواقف البعيد لعلها لا يكون
متوازية بل يكون متقاربة ولا استحالة ح في اتصالها اجمع بنقطة واحدة فكيف بمثل الكعبة فتم قوله ويترتب عليه بطلان صلوة الخ قد ظهر بما قررنا في
الحاشية السابقة ما فيه فان قيل انا نسوي سطح الارض ونفرض صلوة صف مستطيل بحيث يكون مقدار ما بين قدمي كل شخص والذي يليه مساويا
لمقدار ما بين مسجد جبهتهما وهكذا ولا شك ح في توازي الخطوط فاذا اخرجت امتنع اتصالها بالكعبة مع زيادة الصف عن قدرها مع انا نعلم قطعا صحة صلوة
مثل هذا الصف نقول انه بناء على كروية الارض وان بولغ في تسويتها وتسطيحها اذا قام المصلون صفا واحدا على النحو المتعارف الذي لا يكون لاحد
انحراف عن الاخر فلعله لا يمكن فرض انطباق الصف المذكور على خط مستقيم حتى يفرض على نحو يخرج الخطوط من مواقف المصلين متوازية بل يكون منطبقا
على قوس دائرة على محيط كرة الارض بحيث تكون الخطوط الخارجة من مواقف المصلين متقاربة وح تتصل جميعا بنقطة واحدة هي قطبها فلا منع عن اتصالها
بالكعبة او الحرم وح فرض كون الخطوط الخارجة متوازية لعله لا يمكن الا بانحراف من المصلي على النحو المتعارف ولا نسلم ح صحة صلوتهم على هذا الوجه نعم لو
لم يكن الارض كروية لكان الظ صحة فرض الصف بحيث تكون الخطوط الخارجة منه متوازية فتم وبما قررنا يظهر ايضا حال ما استدلوا به على بطلان مذهب
الاكثر الذين قالوا بان الحرم قبلة الخارج عنه من لزوم بطلان صلوة بعض الصف المستطيل الزائد عن قدر الحرم في البلاد النائية بل بطلان صلوة بعض
من المصلين في البلاد المتسعة بعلامة واحدة كاهل العراق للقطع بخروج بعضهم عن حد الحرم على انه لو تنزل عما ذكرنا فالمحقق ان بطلان صلوة بعضهم في
الصورة المفروضة لانا وان قطعنا بخروج بعضهم عن محاذات الكعبة او الحرم لكن لا نعلم خصوص ذلك البعض فيمكن صحة صلوة كل منهم كما لو اختلفوا في
الاجتهاد في القبلة بحيث يعلم خروج بعضهم عن جهة الكعبة فانه يحكم بصحة صلوة الجميع نعم يمكن ان يستشكل بلزوم عدم صحة الجماعة على هذا الوجه للزوم بطلان
صلوة المأموم اذا كان بينه وبين الامام ما يزيد عن قدر الحرم للقطع بان احد الصلوتين غير متوجهة الى عين الكعبة والحرم وفيه ايض تأمل لاحتمال صحة الجماعة
مع عدم القطع ببطلان صلوة احدهما بالخصوص وان قطع ببطلان احدى الصلوتين بينهما كما مثل في نظائره كما لو راى احدهما رطوبة احد المشتبهين بالنجس و
الاخر الاخر فاحتمل صحة اقتداء احدهما بالاخر وكذا لو وجد مني في الثوب المشترك بينهما بحيث علم جنابة احدهما الا على التعيين ولم يعلم خصوص احدهما
الى غير ذلك من النظائر الا ان يق ان هذا رجوع بالحقيقة الى القول بالجهة اذ ليس التعويل على هذا في صحة صلوة كل واحد على القطع بعدم خروجه عن
الكعبة او الحرم بل على صلوته الى سمت احتمل كونه فيه وقطع بعدم خروجه عنه وهو ليس الا اعتبار الجهة ولا نزاع فيه ويبقى الكلام على الاكثر الذين اعتبروا
الحرم للخارج انه اذا اعتبر جهة الحرم فيمكن اعتبار جهة الكعبة ايض فلا وجه للعدول لان جهة الحرم جهة الكعبة ايض الا ان يق ان التوسعة في جهة الحرم ازيد
من جهة الكعبة فالعدول الى جهة الحرم للاشارة الى زيادة التوسعة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الروايات والاظهر ان يق ان اعتبار الحرم في الاخبار الواردة
بذلك بل في كلام الاكثر ايض ليس منافيا لاعتبار جهة الكعبة الذي ذكره الباقي بل هو اشارة الى اعتبار الجهة في البعيد تقريبا مع الابهام فان مع البعد
الكثير لما اتسعت الجهة في الجملة جعل قبلتهم المسجد اشارة الى اتساع في الجملة ومع البعد التام لما اتسعت جدا عبر عن قبلتهم بالحرم ايذانا بكمال التوسعة
بالنسبة اليهم والمرجع في الكل الى اعتبار جهة الكعبة والله تعالى يعلم قوله خلافا للاكثر وهم الشيخ وجماعة لكن في كونهم اكثر تامل فان السيد المرتضى رحمه
على الاول وعليه اكثر المتاخرين وبالجملة قالوا ان الكعبة قبلة اهل المسجد والمسجد قبلة اهل الحرم والحرم قبلة من كان خارجا عنه فعلى قولهم يكفي
لمن في الحرم التوجه الى جزء من المسجد وان كان في غير جهة الكعبة وكذا للخارج عن الحرم التوجه الى جزء من الحرم وان كان خارجا عن جهة الكعبة والمسجد والاول
وان لم يكن بعيدا كيف وظ الاية الكريمة الامر بالتوجه الى المسجد لكن الثاني بعيد جدا لضعف مستندهم مع مخالفة الاية الشريفة فتم قوله او اعتبار
رصدي اي في خصوص الذي يصلي فيه كاستعمال الدائرة الهندية والا فاكثر العلامات المستنبطة ايض بناؤها على اعتبارات رصدية فافهم قوله
ممن يقاربهم في طول بلدهم اعلم انهم قسموا هذا الربع المسكون طولا وعرضا اقساما طولا للاقاليم السبعة فانهم قسموه بسبع قطع مستطيلة طول كل
واحد منها ممتد فيما بين المشرق والمغرب بعرضه بقدر ما يوجب تفاضل نصف ساعة في النهار الاطول والجمهور جعلوا مبدأ الطول من المغرب نعم
بطليموس واتباعه من جزائر الخالدات السعداء لكونها مبدأ العمارات من طرف المغرب في زمانه وعند المتاخرين من ساحل البحر الغربي لاستيلاء الغرق على تلك
الجزائر في زمانهم ومنهم من جعله من الجانب الشرقي ككنك دز وهو مستقر الشياطين على زعمهم وهو مبدأ الطول عند من جعله من جانب المشرق وقسموا
ما بين النهايتين على طريقة بطليموس الى مائة وثمانين جزء اجزاء نصف دائرة عظمى من دوائر الفلك لانهم قسموا كل دائرة منها ثلثمائة وستين جزء وسموا
تلك الاجزاء درجات وعند من جعل المبدأ ساحل البحر جعل الاجزاء مائة وسبعين جزء لانهم وجدوا من الجزائر الى البحر عشرة اجزاء والقسمة عرضا من خط الاستواء
في جهة الجنوب الى منتهى الربع في جهة الشمال وذلك تسعون جزء ربع دائرة عظمى وطول البلد عبارة عن بعده عن الجانب المغربي او الشرقي وهو قوس من معدل

النهار

والجدي حال غاية ارتفاعه وانخفاضه خلف المنكب الايمن وهذه العلامة وردبها النص خاصة علامة للكوفة وما ناسبها وهي موافقة للقواعد المستنبطة من الهيئة
وغيرها فالعمل بها متعين في اوساط العراق مضافا الى الكوفة كبغداد والمشهدين والحلة واما العلامة الاولى فان اريد منها المغرب والمشرق الاعتداليان كما صرح به المص في
البيان والجهتان اصطلاحا وهما المتقاطعتان لجهتي الجنوب والشمال بالخطين بحيث يحدث عنهما زوايا قوائم كانت مخالفة للثانية يسيرا لان الجدي حال استقامته يكون على
دائرة نصف النهار المارة بنقطتي الجنوب والشمال فجعل المشرق والمغرب على الوجه السابق على اليمين واليسار يوجب جعل الجدي بين الكتفين قضية للتقاطع فاذا اعتبر كون
الجدي خلف المنكب الايمن لزم الانحراف بالوجه عن نقطة الجنوب نحو المغرب كثيرا فينحرف بواسطة الايمن عن المغرب نحو الشمال والايسر عن المشرق نحو الجنوب فلا يصح جعلهما
معا علامة لجهة واحدة الا ان يدعى اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد

النهار محصور بين دائرتي نصف نهاري تلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة غربا او شرقا وعرض البلد عبارة عن بعده عن خط الاستواء وهو قوس
من دائرة نصف نهاره محصور بين معدل النهار وسمت راسه وعلى هذا فالبلاد الواقعة على طرف المبدأ لا طول لها انما الطول لسائر البلاد مقيسة اليها
وما على خط الاستواء لا عرض له وما على احد جانبيه له عرض شمالي او جنوبي فاعرف قوله والجدي الخ بين اهل اللغة انه مكبرا ولو وقد يصغر ليتميز عن
البرج وهو نجم مضيء معروف يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كل يوم وليلة دورة كاملة وغاية ارتفاعه ان يكون الى جهة السماء والفرقدان
الى الارض وغاية انخفاضه عكسه انما جعل علامة في حالتين دون ما اذا كان الى جهة المشرق والمغرب لان العلامة حقيقة هي القطب والجدي لكونه
في الحالتين على دائرة نصف النهار المارة بالقطبين اذ كان مسامتا له ومراعاة المص كان القطب ايض مسامتا له لكونهما على دائرة واحدة بخلاف ما لو
كان منحرفا نحو المشرق او المغرب نعم القطب علامة دائما لانه قريب من القطب جدا وهو نجم خفي في وسط الانجم التي هي بصورة السمكة لا يكاد يدركه الا
حديد البصر يسمى قطبا لكمال قربه منه فاشتهر اطلاقه عليه خفي لا يكاد يعرفه غيره وان كان له ايض حركة يتوهم بها دائرة لطيفة حول القطب لكنها لما لا تبين
للحس ولا يؤثر في الجهة كذا افاده الشهيد في شرح الارشاد موافقا للجماعة من الاصحاب وكتب بعض الفضلاء المعاصرين من المهرة في علم الهيئة حفظه الله تعالى حاشية
على هذا الموضع وهذه عبارته لا يخفى ان الجدي قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر منه حركة بحسب الحس لكن لما كان متحركا بالحركة الثانية البطيئة وبتلك
الحركة يبعد عن القطب فيصير بعد سنين كثيرة بعيدا عن القطب فيصير الحركة فيه ظاهرة بحسب الحس ويكون له طلوع وغروب في بعض البلاد فلذا قيد
الشارح بقوله غاية ارتفاعه وانخفاضه ليكون تلك العلامة ثابتة محفوظة على مر الدهور وانما مراده ان الجدي في هذه الاعصار لا يبعد في شيء من الحالات
عن القطب بعدا يظهر للحس يؤثر في الجهة فلا حاجة فيها الى التقييد بحالة الارتفاع او الانخفاض وانما يكون ذلك بعد سنين كثيرة باعتبار حركته
البطيئة وفي تلك الاعصار يحتاج في جعله علامة الى التقييد بالحالتين فتقييد الاصحاب بالحالتين ليستقيم حكمهم بكونه علامة في جميع الازمنة والدهور
والا فهو في هذه الاعصار علامة في جميع الحالات وانت خبير بان كلام الاصحاب خصوصا الشهيد ره في شرح الارشاد بعيد عن هذا التوجيه بل الظ ان
بناء حكمهم على هذه الاعصار لكنهم حاولوا التنبيه على انه في غير الحالتين ليس علامة حقيقة لبعده في الجملة عن القطب في غير الحالتين وان كان
بعدا يسيرا فلذا قيدوا بهما لكن الظ عدم الاحتياج الى التقييد في هذه الاعصار لسعة امر القبلة فلا يضر مثل هذا البعد اليسير ولذا لم يقيد في النص نعم
اذا اتى زمان يظهر له فيه بعد محسوس فيها احتيج الى التقييد فتم قوله خلف المنكب الايمن المنكب على ما في شرح الارشاد وغيره موافقا لكلام
اهل اللغة مجمع العضد والكتف ونقل المحقق الاردبيلي ره عن المحقق الشيخ علي ره انه اعتبر الكتف وجعل قبلة خراسان واكثر بلاد العجم على وضع الجدي خلف
الكتف وغيرها كان على غيره لذلك البلد واستبعده ولا يخفى ان اعتبار الكتف وان كان اقرب الى العلامة اولى وكذا الى رواية محمد بن مسلم الاتية وكذا الى الا
في بعض البلاد المائلة عن اوساط العراق الى المغرب لكونه في اوساط العراق واطرافه الشرقية الاقرب الى الاعتبار هو اعتبار المنكب كذا ما في سمتها من بلاد
خراسان بل الاقرب فيها لكونها مائلة الى الشرق جدا جعل الجدي على المنكب الايمن لا خلفه فكيف خلف الكتف فاعتبر قوله وهذه العلامة وردبها النص
خاصة ما وقفت عليه من النص في هذا الباب روايتان الاولى ما رواه في التهذيب عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك
وصل والثانية ما ذكره في الفقيه قال قال رجل للصادق ع اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة في الليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي
قلت نعم قال اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يخفى ان بين الروايتين مع ضعف سند الاولى وارسال الثانية نوع منافاة
وكذا بينهما وبين ما ذكره الاصحاب ويمكن الجمع بحمل القفا في الرواية الاولى على خلف المنكب الايمن كما ذكره الاصحاب الا انه من القفا واما تخصيصه بموضع كان
حكمه ذلك كالاطراف الغربية من العراق فبعيد لان السائل هو محمد بن مسلم كوفي وكذا يمكن حمل اليمين في الرواية الثانية على المنكب الايمن وحمل جعله عليه على
جعله خلفه وحمل جعله في طريق الحج بين الكتفين على ان يكون طريقه من الاطراف الغربية للعراق او ما كان حكمه حكمه ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يق بسعة امر
القبلة وانه يكفي في العراق جعله على القفا مطلقا وح لا اشكال في اطلاق الرواية الاولى وكذا في الجزء الثاني من الرواية الثانية واما الجزء الاول منها فيمكن حمله على
ان بلد السائل كان حكمه ذلك بناء على انه كان شرقيا عن اوساط العراق فتم قوله للقواعد المستنبطة من الهيئة وغيرها كانه اشار بذلك الى ما ذكروه
من ان محراب مسجد الكوفة نصبه امير المؤمنين صلوات الله عليه ولم يتغير عن وضعه الى الآن وانه موافق لجعل الجدي خلف المنكب كما ذكره المحقق الاردبيلي ره
قوله الاعتداليان هما نقطتا تقاطع الافق والمعدل فيما لم يكن الافق رحويا اي منطبقا على المعدل فانه في غير الرحوي ينصف الافق المعدل على نقطتين
متقابلتين احديهما في جهة الشرق وتسمى نقطة المشرق ومطلع الاعتدال لما ان الاعتدالين اذا حلتهما وطلعتا منهما ابدا وكان الشمس تطلع منها اذا حلت
احديهما والاخرى في جهة الغرب وتسمى نقطة المغرب ومغيب الاعتدال الى غير ذلك مما ذكروا والخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط المشرق والمغرب ونقطتا تقاطع
نصف النهار والافق يسميان نقطتي الشمال والجنوب والخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط نصف النهار وهو مقاطع للخط الاول على قوائم في سطح الافق كذا في
شرح كرة للعلامة الخفري ره ومنه يظهر ان الاعتداليين لا يغايران ما ذكره من الجهتين اصطلاحا كما هو ظ عبارته وكانه ره لم يرد بالاعتداليين ما هو مصطلحهم بل
اراد بهما مطلع الشمس ومغربها في احد الاعتدالين وح يظهر بينهما وبين الجهتين اصطلاحا تفاوت يسير فانه اذا كان مطلع الشمس في اول الربيع مثلا نقطة اول
الحمل كان مغربها في ذلك اليوم مائلا عن النقطة المقابلة لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانية في ذلك اليوم فالاعتداليان ح هما تلك النقطة
ونقطة اول الحمل والجهتان اصطلاحا هما نقطتا اول الحمل ونظيرتها فافهم قوله حال استقامته وهو غاية ارتفاعه او انخفاضه قوله الا ان يدعى
اغتفار هذا التفاوت وهو بعيد في شرح الارشاد حكم بانه فاسد لما تقدم في تحقيق الجهة من اعتبار بعض الكعبة او احتمالها وهذا القدر من التفاوت
لا يبقى معه شيء منهما فان من كان بالموصل مثلا وكان عارفا مجتهدا في القبلة يقطع بكونه اذا انحرف من نقطة الجنوب نحو المغرب بنحو ثلث ما بين الجنوب

ومغرب

خصوصا مع مخالفة العلامة للنص لا اعتبار فيه اما فاسدة الوضع او بخش بعض جهات العراق وهي اطراف الغربية كالموصل وما والاها فان التحقيق ان جهتهم نقطة الجنوب وهي موافقة لما ذكر في العلامة ولو اعتبرت العلامة المذكورة غير مقيدة بالاعتدال ولا بالمصطلح بل بالجهتين العرفيتين انتشر الفساد كثيرا لسبب الزيادة فيهما او النقصان ملحوظها تارة بعلامة الشام واخرى بعلامة العراق وتارة بزيادة عنهما وتخصيصهما بما يوافق الثانية يوجب سقوط فائدة العلامة واما اطراف العراق الشرقية كالبصرة وما والاها من بلاد خراسان فيحتاجون الى زيادة انحراف نحو المغرب عن اوساطها قليلا وعلى هذا القياس وللشام من العلامات جعل الجدي في تلك الحالة خلف الاذن الظاهر من العبارة كون الايسر صفة للمنكب بقرينة ما قبله وبهذا صرح في البيان فعليه يكون انحراف الشامي عن نقطة الجنوب مشرقا بقدر انحراف العراقي عنها مغربا والذي صرح به غيره ووافقه المصنف في الدروس ومغرب الاعتدال كان خارجا عن سمت الكعبة وكذا من باطراف العراق الشرقية اذا استقبل خط الجنوب وهذا امر لا يخفى على من تدبر قواعد القبلة وما يتوقف عليه من المقدمات ومن طريق النص اذا كان جعل الجدي على الايمن يوجب مسامتة الكعبة في الكوفة التي هي بلد الراوي ونحوها كيف يوجب مسامتتها اذا كان بين الكتفين لبعد ما بينهما بالنسبة الى بعد المسامتة فان الانحراف اليسير عن الشيء مع البعد عنه يقتضي انحرافا فاحشا عنه عند محاذاته فانا اذا اخرجنا خطين من نقطة ثم ربما لا يزيد لوان بعدا كلما ازدادا امتدادا كما لا يخفى وايضا فلو كان جعله بين الكتفين محصلا للجهة كان الامر بجعله على اليمين لغوا خاليا عن الحكمة انتهى وانت خبير بان ما نقله منه في تحقيق الجهة مما لا مستند له شرعا وظاهر الاية الكريمة الاكتفاء بالتوجه الى ما يصدق عليه عرفا انه جهة المسجد وناحيته ويدل عليه ايضا خلو الاخبار عن تحقيق ذلك ونصب العلامات لذلك مع كمال اهتمامهم عليهم السلام في بيان احكام الشرع حتى انهم لم يهملوا مستحبات الخلاء ومكروهاته فكيف بغيرها فعدم ورود الاخبار منهم عليهم السلام في هذا الباب سوى ما نقلنا من الروايتين اللتين هما في غاية الاجمال لبيان دل على ما ذكرنا من سهولة الخطب فيه واحالتها الى علم الهيئة مستبعد جدا لانه من العلوم الدقيقة ويحصل عامة الناس له متعسر بل متعذر فكيف كلفوا به في الشريعة السمحة السهلة ووجوب تقليد اهله ايضا مستبعد جدا لعدم التمكن منه في صدر الاسلام وبعده ايضا الغالب عدم تيسر ذلك سيما في الاسفار والبراري والقفار مع ان بناء هذا العلم ايضا على اقوال اهل الارصاد الذين لا يعلم عدالتهم ولا اسلام اكثرهم وايضا على التخمينات التي لا تفيد الا بناء الامر على الظن فالتحقيق كفاية التوجه الى السمت الذي فيه المسجد الحرام عرفا فان العلم بذلك مما يتيسر لاكثر الناس ويدل عليه ايضا من الروايات صحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله الحديث وصحيحة معوية بن عمار في باب وحسنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا وشمالا قال قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وهذه الرواية في الفقيه وطريقه الى معوية صحيح على ما في ضه مع زيادة ونزلت هذه الاية في قبلة المتحير ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله والظاهر انهما من تتمة الخبر نعم الظاهر ان الاكتفاء بهذا القدر انما يجوز لمن تعسر عليه تعيين القبلة زيادة عن ذلك واما من تيسر له ذلك كاهل زمان المعصومين صلوات الله عليهم فيما كانوا يرون منه صلوتهم وقبلتهم وكذا لاهل المدينة المشرفة الا والحبشة والكوفة وامثال ذلك فالظاهر وجوب توجههم الى ما عينتم من القبلة وعلى هذا ينزل موثقة عمار الساباطي في قرب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة تحمل على ما ذكرنا وبه يندفع المنافاة بينها وبين ما نقلنا من الصحيحين وعلى هذا فمن حصل له العلم بتعيين القبلة او ظن متاخم له من قواعد الهيئة ونحوها فلا يبعد ان يكون حكمه واما سائر الناس فالظاهر انهم في سعة وح فلا باس بتعيين علامات متفاوتة لهم لاغتفار التفاوت عنهم ويكفي لهم رعاية ما تيسر لهم من احدى العلامات مط والله تعالى يعلم **قوله** خصوصا مع مخالفة العلامة للنص لا يخفى ان النص هو ما نقلنا من الروايتين والعلامة لا تخالف الاولى منهما ولا الجزء الثاني من الثانية بل تطابقها وانما تخالف الجزء الاول من الثانية وقد عرفت ان السائل فيه غير معلوم فلعله لم يكن عراقيا والعلامة اخص بالعراق فلا مخالفة معها ايضا فافهم **قوله** بل الجهتين العرفيتين اي تمام القوس الذي فيه مطالع الشمس في السنة وما بينها مغاربها كذلك **قوله** يوجب سقوط فائدة العلامة فيه انه لا يجب ان يعتبر في التخصيص الموافقة للعلامة الاولى حتى ينتفي فائدة العلامة بان يجعل جزء من المشرق على اليمين وجزء من المغرب على اليسار بحيث يكون الجدي معه خلف المنكب الايمن بل يمكن التخصيص بما يطابقها في الواقع وان لم يعتبر ذلك مفهومها كان يجعل مشرق الشمس ومغربها في الايام القصيرة جدا فان جعل المشرق والمغرب في هذا الوقت على اليمين واليسار يطابق ما ذكره من علامة الجدي ولا ينتفي فائدة العلامة ح لكن هذا التخصيص مع اطلاق كلامهم لا يخلو عن تكلف فافهم **قوله** فان ذلك يقتضي كون اليمن مقابلا للعراق اما بناء على العلامة الثانية اي كون سهيل غائبا بين الكتفين فلان مغيب سهيل منحرف عن نقطة الجنوب الى المغرب فيكون مقابلا لاوساط العراق التي انحرف قبلتها عن الجنوب الى المغرب اما بناء على العلامة الاولى فلانه يكون مقابلا للاطراف الغربية من العراق كالموصل وما والاها حيث حقق سابقا ان قبلتها نقطة الجنوب فيجعل فيها الجدي بين الكتفين هذا اذا اخص كلامهم بحالة استقامته كما يشير اليه والا فيختل ما ذكره من العلامة لما ظهر لك من الحركة الجدي في الجهات فلا بد من بيان ان جعله بين العينين في اي حالة الا ان يدعي اغتفار هذا التفاوت وح ايضا يستقيم مقابلته للعراق لاغتفار التفاوت فيه ايضا على هذا القول **قوله** فان جعل الجدي طالعا بين العينين لا يخفى ان الجدي لا طلوع له ولا غروب لانه ابدي الظهور في هذه البلاد فالمراد بطلوعه استقامته كما فسره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد فجعله مجازا او تصحيفا لرفاعه كما نقله الشارح ره في شرح الارشاد وكانه بناء على ان علاقة التجوز غير ظاهرة وان كان لا يخفى ايضا بحكمه وعلى الوجهين يظهر توجه ما اورده الشارح لكن يمكن ان التقييد بكونه طالعا ليس فيما نقله من العلامة بل اطلق الجدي فيها فتقييده به وايراد الاشكال عليه كما نرى والجواب انما نقله هنا وان كان مط لكن لا بد من تقييده بذلك اذ لا يصح ابقاؤه على الاطلاق بناء على ما هو ظاهرهم من عدم اغتفار مثل التفاوت ولا قرينة على خصوص تقييده سوى ذلك اذ يمكن جعل القرينة عليه تقييدهم به في علامة العراق ان جماعة منهم صرح بالتقييد به هنا ايضا كما نقلنا عن عك والارشاد على انه لو قيل باغتفار التفاوت وجواز حمل كلامهم على الاطلاق فلا يعتبد في دفع الاعتراض لانه اذا صح جعله بين العينين مط فصح جعله بينهما في صورة غاية ارتفاعه فيستقبل نقطة الشمال فيكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موازية لسهيل في غاية ارتفاعه لا غائبا فلا وجه للتقييد به فينبغي جعل ذلك ايضا علامة مط هذا نعم لو حمل كونه طالعا على ظاهره اي ابتداء طلوعه ونزل ذلك على ما يأتي من حد يكون فيه الجدي طالعا كما اشرنا اليه سابقا اندفع ايرادات العلامتان لان مطلع الجدي منحرف عن نقطة الشمال كما ان مغيب سهيل منحرف عن نقطة الجنوب لكن لا يخفى

وعنيها ان الشامي يجعل الجدي خلف الكتف لا المنكب وهذا هو الحق بل الاصح الموافق للقواعد لان انحراف الشامي اقل من انحراف العراقي المتوسط وبالتحرير للشام ينقص الشامي عن جزء من ستة جزء ما بين الجنوب والمشرق او المغرب ح جعل سهيل اول طلوعه وهو بروزه عن الافق بين العينين لا مطلقا كونه ولا غاية ارتفاعه لانه في غاية ارتفاعه يكون مسامتا للجنوب لان غاية ارتفاع كل كوكب يكون على دائرة نصف النهار المسامتة له كما سلف والمغرب والمراد به بعض المغرب كالحبشة والنوبة لا المغرب المشهور ح جعل الثريا والعيوق عند طلوعهما على يمينه وشماله الثريا على اليمين والعيوق على اليسار واما المغرب المشهور فقبلته تقرب من نقطة المشرق و بعضها يميل عنه نحو الجنوب

يسيرا واليمن مقابل الشام ولازم المقابلة ان اهل اليمن يجعلون سهيلا طالعا بين الكتفين مقابل جعل الشامي له بين العينين وانهم يجعلون الجدي محاذيا لاذنهم اليمنى بحيث يكون مقابلا للمنكب الايسر فان مقابله يكون الى مقدم الايمن وهذا يخالف لما صرح به المصنف في كتبه الثلثة وغيره من ان اليمني يجعل الجدي بين العينين وسهيلا غائبا بين الكتفين فان ذلك يقتضي كون اليمن مقابلا للعراق لا للشام ومع هذا الاختلاف فالعلامتان مختلفتان ايضا فان جعل الجدي طالعا بين العينين يقتضي استقبال نقطة الشمال وح فيكون نقطة الجنوب بين الكتفين وهي موازية لسهيل في غاية ارتفاعه كما مر لا غائبا ومع هذا فالمقابلة للعراقي لا للشامي فهذا يجب ما يتعلق بعباراتهم واما الموافق للتحقيق فهو ان المقابل للشام من اليمن هو صنعاء وما ناسبها وهي لا تناسب شيئا من هذه العلامات وانما المناسب لها عدن وما والاها فتدبر وقد يجوز

ما فيه من التعسف مع ذلك فتوافقها اي الانحراف عن غير تفطن **قوله** لا يناسب شيئا من هذه العلامات اي العلامتين الاخيرتين اللتين نقلهما عن المص وغيره لا جميع ما ذكره لمناسبتها للعلامتين الاوليين وهو ظ **قوله** وانما المناسب لها عدن وما والاها وكان بعضا منها يناسب الاولى وبعض الثانية فاختلافهما بهذا الاعتبار او المراد مناسبتها لها لا مطابقتها وانما تطابق العلامة الاولى واما العلامة الثانية فلا تطابقها الا بتبديل كونه غائبا بكونه في غاية ارتفاعه وحمله على ذلك بعيد جدا كما نقله في شرح الارشاد بان يرى ان وصوله الى دائرة نصف النهار ومبلغه عنها ابتداء اخذه في المغيب بل قبل الميل ايضا لما كان له الميل الى المغيب فكانه ابتداء مغيبه ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** ويجوز ان يعول على قبلة البلد قال في المدارك يجوز التعويل على قبلة المسلمين اجماع بين الاصحاب قاله في كره واطلاق كلامهم يقتضي ان لا فرق في ذلك بين ما يفيد العلم بالجهة او الظن ولا بين ان يكون المصلي متمكنا من معرفة القبلة بالعلامات المفيدة للعلم او الاجتهاد المفيد للظن او ينتفي الامران وربما ظهر من قولهم فان جهلها عول على الامارات المفيدة للظن عدم جواز التعويل المتمكن من العلم الا اذا افادت اليقين وهو كذلك لان الاستقبال على اليقين ممكن فيسقط اعتبار الظن انتهى وانت خبير بان كلامهم كالصريح في ان الجهة في قبلة بلاد المسلمين قطعي نعم ربما احتمل فيها التيامن والتياسر وعلى هذا فلا بعد في جواز التعويل عليها لمن تمكن من العلم ايضا كما هو ظ اطلاق كلامهم بناء على سعة امر القبلة وما ذكر من سقوط الظن مع امكان اليقين انما يسلم في اصل الجهة واما بعد اليقين بذلك فالحكم بوجوب تحصيل اليقين في خصوصياتها مع الامكان وعدم جواز التعويل على الظن ممنوع لا بد له من دليل خصوصا مع التعويل على قبلة المسلمين الذي اطلقوا الحكم بصحته ومن المعلوم ايضا انه كان الملكا علتيه الاعصار والامصار فتدبر **قوله** الا مع علم الخطاء في التيامن والتياسر لا في اصل الجهة لانهم ادعوا امتناع الخطاء فيها كما سننقله فالفرق بين صورتي العلم بالخطاء وعدمه انما هو في الوجوب والجواز وهو خلاف ظ سياق كلامه هنا وفي شرح الارشاد بل كرى وسائر كتبه الظ منهما تجويز علم الخطاء فيهما مط حتى في اصل الجهة وح يشكل الجمع بينه وبين ما ذكروه من الحكم بالامتناع في الشق الثاني فتد **قوله** وكذا يجوز الاجتهاد فيهما اي العمل بما ادى اليه اجتهاده والا فلا منع من اصل الاجتهاد مط **قوله** يتيامن او يتياسر اي لا في اصل الجهة كما صرح به في كرى وغيره قال في كرى المحاريب المنصوبة في مساجد المسلمين وفي الطرق التي هي جادتهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد في الجهة قطعا وهل يجوز في التيامن والتياسر الاقرب جوازه لان الخطاء في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع اما في التيامن والتياسر فغير بعيد ثم قال ووجه المنع عن الاجتهاد في التيامن والتياسر الذي فيهم من جعله بالجواز فيها اقرب لان احتمال اصابة الخلق الكثير اقرب من احتمال اصابة الواحد نقيض بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد في ذلك لعدم وجوبه عليهم وجواز التعويل على قبلة البلد وان كانت قرية صغيرة ونشأتها قرون من المسلمين فلا يدل مجرد صلوتهم على تحريم اجتهاد غيرهم ونقل انه قد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق وان فيها تياسرا عن القبلة مع انطواء الاعصار الماضية على عدم ذلك ولم يزد في تعليل ما جعله اقرب على ما نقلنا من دفع وجه المنع وجواز الخطاء فيهما وكانه جعل الحكم بعد ذلك للظاهر او مثله في شرح الارشاد للشارح ره وفي المدارك استدل عليه بعموم الامر بالتحري فيهما ما اما في الاول فلان عدم بعد الخطاء وجواز ترك الاجتهاد عليهم وان كان كذلك لكن مجرد ذلك الحكم بجواز الاجتهاد لنا لكن لا يخ عن اشكال لانه اذا وقع الاجماع على جواز التعويل على قبلة البلد كما ادعوه فالصلوة اليها يقينية والى ما ادى اليه الاجتهاد ظنية فكيف يعدل عن اليقين الى الظن نعم لو ادى اجتهادنا ايضا الى اليقين لا يمكن القول بجواز التعويل عليه ح واما الثاني فلان عمدة ما يدل على التحري من الروايات على ما نقلنا عليه هي صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة وموثقة سماعة قال سألته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك ولا يخفى ان الرواية الصحيحة لا دلالة لها على جواز التحري في هذه الصورة لاختصاصها بما اذا لم يعلم اين وجه القبلة ووجود قبلة معلوم في هذه الصورة واما الموثقة فهي وان وقع فيها الامر باجتهاد الرأي وتعمد القبلة بقدر الجهد في الصورة المفروضة لكن يمكن ان يقال ان الاجتهاد التام وبذل الجهد الاكمل انما هو في متابعة قبلة البلد ليتيقن البراءة بها فالعدول عنها الى الاجتهاد بنحو اخر مع عدم حصول اليقين به ليس اجتهادا ولا بذلا للجهد في تعمد القبلة الا ان يقال ان المتبادر من القبلة في الروايتين هو القبلة في الواقع لا ما يجوز التوجه اليه شرعا وان لم يكن مطابقا لنفس الامر وللتامل فيه مجال ومع ذلك فيلزم ح بمقتضى الرواية الثانية وجوب الاجتهاد لا مجرد جوازه وهم لا يقولون به فتد **قوله** ونحوه كالسمت الذي علم توجه ذبائحهم او موتاهم اليه ونحو ما المحاريب المنصوبة في جواد طرق المسلمين وفي شرح الارشاد والمدارك جعل قبلة البلد شاملا لها وكانه على التوسع **قوله** ولو فقد الامارات لا ريب ان من تمكن من العلم بالقبلة بالمعاينة او وجود محراب المعصوم او الشياع او الخبر المحفوف بالقرائن او العلامات المفيدة لذلك كالجدي وغيره من العلامات المفيدة للعلم بالجهة فالواجب عليه اتباع ذلك واذا لم يتمكن من العلم فادعوا الاجماع على وجوب الاجتهاد والتعويل على الامارات المفيدة للظن قال المحقق في المعتبر فاذا فقد العلم يجتهد فان غلب على ظنه انه القبلة لامارة بنى عليه وهو اتفاق اهل العلم انتهى لكن كلامهم لا يخ عن اجمال حيث لا يعلم منه ان المراد خصوص العلامات الكلية المذكورة لذلك في كتب الاصحاب وغيرها كسائر ما ذكر في كتب الهيئة او يشمل كل ما يفيد الظن بتعيين جهة القبلة في المكان الذي يصلي فيه من القرائن والامارات كما اذا ظن الصلوة اليها عند ظهور العلامات وظ بعضهم كصاحب المدارك ان مذهبهم الثاني وان التعويل عندهم على الظن مط ويظهر من المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد انه فهم من كلام الاكثر الاول ان مذهبهم انه مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبة لمعرفة القبلة ومع تعذرها فحكمه ما ذكره من حكم من لم يتمكن من الاجتهاد من الاقوال ح فلا اعتبار بالقرائن الجزئية المفيدة للظن في خصوص مكان وذلك لانه يمكن ان لا تقديم العلم بالقبلة بنحو المشاهدة ومحراب المعصوم على العلامات وان مع عدم التمكن منه يجوز التعويل على العلامات المفيدة للعلم ثم الامارات المفيدة للظن وذكر طرفا منها كاعتبار العراقي بالقمر في الليلة السابعة عند المغرب وبالليلة الرابعة عشرة نصف الليل وبليلة احدى وعشرين عند الصبح فانها في هذه الاوقات تطابق قبلتهم تخمينا وذكر ان قبور المسلمين وقبلتهم كالامارات مع عدم ظهور الغلط تحمل على المسلمين على

ان يعول على قبلة البلد من غير ان يجتهد الا مع علم الخطأ فيجب الاجتهاد وكذا يجوز الاجتهاد فيها تيامنا وتياسرا وان لم يعلم الخطأ والمراد بقبلة البلد محراب مسجده وتوجه قبوره ونحوه ولا فرق بين الكبير والصغير والمراد به بلد المسلمين فلا عبرة بمحراب المجهول كقبورها كما لا عبرة بنحو القبر والقبرين للمسلمين ولا بالمحراب المنصوب في طريق قليلة المارة منهم ولو فقد الامارات الدالة على الجهة المذكورة هنا وغيرها قلد

الفجر

الصحيح مع المسامحة في القبلة ثم قال ومع فقد الكل عبارة اكثر الاصحاب بعد وجوب الصلوة الى اربع جهات لان اليقين بل الظن بالبراءة انما يحصل بها
فيجمع مع التعذر ويكتفي بالممكن ثم قال ويحتمل التحري والاكتفاء باحدى الجهات ثم شرع في الاستدلال لما ذكره من الاحتمال ولا يخفى ان التحري بعد فقد العلامات
ليس الا بما ذكرنا من رعاية القرائن الجزئية فذكره لهذا الاحتمال بعد ما نقله عن الاكثر يدل على انه فهم من كلام الاكثر انهم لا يقولون بالتحري والتعويل على
الامارات الجزئية بل يحكمون بعد فقد العلامات الكلية بالصلوة الى اربع والظ عندي انه مع امكان تحصيل العلم بالعين او الجهة وجب على ذلك والا فالتعويل
على غلبة الظن مطلقا باي جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكلية وغيرها ولو تعذر ذلك ايضا وتساوت الجهات والمتعددة منها ففيه الخلاف
الاتي والظ ان مراد الاكثر ايضا هو ذلك وذلك للروايات الدالة على التحري فان التحري هو طلب الحري والاليق وهو مطلق في كل ما غلب الظن به من
غير فرق بين اسبابها واما الروايات الدالة على التحري فمنها صحيحة زرارة وموثقة سماعة المتقدمتان انفا ومنها صحيحة سليمن بن خالد لا يسند وفيه كلام قال
قلت لابي عبد الله الرجل يكون في قفر من الارض في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحي فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد
صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ورواية اخرى عن سليمان بن خالد مثله وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت عبدا صالحا عن رجل صلى
في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ايعيد الصلوة اذا كان قد صلى على غير القبلة وان كان قد تحرى القبلة بجهده اتجزيه صلوته
فقال يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد
ولا يعيدون فانهم تحروا وهي صريحة في ان التعويل على الامام نوع من التحري والظ حصوله بكل ما يثمر الظن من دون اختصاص بالعلامات الكلية ويدل
على ما ذكرنا ايضا ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بواحدة عند التحير وان اية فاينما تولوا انزلت فيه فانه اذا جاز ذلك عند التحير فعند التحري الذي
بطريق اولى وبهذه الاخبار كانها تصلح حجة للتعويل على التحري وعدم الحاجة معها الى اربع صلوات مع ما فيه من المشقة التي لا تناسب الشريعة السمحة
السهلة ولو لم يكتف بها وحكم بان التكليف اليقيني لا بد فيه من حصول اليقين بالامتثال ولا يحصل الا بالصلوة الى اربع كما نقله فيلزم ان لا يجوز
التعويل على الامارات المفيدة للظن اصلا فتجويز بعضها والمنع عن بعض تحكم بحت على ان حصول اليقين بالاربع ايضا غير ظ اذ الغينا هذا القدر من
الانحراف الذي بين صلوتين منها غير معلوم واخبار ما بين المشرق والمغرب ايضا كانها في مرتبة هذه الاخبار فمن لم يكتف بها ينبغي ان لا يكتفي بها ايضا
مع احتمال اختصاصها بالمتحير الفاقد للظن مطلقا وعلى هذا فينبغي له ان يحكم بوجوب تعدد الصلوة الى ان لا يبقى بين كل صلوتين الا انحراف يسير يغتفر
مع الاخبار ايضا ولا يقول به احد الا ان يق ان ما زاد على الاربع منفي بالاجماع فيقتصر على الاربع لذلك وفيه ان الاجماع على اجزاء الصلوة الى الاربع
ونفي الزائد انما يثبت مع فقد الامارات مطلقا واما في هذه الصورة فلما اشرنا اليه من الاجمال والاشتباه في كلامهم فلا يمكن التمسك بالاجماع فيها
هذا والاولى الاحتياط بان يجعل الجهة المظنونة احدى الجهات الاربع ويضيف اليها ثلثة اخرى فانه يحصل اليقين بالبراءة بالاجماع فتدبر و المفيد
في المقنعة حكم بانه اذا اطبقت السماء بالغيم فلم يجد الانسان دليلا عليها بالشمس والنجوم فليصل الى اربع جهات وكذا المحبوس الذي لا يجد دليلا على
القبلة باحد ما ذكرنا صلى الى اربع جهات فان لم يقدر على ذلك بسبب من الاسباب المانعة من الصلوة اربع مرات فليصل الى اي جهة شاء وذلك تجزيه
مع الاضطرار ولم يتعرض للتحري اصلا والشيخ في التهذيب في مقام الاستدلال عليه روى ابي خراش الاتيتين ثم نقل صحيحة زرارة وموثقة سماعة الدالة
على التحري وحملها على الضرورة اي صورة عدم سعة الوقت للاربع وعلل وجوب الحمل عليها بانه لو لم يحمل على الضرورة لم يكن لما قدمنا من الخبرين بانه يصلي الى
اربع جهات معنى لانه على مقتضى هذه الاحاديث يجزي التحري ولا يحتاج في حال الى ان يصلي الى اربع جهات فيسقط متضمنها جملة واذا حملنا هذه الاخبار
على حال الضرورة ودينك الحديثين على حال الاختيار يكون قد جمعنا بينهما على وجه لا تنافي بينهما ولا يخفى ما فيه فان اخبار التحري انما تدل على الاخذ بالتحري
والعمل بمقتضاه وتساوي الجهات او الجهتين وعدم غلبة الظن بشيء منها او منهما لا يمكن التحري فيمكن حمل روايتي خراش على هذه الصورة وبه يندفع المنافاة بين
الاخبار ولا يلزم حمل اخبار التحري على الضرورة مع ما فيه من البعد ولا طرح شيء منها وايضا يمكن حمل الخبرين مع ضعف سندهما على الاستحباب ثم استدل الشيخ
على ان المراد بهذه الاخبار حال الاضطرار دون الاختيار برواية عمرو بن يحيى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت
له القبلة وقد دخل في وقت صلوة اخرى قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ورواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى الا ان فيها بدل يعيدها
يصليها ثم بين وجه الاستدلال بانه لو لم تحمل تلك الاحاديث على حال الاضطرار لم يكن لايجاب الاعادة بعد خروج الوقت حسب ما تضمنه هذان الخبران معنى
لان ظاهرها يقتضي انه من تحرى القبلة وصلى ثم خرج الوقت فانه اجزأت صلوته وانت خبير بان الخبر الاول من اخبار التحري لا يخ عن ظهور فيما ذكره
فان ظ الاجزاء مطلقا واما الخبر الاخران فليس فيهما الا الامر بالاجتهاد وتعمد القبلة وليس فيهما من سقوط الاعادة معين ولا اثر وكان بناء كلامه
على ان الامر شيء يقتضي صحته اذا اتي به والصحة هو سقوط القضاء على ما هو المش بين الفقهاء وفيه تامل فان الظ ان الصحة التي يقتضيها الامر انما هو موافقة
الامر وتحقق الامتثال كما ذكره المتكلمون وهذا لا يستلزم وجوب القضاء لظهور خلل فيه في نفس الامر وان كان ما اتي به موافقا لما امر به في ذلك الوقت
فان القضاء حكم اخر كما قالوا في الصلوة بظن الطهارة ومع نسيان النجاسة ويمكن حمل الاجزاء في الرواية الاولى ايضا على مجرد ذلك والظ انه ليس بابعد
مما فعله من تخصيص اخبار التحري بحال الضرورة وضيق الوقت ثم من ابن علم ان الخبرين فيمن راعى التحري لم لا يحملان على من اكتفى بواحدة بدون رعاية
التحري مع امكانه او يحملا على من وجب عليه الصلوة الى اربع لتساوي الجهات عنده وعدم حصول ظن له بالتحري ومع ذلك اكتفى بواحدة فيجب عليه
الاعادة بعد تبين الخطأ اللهم الا ان يق ان الاكتفاء بواحدة بدون التحري مع امكانه او بدونه بعيد جدا من حال المكلف العارف في الجملة فالظ ممن يرجع
بوليعة ان يكون ذلك باعتبار التحري فلو كفى التحري مطلقا لم يستتم الحكم بالاعادة خارج الوقت فيجب ان يق بعدم كفايته مع سعة الوقت ويحمل الخبران

العدلان العارفان بها رجلا كان ام امراة حرا ام عبدا ولا فرق بين فقدها المانع من رؤيتها كغيم ورؤيته كعمى وجهل بها كالعامي مع ضيق الوقت عن التعلم على اجود الاقوال
وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة وللمصنف وغيره في ذلك اختلاف ولو فقدا التقليد صلى الى اربع جهات

على هذه الصورة بحمل اخبار التحري على صورة الاضطرار وضيق الوقت حتى يندفع المنافاة بينهما على ما ذكره وفيه انه لو سلم الاستبعاد المذكور فانما
يسلم في صورة امكان التحري وانما بعده فلا لما سنذكره من وجود القول بجواز الاكتفاء فيه بواحدة بل تواتره وما نسبه نقل تقديره بتسليم عدم جوازه
كما هو المش كيف يدعي استبعاد وقوع ذلك من احد خطله هنا مع ضعف سند الخبرين بل لا يبعد ان يكونا خبرا واحدا رووه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة
عن معمر بن يحيى مع بعض التغيير سهوا والله تعالى يعلم **قوله** قد اختلف الاصحاب فيما اذا تعذر الاجتهاد في القبلة فمنهم من اطلق الحكم بالتقليد كما فعله
هنا موافقا للدروس وهو ظ العلامة في لف وعد وفي المدارك نسب هذا القول الى الشيخ في ط وفيما عندنا من نسخ ط خلاف بل الظ منها ان مذهبه احد القولين
الاخيرين ومنهم من اطلق الحكم في الاعمى وغيره بالصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهذا القول نسبه في المدارك الى ظ الخلاف وكانه كما ذكره ومنهم من
خص الحكم بالتقليد بالاعمى واطلق في غيره الصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهو ظ العلامة في بعض كتبه كالارشاد ومنهم من حكم بالتقليد الا على
والجاهل العاجز عن المعرفة مطلقا او في احتمال راجح في العالم الممنوع لعارض كغيم ونحوه الصلوة الى الاربع والتخيير وهو مختار المص ره في كرى واما لم اظفر على
نص خاص في التقليد في القبلة لكن الظ ان اطلاق الحكم بالتحري في صحيحة زرارة السابقة يشمله اذا احصل له الظن بقول من يقلده وحسنة الحلبي السابقة
ايضا تدل على حصول التحري بتبعية الامام فالظ اطلاق الحكم بالتقليد كما هنا بشرط حصول الظن وسنذكر ايضا ان الظ للمتحير جواز الاكتفاء بواحدة
واذا جاز ذلك مط فمع التقليد بطريق اولى واحتج الشيخ في ف بان الصلوة الى اربع تبرأ الذمة بالاجماع وليس على براءتها بالصلوة الى احدى الجهات دليل
وبما ذكرنا ظهر لك الدليل بيكون الاستدلال له ايضا بروايتي خراش وسنتكلم عليه اما القول الثالث فكانه احتج ايضا بهذين الوجهين وتخلل استثناء
الاعمى بلزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع في اكثر الاوقات واحتج في كرى بجواز التقليد لمثل المكفوف بانه كالعامي في الاحكام اذ ادلة القبلة
مرتبة ولا طريق له الى الرؤية وبهذا يظهر حجة ما في كرى لتجويز التقليد لمن جوزه له واحتج للمنع في العالم الممنوع لعارض بان قدرته على اصل الاجتهاد
حاصلة والعارض سريع الزوال واعترض عليه الش في شرح الارشاد بان في صلاحيته لذلك نظر لحصول العجز في الحال الذي هو محل التكليف فيرجع الى
التقليد كالاعمى والقدرة على اصل الاجتهاد غير مفيدة مع المانع وسرعة الزوال لو سلمت غير صالحة للتعليل والظ ان مراد المص ره انه لا حرج فيه
بالتكليف بالاربع لندرة وقوعه فليكلف به تحصيلا لليقين بالبراءة بخلاف المكفوف ومن لا يتمكن من المعرفة للزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع كثيرا وح
فيندفع عنه ما اورده لكن لا يخفى جريان ما ذكره في المتمكن من الاجتهاد الممنوع منه لضيق الوقت ايضا فلا وجه للتفرقة بينه وبين الممنوع لعارض من
الغيم ونحوه حيث رجح في الثاني ما رجحه ولم يرجح في الاول شيئا بل ذكر فيه انه امكن جواز التقليد لانه موضع ضرورة وظ الاصحاب وجوب الصلوة الى اربع
او الى ما يسعه الوقت لمرسلة خراش وكانه لم يعرض فيه الفرق بينهما بل اقتصر منه اولا على ذكر الاحتمال وظ الاصحاب بعد ما رجح في الثاني ما رجحه بعلم رجحه لذلك
في الاول ايضا وههنا فوائد **الاول** على ما اخترنا من اطلاق الحكم بالتقليد لا ترتيب بينه وبين الاجتهاد المفيد للظن بل لا اعتبار منهما الا غلبة الظن فبايهما
حصلت فهو المتبع ولو تعارض الظن الحاصل باجتهاده والحاصل بالتقليد اتبع اقواهما وهو مختار المص ره في كرى وذهب بعض الاصحاب الى تقديم الاجتهاد وعدم
جواز التقليد لمن يتيسر له الاجتهاد واختاره في المعتبر وكانه لظ موثقة سماعة السابقة اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك وفيه تامل **الثانية** المراد
بالتقليد هنا التعويل على قول من يخبر بالقبلة سواء اخبر عن يقين او عن اجتهاد وان كان اطلاق التقليد على الاول مجازا في اصطلاحهم لكن يعتبر في الاول
ان لا يكون قوله حجة شرعا والا فالظ كما يلوح من عبارة المص ره في قواعده انه لا خلاف في الرجوع اليهما الا ان اخباره حجة شرعا وقد قيل بالاكتفاء بشهادة العدل
المخبر عن يقين وعدم لزوم الاجتهاد فيه وان امكن الاجتهاد ولا يخ عن ضعف انه لم يثبت حجية قوله شرعا ومثله القول في الوقت **الثالثة** اذا كان المخبر مجتهدا
في الاحكام فاخباره كغيره بالنسبة الى مجتهد مثله واما بالنسبة الى المقلدين فان اخبر عن يقين فالظ على طريقتهم قبول قوله وان اخبر عن ظن فلا
الا ان يفيد ظنا حصل به التحري كغيره لان المتبع ظنه في الاحكام لا في كل ما اخبر به هذا اذا اخبر بنفس القبلة واما اخباره عن علامة القبلة فان
كان عن دليل شرعي فهو حجة شرعا في حق المقلدين كغيره من الاحكام على طريقة الاجتهاد والتقليد وان كان من غيره كقواعد الهيئة فالظ انه كاخباره
عن نفس القبلة فان اخبر به عن القطع فالظ انه حجة على طريقتهم وان كان عن الظن فلا الا اذا حصل به التحري فتدبر **قوله** العدلان العارفان بها ولو
امكنه تقليد العدلين فيقدم على العدل الواحد واختاره الش في شرح الارشاد ولو تعذر العدل ففي الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع ظن
صدقه بل الى الكافر مع تعذر المسلم وجهان من استلزام الجهل بالمشروط والامر بالتثبت عند اخبار الفاسق والنهي عن الركون الى الكافر ومن
صحة اخبار المسلم وقيام الظن مقام العلم في العبادات وفي ط منع من قبول قول الفاسق والكافر وظاهره عدم اشتراط العدالة وانه يكفي
كونه على ظ الاسلام اذا لم يعلم فسقه بل كفاية ذلك في العدالة وقوى المص في كرى الجواز في الاخيرين وقطع به في المستور وجعل الش في شرح الارشاد
الاولى العدل في الجميع لفقد شرط الشهادة والاخبار وعدم جواز العمل بمطلق الظن فيصلي الى الاربع وعلى ما قررنا من بناء الحكم على صدق التحري
فالمعتبر هو الظن الغالب في غاية بذل الجهد في تحصيله وربما يقدم خبر المستور بل الفاسق بل الكافر على خبر العدل بل العدلين واولى منه جواز
تقديم خبر العدل الواحد على العدلين اذا كان الظن الحاصل بقوله اقوى نعم لو كان خبر العدلين عن قطع تعين متابعتهما لكونه حجة شرعا
كما ذكرنا سابقا **قوله** رجلا كان ام امراة ولا يكفي الصبي لعدم قبول خبره كذا في شرح الارشاد وفي ط سوى بين الصبي والبالغ وهو الوجه
على ما حققنا من اعتبار التحري اذ ربما حصل بقول الصبي فتدبر **قوله** مع ضيق الوقت عن التعلم ولعدم اهليته لمعرفة الادلة اما لو قدر
على التعلم ووسع الوقت فوجب عليه التعلم قطعا عينا لتوقف الواجب العيني عليه كباقي شروط الصلوة ويحتمل كون الوجوب كفائيا كتعلم
الفقه ويضعف بما قلناه وبعدم المشقة في تعلم الامارات المفيدة للعلم للقبلة بخلاف التفقه فيمنع وجوب كون التفقه مطلقا على الكفاية كذا في شرح

متقاطعة على زوايا قوائم مع الامكان فان عجز اكتفى بالممكن والحكم بالاربع مشهور ومستنده ضعيف واعتباره حسن لان الصلوة كذلك تستلزم اما القبلة او
الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين او اليسار وهو موجب للصحة مطلقا ويبقى الزائد عن الصلوة الواحدة واجبا من باب المقدمة لتوقف الصلوة الى القبلة او ما في حكمها الواجب عليه
كوجوب الصلوة الواحدة في الثياب المتعددة المشتبهة بالنجس ليحصل الصلوة في واحد طاهر ومثل هذا يجب بدون النص ويبقى النص له شاهدا وان كان مرسلا و
ذهب السيد رضي الدين بن طاوس هنا الى العمل بالقرعة استضعافا للسند الاربع مع وروده الكل امر مشتبه وهذا منه وهو نادر ولو انكشف الخطاء

الارشاد **قوله** متقاطعة على زوايا قوائم وربما قيل بالاجتزاء بالاربع كيف اتفق واشترط المصنف في البيان التباعد بينها بحيث لا يكون بين كل
واحدة وبين الاخرى ما يعد قبلة واحدة لقلة الانحراف بينهما تامل يظهر مما ذكره الش من وجه حسن اعتبار الجهات الاربع وهو ان الصلوة اليها تستلزم
اما القبلة او الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار فان ذلك انما هو عند اعتبار الجهات على ما فرضناه لا مطلقا وكذا لا على ما في البيان فانه
لو كان بعد كل جهة عن الاخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا بعد ان قبلة واحدة اذ لا يبعد لمن كان قبلته احدهما الانحراف الى ان يبلغ الى
الاخرى واذا كان كذلك فبعد ان تقبلتين فاذا صلى الى اربع جهات كذلك فيمكن ان يكون القبلة خارجة عنها منحرفة بما يبلغ اليمين واليسار كما اذا كانت
القبلة هي الجنوب واحدى الجهات التي صلى اليها المشرق ثم ينحرف عنه بقدر سدس الدور الى الشمال ثم هكذا الى ان يكون الرابعة هي المغرب فظاهر ان
اقرب الجهات الى قبلته هو المشرق والمغرب وانحرافهما عنها بما يبلغ اليمين واليسار فالصواب جعل الجهات كما فرضه الشارح وهو الظ منها حتى لا يلزم ذلك
هذا تحرير ما ذكره الش في شرح الارشاد والظ ان نظر المص الى اعتبار اهل العرف لا الشرع والظ ان في العرف كل سمت يكون اقل من ربع الدور وبعد
جهة واحدة فاذا زاد على ذلك بعد جهة اخرى فالعبرة ايضا ينطبق على ما ذكره الش فت **قوله** ومستنده ضعيف وهو ما رواه في يب بسنده
عن خراش عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم نعرف
السماء كنا وانتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه وضعفه بالارسال وجهالة خراش واسمعيل بن عباد الراوي
عنه في السند وفي يب بعد ما نقل رواية زرارة ان المتحير يصلي حيث شاء كما سنقلها قال وروى ايضا انه يصلي الى اربع جوانب وكانه اشار الى هذه
الرواية وعلى تقدير ان يكون غيرها ايضا فلا عبرة بها كما لا يخفى **قوله** لان الصلوة كذلك تستلزم اما القبلة الخ اعترض عليه اما اولا فبان هذا
الغرض يحصل بالصلوة الى ثلث جهات بحيث يحصل مثلث متساوي الاضلاع فانه اذا صلى كذلك يكون البعد بين كل نقطتين صلى اليها مائة وعشرين
درجة من الدور فان وافق القبلة احدها فذاك وان كانت في وسط نقطتين منها يكون الانحراف عن القبلة بقدر ستين درجة وهو لا يبلغ اليمين
واليسار اذ لا بد فيه من الانحراف بقدر ربع الدور وهو تسعون درجة وان كان اقرب من الوسط الى احد النقطتين فالامر اظهر لانه يكون الانحراف
اقل واما ثانيا فلان هذا انما يصح لو جاز الانحراف عن القبلة بما لا يبلغ اليمين واليسار عمدا اختيارا وهم لا يقولون به نعم ذكروا انه اذا اجتهد وحصل
له الظن بجهة القبلة وصلى اليها ثم ظهر خلافه صحت صلوته اذا لم يكن الانحراف بما يبلغ اليمين او اليسار وهذا لا يوجب جواز الاكتفاء به مع العلم والاختيار
وعلى هذا فالصلوة الى اربع ركك لا يمكن الحكم بالصحة مط على ما ذكره ولا يخفى انهم وان لم يجوزوا الصلوة كذلك حالة العلم والاختيار لكن يجوزونه
في حالة الجهل والتحير كما صرح به المحقق في المعتبر والعلامة في كره بناء على النصوص الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة كما نقلنا سابقا ولا
شك ان الصلوة كذلك تستلزم وقوع صلوة الى ما بينهما فيمكن الاكتفاء به في حالة التحير ومراده بالصحة مط ليس الاطلاق بالنسبة الى المتحير وغيره مط
بل المراد وان لم يكن فاقد الامارات مط بشرط التحير في تعيين القبلة كمن عرف المشرق والمغرب وكان فاقد الامارة تعيين القبلة فانه يكفيه الصلوة
الى ما بين المشرق والمغرب المراد وان ظهر الانحراف لو كان خارج الوقت وفيه ايضا على الش وعلى ضعفها حسن لتصحيح الصلوة مع اعتبار ما ذكره مع
عدم طرح الرواية بخلاف الاكتفاء بما دون ذلك ان حصل به الغرض المذكور اذ يشكل الجرأة عليه لمخالفته للرواية مع شهرة العمل بها بين الاصحاب
وتضمنها الاحتياط وزيادة القرب الى القبلة ومعه يحسن اعتباره لا وجوبه ولو قيل تاره اشارة الى ما ذكرنا من ان غرضه انما هو بيان صحة الاكتفاء
بالاربع والعمل به لانه لا بد منه مع قطع النظر عن النص ايضا وما ذكره من توقف الواجب عليه ان مثل هذا يجب بدون النص انما هو لتحصيل اصل
الزائد عن الصلوة الواحدة لا لخصوص الاربع نعم يرد منع التوقف لحصول الغرض بالثلث على ما ذكر فلا يمكن الحكم بوجوبه بدون النص اذ الكلام في
الواحدة موجود في الثلث بعينها فلا بد من تصحيحه بما ذكره نعم من استند له بهذا الوجه على وجوب الصلوة الى الاربع كالمحقق في المعتبر والعلامة في
كره اتجه عليه هذا الايراد ويمكن دفعه عنه ايضا بان القول بالثلث مما لم يقل به احد فلا يبقى الا القول بالاربع ولا ريب في اتجاه مثل هذا الاستدلال
منا بعد استقرار الاقوال نعم عند احداث المذاهب لمن ذهبوا الى الاربع متمسكا بهذا الوجه اتجه عليهم الايراد وهو غير معلوم فت **قوله**
او ما في حكمها وهو ما لم يبلغ الانحراف الى اليمين واليسار وقوله الواجب صفة لاحد الامرين وقوله عليه متعلق بالتوقف والضمير راجع الى الزائد
قوله وذهب السيد رضي الدين بن طاوس هنا الظ ان القرعة بين الجهات الاربع لعدم انحصار الجهات التي يمكن الصلوة اليها ولو سلم امكان حصرها
فلا ريب فيما فيه من العسر والحرج المنفيين فلما لم ينقل عنه تعيين الجهات التي يقرع اليها فالظ ان مراده القرعة بين الجهات المعروفة وهي ما ذكرنا
وههنا مذهب اخر نقل عن ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالصلوة الواحدة الى حيث يشاء من الجهات من دون لزوم اعادة عليه اذا علم بعده بعد ما ذهب
وفيها انه صلى لغير القبلة وهو الظ من اختيار ابن بابويه ونفى عنه البعد الفاضل ملا البلهاني في كريه واختاره صاحب المدارك وهو قوي عندك
لما سبق من صحيحة معوية بن عمار ومنها ما بين المشرق والمغرب قبلة ومنها على ما في الفقيه ان آية ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله
نزلت في قبلة المتحير وصحيحة الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه قال يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة وصحيحة الكافي عن
ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن قبلة المتحير فقال يصلي حيث شاء وهي وان كانت مرسلة لكنها من مراسيل ابن
ابي عمير وهي معتبرة عندهم ويؤيده صحيحة يب في عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت
على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ورواية اخرى في يب عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله مثلها وروى الفقيه ايضا عنه في
طريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال وسئلته

عن رجل

بعد الصلوة بالاجتهاد او التقليد حيث يسوغ

عن رجل صلى وهي متغيمة ثم انجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعيد وجه التايد ان الظ من الرواية
انه صلى صلوة واحدة وقد قرره ع وبين حكمه فالظ اجزاء الصلوة الواحدة وههنا وان امكن حمله على صورة التحري لكن ترك الاستفصال الخ عن ظهور
في الاجزاء مط ورواية محمد بن الحصين قال كتبت الى عبد صالح الرجل يصلي في يوم غيم في فلاة من الارض ولا يعرف القبلة فيصلي حتى اذا فرغ من صلوته
بدت له الشمس فاذا هو صلى لغير القبلة ايعتد بصلوته ام يعيدها فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت او لم يعلم ان الله يقول وقوله الحق فاينما تولوا فثم
وجه الله وجه التايد مثل ما ذكر في سابقتها مع زيادة ان حملها على صورة التحري كانه لا يخ عن بعد ايضا زيادة ما يظهر منهما من تفسير الاية الكريمة
موافقا لما في صحيحة معوية بن عمار وانت خبير بان رواية خراش مع ضعف سندها وامكان حملها على الاستحباب كما اشرنا اليه سابقا لا تصلح لمعارضة
هذه الاخبار حتى يطرح هذه الاخبار لاجلها او تحمل على التقية لموافقتها المذهب بعض العامة كذا ودفانه ذهب الى ان الاعمى ومن لا يعرف امارة القبلة
يصليان الى اي جهة شاءا واما الوجه الاخر لهم وهو وجوب الاستقبال ما امكن وانه لا يحصل هذا الفرض الا كذا على ما نقلنا من المحقق والعلامة ففيه
انا لا نم وجوب الاستقبال مع الجهل فان الاخبار المذكورة كما انها تصلح لتخصيص عموم الاية الكريمة خصوصا مع موافقتها لظ الاية الكريمة الاخرى
وما قيل من ان نسخها لم يثبت وامكان تخصيصها بما اذا لم يكن الاستقبال او بالنافلة مط او مع الضرورة او في السفر او على الراحلة في السفر لما انت في
الاية الاولى يمكن الاستدلال بها على وجوب الاستقبال فيما كان خلت في ظ الاية الكريمة الثانية ويمكن الاستدلال بها على جواز التوجه حيث شاء
وتخصيص الثانية بالاولى ليس اولى من العكس بل العكس اولى بدلالة الروايات المذكورة واما حمل الاية الاخرى على ان البلاد والارض المنقسمة الى
المشرق اي النصف الذي فيها محل طلوعها والمغرب اي النصف الذي فيه محل غروبها كلها ملك لله ففي اي مكان فعلتم التولية اي الى المسجد الحرام
بقرينة الاية الاخرى فثم وجه الله اي جهته التي جعلها قبلة لكم وامركم ان تولوا وجوهكم اليها حيثما كنتم او فثم ذاته تعالى يعني عالم بما فعلتم فيتقبل
منكم ويثيبكم مثل ما اصابكم في المسجد الحرام والبيت المقصود انه جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في كل بقعة منها فان الكل لله لكن بشرط التولية
الى المسجد الحرام فكانه لا يخ عن بعد فلا يدفع الظهور الذي ذكرنا هذا ولا يخفى انه على هذا القول لو راعى القرعة ايضا وصلى الى الجهة التي خرجت بالقرعة
لكان اولى واحوط لكن الاولى والاحوط الصلوة على الاربع للشهرة العظيمة بين الاصحاب حتى انه في المعتبر وكره جعلها مذهب علمائنا مشعرا بالاجماع و لسلامتها
عن احتمال المخالفة اية او خبر ولان بها يحصل اليقين بالبرائة على جميع الاقوال لما اشرنا اليه من ان القرعة على القول بها انما هي بين الجهات الاربع فاذا
صلى الى الجميع يحصل العلم بما خرج ايضا فيتحقق الامتثال على جميع الاقوال الا انه بنى على القول بالقرعة بتعين العمل بها فينوي الوجوب في الصلوة
الى الجهة التي خرجت بها من غير تردد بخلاف ما اذا صلى على الاربع فانه لا بد فيها من التردد في النية وللتردد في صحته مجال لكن لا يخفى انه لا يمكن هنا الاعتماد على
القرعة بحيث لا يبقى التردد وعند ما كان كذلك فالظ انه لا باس بالتردد في النية ومع ذلك فلو راعى كل الاحتياط فالاولى استعمال القرعة في الصلوة
الى الجهة التي خرجت بها ثم الى الثلث الباقية احتياطا والله تعالى يعلم **فائدة** قال الش ره في شرح الارشاد عند قول مصنفه فان فقد الظن صلى
الى اربع جهات كل فريضة اراد بقوله كل فريضة انه لو اجتمع فرضان في وقت واحد كالظهرين لم يجز الشروع في الثاني منهما حتى يصلي الاولى الى الاربع
ليحصل يقين البرائة من الاول عند الشروع في الثاني كالصلوة في ثوبين احدهما نجس واشتبه بالاخر فيصير صلوة الفريضة اربع مرات الى الاربع
جهات بمنزلة فعلها مرة عند اتضاح القبلة ويتفرع على ذلك انه لو ادرك من اخر وقت الظهرين مقدار اربع رباعيات تعينت العصر لان الجميع
مقدار ادائها على تلك الحال انتهى والظ انه لا يجب الا تقديم الاولى الى كل جهة على الاخرى اليها واما تقديم اربع الاولى بتمامها على الشروع في
الثانية فليس بلازم لعدم دليل عليه وجعل الاربع بمنزلة الصلوة الواحدة على ما ذكره مما لا شاهد له ولا يتجه عليه مثله القول في الصلوة في
الثوبين المشتبهين وقول العلامة كل فريضة لا دلالة له على ما ذكره اصلا بل الظ انه لدفع توهم ان الصلوة الى الجهات بتوزيع الصلوة عليها
صرح بان المراد فعل كل صلوة اليها وما ذكره من التفريع حق لكن لا يتفرع على ما ذكره بل يتفرع على اصل وجوب كل فريضة الى الاربع باي وجه كان
قوله بعد الصلوة ولو انكشف ذلك اثناء الصلوة فقال في ط ان ظن القبلة عن يمينه او شماله بنى عليه واستقبل القبلة وتممها وان كان مستدبر
القبلة اعاد من اولها بلا خلاف وحكم جماعة منهم المحقق والعلامة بوجوب الاستيناف اذا كان انحرافه يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب على ما نقله في
شرح الارشاد والمدارك ولم ينقلوا فيه خلافا واستدل في المدارك على الثاني بقولهم ع ما بين المشرق والمغرب قبلة وادعى عليه الاجماع وعلى
الاول اي وجوب الاعادة في غير اليسير باخلاله بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به ممكن فيجب وبانه اذا تبين الخلل على هذا الوجه بعد الفراغ
استانف فكذا اذا علم في الاثناء لان ما يفسد الكل يفسد الجزء قال ويؤيده رواية القاسم بن الوليد قال سئلته عن رجل تبين له وهو في الصلوة
انه على غير القبلة قال يستقبلها اذا اثبت ذلك وان كان فرغ منها فلا يعيدها وفيما ذكره من الوجهين تامل لان شرط الواجب هو الاستقبال بحسب ظنه
وقد حصل والاعادة بعد ظهور الخلل حكم اخر لا بد له من دليل والحكم بها مع ظهور الخلل في الكل لا يقتضي الحكم بها لو وقع الخلل في بعض مع اصالة عدم
وجوبها واما الرواية فان حملت على اطلاقها يشكل قوله وان فرغ منها فلا يعيدها الا ان يخص بما اذا كان التذكر بعد خروج الوقت ولا يخ عن بعد وعلى
هذا فيمكن حمله على ما اذا كان الانحراف يسيرا الى ما بين المشرق والمغرب ويجعل الضمير في قوله يستقبلها راجعا الى القبلة لا الى الصلوة او يحمل على
الاستحباب فلا تايد له بها هذا مع ما فيها من الاضمار وعدم توثيق القاسم ولا مدحه سوى ان له كتابا وعلى هذا فالحكم بوجوب الاعادة في غير اليسير
لا يخ عن اشكال واما المستدبر فيدل على وجوب الاعادة عليه مع الاجماع كما ادعاه الشيخ موثقة عمار الاتية فانظر هذا ان ظهر الانحراف في الاثناء
وقد بقي الوقت فان خرج فان كان الى ما بين المشرق والمغرب فيستقيم ويمضي فيها وان كان الى اليمين او اليسار او الاستدبار فالظ ايضا ذلك اذ لا اعادة

المقدس ع
الاولى والاحوط
الاولى والاحوط
بعد

لم تثبت

او ناسيا للمراعاة لم يعدها كان بين اليمين و اليسار اى ما كان دونهما الى جهة القبلة وان قل ويعيد ما كان اليهما محضا في وقته لا خارجه والمستدبر وهو الذى صلى ما يقابل
سمت القبلة الذى يجوز الصلوة اليه اختيارا يعيد ولو خرج الوقت على المشهور جمعا بين الاخبار الدالة اكثرها على اطلاق الاعادة في الوقت وبعضها على تخصيصه
بالمتيامن والمتياسر واعادة المستدبر مطلقا والاقوى الاعادة في الوقت مطلقا لضعف مستند التفصيل الموجب لتقييد الصحيح المتناول باطلاقه موضع النزاع وعلى المشهور
كل ما خرج عن دبر القبلة الى ان يصل الى اليمين او اليسار

لم يثبت الا اذا تبين الخطاء في الوقت كما يظهر بالتامل في الروايات الاتية ويحتمل الاستيناف المستدبر على الكل لما ذكره من ان ما يفسد الكل يفسد
الجزء ويحتمل الاستيناف مط اذا ادرك ركعة في الوقت لانه اذا ادرك ركعة في الوقت فيصير الباقى في حكم الوقت فيكون بحكم الذكر في الوقت ولا
يخفى ضعفه فان الحكم بكونه في حكم الوقت مط ثم على ان الحكم بوجوب الاستيناف فيما لو تذكر في اخر الوقت الحقيقى بحيث لا يسع الوقت لاتمام الصلوة
لا يخ عن اشكال والاحوط في الصورة الاولى تمام الصلوة والقضا بعدها وفي الثانية ايض الاولى ان لم يكن الاحتياط والله تعالى يعلم هذا كله في الظان
واما الناسى فيمكن ايض ان يكون حكمه حكم الظان على القولين ويحتمل الحاقه بالعامد لتقصيره والقول بوجوب الاستيناف وان كان الى ما بين المشرق و
المغرب كذا وجوبه اذا ظهر الانحراف بعد خروج الوقت وان لم يكن مستدبرا ويحتمل الحاقه بالعامد في الثانى فقط بناء على ان ما بينهما قبلة مع العذر
مط كما ستقف على ذلك بالتامل فيما سنذكره في الحاشية الاتية في تحقيق الحاق الناسى بالظان والظ هو الاول لكن يرد على قول الشيخ لا يمكن ان يستند الجواز
المدارك بشرطية الاستقبال بما ذكرنا في الظان بل يجاب عنه بان المسلم من شرطيته ليس الا ان الاخلال بها عمدا موجب للاعادة واما مع السهو مط او في
بعض الصلوة فلا فتامل **قوله** او ناسيا للمراعاة الحاق الناسى ههنا بالظان قول جماعة من الاصحاب ونقل في المعتبر عن الشيخ انه قال اذا صلى الى
غير القبلة ناسيا او لشبهة اعاد ان كان الوقت باقيا ولو كان خرج لم يعد قال وكانه الحقه بالظان وفيما ذكره اشكال انتهى وقال العلامة في هى
هل يكون حكم الناسى والمصلى بشبهة حكم الظان قال في يب نعم حتى انه ان كان الوقت باقيا اعاد وان خرج لم يعد وفيه تردد انتهى وقال في ير اما الناسى
فقد الحقه الشيخ بالظان في وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه والاقرب الحاقه بالعامد لتفريطه بالنسيان انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ من الاعادة في الوقت
اما الاعادة فيه مط وان كان الى ما بين المشرق والمغرب كما هو ظ اطلاق كلامه وسيجئ في الظان ان ظ اطلاق كلام كثير من الاصحاب فيه ذلك او
الاعادة فيه في غير ما كان الى ما بينهما فظ التشبيه ان يكون اخره ايض كذلك واما اشكال المحقق وتردد المنتهى فهو ايض اما في الاعادة في الوقت لا خارجه مط
باحتمال الاعادة مط في خصوص الناسى وان لم يكن الظان عندهما كذلك وهو ظ نهاية العلامة حيث جعل الاقرب الحاقه بالعامد فان العامد عليه الاعادة
في الوقت وخارجه مط وان كان الى ما بينهما اذ الاشكال والتردد باحتمال الاعادة خارج الوقت ايض في خصوص الناسى ان لم يكن الى ما بينهما وح يحمل
ما جعله في ير اقرب ايض على ان الناسى انه يلحق بالعامد فيما اذا لم يكن الى ما بينهما بان يكون عدم الاعادة اذا كان الى ما بينهما مسلما عندهم في غير الظان
ايض ممن له عذر في الجملة وان كان مقصرا ولا يخرج عنه الا المتعمد المحض ويؤيده هذا ما سننقله عن المنتهى في الجاهل حيث جعل الاقرب فيه الاعادة
لما كان الى ما بينهما وكيف ما كان فالاقرب عندى ان الناسى ايض حكمه حكم الظان فيما سنذكره من عدم الاعادة فيما اذا صلى الى ما بينهما اصلا والاعادة
في الوقت لا خارجه في غيره اما الاول فلشمول اطلاق ما استدلوا به في الظان من صحيحى معوية بن عمار وزرارة كما سيجئ للناسى ايض فلا وجه للتفرقة بينهما
وشرطية الاستقبال لم يثبت الا الى مطلق ما بينهما او بمعنى ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة مط واما مع السهو فلا واما الثانى فلشمول بعض ما استدلوا
به في الظان على ذلك للناسى ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله ورواية محمد بن الحصين وموثقة زرارة الاتية وشرطية الاستقبال على تقدير
تسليمها مط لا يفيد الا الاعادة مع الاخلال بها في الوقت لا القضا خارجا ايض كما سنذكره في الظان ويمكن ان يستدل ايض على عدم الاعادة في الصورة
الاولى مط وفي خارج الوقت في الثانية بعموم رفع الخطأ والنسيان لكن فيه ما فيه اذ الظ منه ليس الا رفع حتم المواخذة فقط لا رفع جميع الاحكام واما
ما استدل به في ير لما جعله اقرب من تفريطه بالنسيان ففيه ان تفريطه ان كان لا يوجب الحكم بوجوب الاعادة او القضا عليه مط مع اطلاق الروايات الصحيحة
عنها في خلافه هذا واما جاهل الحكم فقال المص في كرى الاقرب انه يعيد مط الا ما كان بين المشرق والمغرب لانه ضم جهلا الى تقصيره وجه المساوات
الناس في سعة ما لم يعلموا انتهى والاقرب المساوات مط لما ذكر في الناسى بعينه لشمول الروايات المذكورة له ايض وتقصيره لا يصلح حجة لتحكيم بخلافها
ولو صلح لذلك فينبغى ان يقول بوجوب الاعادة عليه فيما كان الى ما بينهما ايض كالعامد لم يقل بالتفرقة بين الموضعين ثم لا وجه له الا ان يثبت
عندهم اجماع على عدم الاعادة فيما اذا كان الى ما بينهما في غير المتعمد المحض كما احتملناه ذلك انفا فيكون حكمه بعدم الاعادة فيه بهذا الاعتبار لا باعتبار
اطلاق الروايات فيه حتى لا يكون للتفرقة وجه لكن لم اجد في كلامهم تصريحا بذلك واما استدلاله للجانب الاخر بعموم الخبر المذكور ففيه ما فيه كما اشرنا
اليه في الناسى ايض هذا كله في غير المستدبر واما هو فعلى القول بعدم الفرق كما هو المختار فلا كلام وعلى القول بالفرق فاذا وجب القضا عليه
في الظان ففيهما بطريق اولى هذا ان عدة ما استدلوا به على وجوب القضا في المستدبر يشمل باطلاقه الناسى والجاهل ايض فلو تم لتم فيهما وانما احتمال
الفرق بينهما وبين الظان في صورة عدم وجوب القضا عليه حيث ان بعض الروايات الدالة عليه لا يشملها كصحيح سليمان بن خالد وصحيح يعقوب
بن يقطين كما يظهر بالتامل فيهما فتامل **قوله** على اطلاق الاعادة في الوقت وعدمها خارجه وكان الاولى التصريح به فانه مناط الحاجة الى
الجمع بينها وبين ما يدل على الاعادة للمستدبر مط الذى هو محل الخلاف كما سنذكره اذ لولا ذلك لم يكن بينهما منافاة ولم يحتج الى تقييد الاطلاق
فلم يتوجه ما ذكره الشارح ان ضعف مستند التفصيل يمنع من تقييد الصحيح به فافهم **قوله** وبعضها على تخصيصه بالمتيامن الخ ظاهره ان بعضا معينا
منها يدل على التخصيص بالاعادة المذكورة وليس كذلك بل بعض منها يدل على التخصيص المذكور وبعض اخر على الاعادة المذكورة ثم ان البعض الاول
لا يدل على التخصيص بالمتيامن والمتياسر بل على عدم الاعادة اصلا على من صلى الى ما بين المشرق والمغرب فيلزم من تخصيصه عن الحكم الوارد في البعض
الاولى فينبغى مطلقه في غيرهم حتى المستدبر في العبادة لا يخ عن قصور **قوله** والاقوى الاعادة في الوقت مطلقا ظ السياق ان المراد الاطلاق بالنسبة الى من
لم يبلغ حد المتيامن والمتياسر فيكون مذهبه الاعادة في الوقت في الجميع حتى من صلى الى ما بين المشرق والمغرب لا اعادة المستدبر مط حيث لم يقدح فيه
او هو ساكت عنه او تخصيص الاعادة بالوقت دون خارجه في الجميع وقد حمله سلطان العلماء ره على ظاهره حيث كتب على قوله مط ولو كان بين

ذلك

اليمين

اليمين واليسار ولا يخفى على المتتبع انه لا يمكن الحمل عليه بناء على ما هو المعروف بين المتاخرين فانهم لم ينقلوا خلافا في عدم الاعادة على من صلى خطا الى
ما بين المشرق والمغرب بل ادعوا الاجماع عليه كما سننقله وايض مستند الحكم في تخصيصه ليس بضعيف كما ادعاه الشارح فالصواب بناء على ما ذكرنا حمل كلامه
على ان الاقوى الاعادة على من وجب عليه الاعادة في الوقت اى في خصوصه لا في خارجه مط اى حتى في المستدبر وح فنزاعه مع المش انما هو في المستدبر
حيث ان المش اعادته خارج الوقت ايض والاقوى عنده اختصاص اعادته ايض بالوقت كالمتيامن والمتياسر واما عدم الاعادة مطلقا على من صلى
الى ما بين المشرق والمغرب فلا نزاع له فيه ثم ههنا مباحث **الاولى** عدم الاعادة فيما اذا كان بين المشرق والمغرب لم ينقلوا فيه خلافا
وادعى جماعة من الاصحاب عليه الاجماع منهم المحقق في المعتبر والعلامة في هى ويه وكره والشارح في شرح الارشاد لكن جماعة من الاصحاب على ما رايناه لم
يصرحوا بما بين المشرق والمغرب بل فصلوا بالانحراف اليسير والكثير فحكموا بعدم الاعادة في الثانى وشمول اليسير لما لا يبلغ اليمين واليسار مط غير ظ اذ
يمكن ان يكون المراد به ما جاز الانحراف به مع العلم والاختيار بناء على سعة الجهة وح فلا يدل على عدم الاعادة فيما زاد عليه لكن ذكر المص في كرى ان
ظ كلام الاصحاب ان الكثير ما كان الى سمت اليمين واليسار او الاستدبار والمحقق الثانى ره في شرح القواعد وصاحب المدارك فسرا الانحراف اليسير بما اذا
كان بين المشرق والمغرب من غير شائبة تردد وكلام جمع كثير منهم مطلق في وجوب الاعادة في الوقت من غير تفصيل اصلا قال المفيد في المقنعة ومن
اخطأ القبلة او سهى عنها ثم عرف ذلك والوقت باق اعاد فان عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه اعادة الا ان يكون قد صلى مستدبر القبلة فيجب عليه
ح اعادة الصلوة كان الوقت باقيا او منقضيا وقال الشيخ في ط واذا صلى البصير الى بعض الجهات ثم تبين له انه صلى الى غير القبلة والوقت باق اعاد
الصلوة الى قوله فان انقضى الوقت فلا اعادة عليه الا ان يكون مستدبر القبلة فانه يعيدها على الصحيح من المذهب وقال قوم من اصحابنا لا يعيد وقال
في ف من اجتهد في القبلة وصلى الى احدى الجهات ثم بان له انه صلى الى غيرها والوقت باق اعاد الصلوة على كل حال وان كان قد خرج الوقت فان كان
استدبر القبلة اعاد الصلوة وان كان صلى يمينا وشمالا فلا اعادة عليه وفي اصحابنا من يقول اذا صلى الى استدبار القبلة وخرج الوقت لا يعيد
ايض وقال في يه ومن صلى الى غير القبلة متعمدا وجب عليه اعادة الصلوة فان صلاها ناسيا او لشبهة ثم تبين انه صلى الى غير القبلة وكان الوقت باقيا
وجب عليه اعادة الصلوة وان كان الوقت خارجا لم يجب عليه اعادتها وقال ابن زهرة في الغنية ومن توجه مع الظن ظن ثم تبين له انه توجه الى غير
القبلة اعاد الصلوة ان كان وقتها باقيا ولم يعد ان كان وقتها خرج الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيد على كل حال و مثله في الوسيلة لابن
حمزة فانه عد فيمن يجب عليه اعادة الصلوة من اشتبه عليه جهة القبلة فتحرى وصلى مستدبر القبلة ثم ظهر له ذلك وفيمن لا يجب عليه اعادتها من تحرى
القبلة فصلى الى جهة ثم ظهر له انه قد صلى الى يمين القبلة ويسارها وقد مضى الوقت قال فان علم ذلك والوقت باق اعاد على كل حال وقال
سلار بن عبد العزيز الديلمى في كتاب المراسم من صلى صلوة الى جهة ثم ظهر له انه اخطأ القبلة فان كان الوقت باقيا اعاد على كل حال وان كان الوقت
قد خرج وظهر له انه كان استدبرها اعاد ايض وان لم يكن استدبرها وقد خرج الوقت فلا يعيد وقال ابن ادريس في السرائر من اخطأ القبلة وظهر له
بعد صلوته اعاد في الوقت بغير خلاف فان كان قد خرج الوقت فلا اعادة عليه على الصحيح من المذهب انتهى ولا يخفى ان دعوى الاجماع على التفصيل
المذكور مع اطلاق كلام هؤلاء الاجلاء من الاصحاب مشكل جدا لكن المذهب له اعرف منى فلعله كان لهم قرينة على ان مرادهم بالقبلة ههنا ما يعم ما بين
المشرق والمغرب وانه يجزى عندهم الصلوة الى ما بينهما لكل من كان له عذر في الجملة ومما يؤيد ذلك ان الشيخ في يب في شرح ما نقلنا عن المقنعة اورد في
جملة من الاخبار رواية معوية بن عمار الاتية ولم يتعرض لتوجيهها او تاويلها وكيف كان فالاقوى ما ذكره من عدم الاعادة في هذه الصورة ويدل عليه مع
الاصل ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلم قال قلت الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة
يمينا وشمالا قال قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وصحيحة زرارة المتقدمة ايض عن ابى جعفر عليه السلم انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت ابن
حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة **الثانية** الاعادة في الوقت لما كان الى اليمين واليسار وعدم الاعادة خارجه حكم في المدارك بانه ايض
اجماعى وكانه اخذه من العلامة في هى حيث قال انه ذهب اليه علماؤنا وظاهره الاجماع لكنه في نفسه وفي كره ويه لم يجزم بالحكم بل احتمل مساواته للاستدبار في الاعادة
في الوقت وخارجه وبالجملة فلا ريب في شهرته بين الاصحاب شهرة عظيمة ويدل عليه ايض اطلاق روايات كثيرة كصحيحة الكافى ويب عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله
قال اذا صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وفي يب رواية اخرى عنه ايض مثلها وفي الفقيه ايض رواية اخرى
عنه مثلها في الحكم وطريقه اليه صحيح ورواية سليمان بن خالد المتقدمة باسناد ثلثة اثنان منها صحيحان قال قلت لابى عبد الله عليه السلم الرجل يكون في قفر من الارض
في يوم غيم فيصلى لغير القبلة ثم يصحى فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ومثلها
صحيحة يعقوب بن يقطين بسندين ورواية محمد بن الحصين المتقدمتين وموثقة زرارة بابان عن ابى جعفر عليه السلم قال اذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل
ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك وهذه الروايات وان كانت مطلقة تشمل ما اذا صلى الى ما بين المشرق والمغرب ايض لكن يخص بما عدا ذلك
بالاجماع على ما نقلوه وبالخبرين السابقين على انه يمكن ان يقال ان ما بينهما قبلة بمقتضى الروايتين السابقتين فالروايات المذكورة لا تشمل الصلوة
اليه لو فرض القول باطلاق وجوب الاعادة في الوقت كما هو ظ ما نقلنا عن المفيد وغيره فيختار اطلاق هذه الروايات ومنه يظهر انه يمكن حمل كلام الشارح
ههنا على ظاهره لكنه بعيد جدا منه ره الفتوى بخلاف ما ادعى جماعة من الاصحاب الاجماع عليه ومنهم هو نفسه في شرح الارشاد مع غير تعرض لذلك
والظهور خلل له في تلك الدعوى ومع ذلك لا يستقيم حكمه بضعف مستند التفصيل كما اشرنا اليه والذى يمكن ان يحتج به للاحتمال الذى
ذكره وبه هو ان الاستقبال شرط مع امكانه وقد حصل في الظان ولو سلم فلا يلزم منه الا الاعادة في الوقت ولعا القضا خارجه فلا لان القضا

وبعد

بلحق بهما وما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بها الثالث ستر العورة وهي القبل والدبر للرجل والمراد بالقبل القضيب والانثيان وبالدبر المخرج لا الاليان في المشهور
وجميع البدن عدا الوجه وهو ما يجب غسله منه في الوضوء اصالة والكفين ظاهرهما وباطنهما من الزندين وظاهر القدمين دون باطنهما وحدهما مفصل الساق
وفي الذكرى والدروس الحق باطنهما بظاهرهما وفي البيان استقرب ما هنا وهو احوط للمراة ويجب ستر شيء من الوجه والكف والقدم من باب المقدمة وكذا في عورة الرجل
والمراد بالمراة الانثى البالغة لانها تانيث المرء وهو الرجل فيدخل فيها الامة البالغة وسياتي جواز كشفها راسها ويدخل الشعر فيما يجب ستره وبه قطع المص في كتبه
وفي الالفية جعله اولى ويجب كون الساتر طاهرا فلو كان نجسا لم تصح الصلوة وعفي عما مر من ثوب صاحب القروح والجروح بشرطيه وما نجس بدون الدرهم من الدم
وعن نجاسة ثوب المربية للصبي بل لمطلق الولد

ونص جد بدلا بدله من دليل يمكن ايضا ان يحتج له برواية عمرو بن يحيى ومعمر بن يحيى الاتيتين في البحث الثالث في حجة المص بل الاحتجاج بهما لهذا الاحتمال
انسب من الاحتجاج للمش لاطلاق الروايتين وعدم تقييدهما بالاستدبار لكن سنذكر انهما بضعف سندهما لا يصلحان حجة للتقييد لتلك الاخبار فكيف
من طرحها راسا بمعارضتها مع ما سنذكره من الوجوه في تاويلهما لتلك الاخبار فلتذكر الثالثة ما اذا صلى على دبر القبلة فان ظهر ذلك
قبل خروج الوقت فلا ريب في وجوب الاعادة بالاجماع وباطلاق الروايات السابقة واما ان ظهر بعد خروج الوقت فالمش وجوب القضا وقال السيد المرتضى
بعدم وجوبها كما في الصورة السابقة واختاره جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في المخ وكره والمص في كرى وش والش هنا على ما حملنا كلامه
عليه حجة المش موثقة عمار السابقة عن ابي عبد الله في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما
بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ولا يخفى ان
هذه الرواية مع ما في سندها باشتماله على جماعة من الفطحية وما في متنها من القصور لعدم استيفاء الاحتمالات لا تنهض حجة لمطلوبهم لانها صريحة في ظهور
الخطا في الصلوة والظاهر منه بقاء الوقت والكلام فيما اذا ظهر ذلك بعد الصلوة وبعد خروج الوقت ولا يخفى انه على هذا يمكن دفع القصور عن المتن بان
فيه اشارة الى ان ما سوى ما بين المشرق والمغرب في حكم الدبر ويكون الخبر حجة لمذهب المحقق والعلامة في المسئلة تبين الخطا في الاثنا فتدبر ويمكن ايضا
الاستدلال لهم برواية معمر بن يحيى المتقدمة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت له القبلة وقد دخل في وقت صلوة اخرى
قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ومثلها رواية معمر بن يحيى وهما وان كانتا مطلقتين لكن يجب حملهما على صورة الاستدبار جمعا بين
الاخبار وفيه انهما لضعف سندهما لا يصلحان حجة لتقييد الاخبار المطلقة مع كثرتها وصحة كثير منها وقد اشرنا ايضا سابقا انه لا يبعد ان يكون الخبران خبرا واحدا
رووه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة عن معمر بن يحيى مع بعض التغيير سهوا ولو سلم صحتهما فيمكن حملهما على الاستحباب وليس بابعد من تخصيصهما بصورة الاستدبار
بدون قرينة واضحة مع ما يلزم منه من تقييد الاخبار المتكثرة السابقة ويمكن ايضا حملهما على من قصر في الاولى اما لوجوب التحري عليه اما لرمة او لكثف
بالواحدة مع وجوب الاربع عليه كما هو المش فيكون وجوب القضا عليه لذلك لا للاستدبار على ما ذكره فتدبر وحجة القول الثاني مع اصالة البراءة
الاطلاق الاخبار السابقة وعدم صلاحية ما جعل مقيدا لها لذلك فليعمل بها على اطلاقها ولا يخفى قوته ومتانته لكن التعويل على اطلاق ما سوى الرواية
الاخيرة واما الرواية الاخيرة فدلالتها على عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح انما هو بالمفهوم ودعوى عموم المفهوم ضعيف جدا بل يكفي لصحة التقييد افادته
عدم ثبوت الحكم في بعض ما اسر منه القيد وان ثبت في بعضه فهيهنا يكفي لفائدة المفهوم عدم وجوب الاعادة في بعض صور الاستبانة بعد الصبح وهو
ما لم يكن مستدبرا ولا يلزم عدم وجوبها مط على انه يمكن المناقشة هنا في اصل دلالة المفهوم على ما ذكر اذ يمكن ان يكون المراد بالاعادة ما هو المصطلح وهو
الاعادة في الوقت لا ما يشمل القضا ايض وعلى هذا فمفهوم الكلام ليس الا عدم الاعادة اذا استبان بعد الصبح وهو كذلك لخروج الوقت ح ولا يدل على
عدم القضا فيكون فائدة التقييد مجرد الاشارة الى امتداد وقت العشا الى الصبح وانه لو تبين له الخلل فيه يعيدها بنية الاداء بخلاف ما لو تبين بعده
هيهنا رواية اخرى وهي صحيحة زرارة المتقدمة في البحث الاول فان في اخرها بعد ما نقلنا قال قلت فمن صلى لغير القبلة او في يوم غيم في غير الوقت قال
بعيد ولا يخفى انها مطلقة في الاعادة فيما لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب لكن على ما اخترناه تحمل على الاعادة في الوقت جمعا بين الاخبار وعلى المش
يمكن ايض حملها على اطلاقها بتخصيصها بالمستدبر ويمكن ايض حملها على اطلاقها وتخصيصها بصورة التهو بناء على القول بوجوب الاعادة والقضا فيه
مط كما نقلنا سابقا عن العلامة بناء على ما نقلنا عن المص في كرى وكان الاول اظهر واوفق بلفظ الاعادة فتذكر قوله يلحق بهما مقيد بالوقت في خارجه ولا
يلحق بالاستدبار وان كان قريبا منه مصارا في الاعادة مط المخالفة للروايات المطلقة المتكثرة على مدلول الرواية وهو ما كان على دبر القبلة واما ان
ماخرج عنها نحو القبلة يلحق بالقبلة فهو صريح كلامهم لا حاجة الى التعرض له وانما خص هذا التفصيل بالقول المش اذ على ما اختاره في المستدبر على ما
حملنا كلامه عليه وهو قول المرتضى لا يتفاوت الحكم في الاول بالحاقها بهما او بالمستدبر اذ الحكم فيهما الاعادة في الوقت لا في خارجه ولو فرض نزاعه مع المش فيمن
صلى الى ما بينهما وقوله فيه ايض بالاعادة في الوقت كما احتملنا فيما بينهما الى القبلة يلحق بها الا بالقبلة وهذا بما يؤيد حمل كلامه على النزاع مع المش هو
في كل الحكمين اذ تفريعها على المش يشعر بذلك سيما ان الحكم الثاني مما لا اشتباه فيه على المش كما اشرنا اليه فلو لم يكن له نزاع معهم فيهما لما احتاج الى التعرض
له الا ان يؤ ذكره بعد الحكم الاول وقع بتقريبه استطرادا لا لرفع اشتباه او لبيان اختصاص بقولهم فت قوله في المش قيد لتفسير العورة بالقبل
والدبر ومقابل المش قول ابن البراج ان العورة من الركبة الى السرة وقول ابي الصلاح انها من السرة الى نصف الساق والمعتمد ما هو المش قوله
وجميع البدن هذا هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه سوى بين الرجل والمراة في ان الذي يجب ستره في الصلوة انما هو القبل والدبر منهما
قوله استقرب ما هنا وهو احوط وان كان ما في كرى وس اقوى قوله وسياتي جواز كشف راسها فهو بمنزلة الاستثناء من هذا فلا يتوهم
منه اعتراض كالاعتراض بعدم ظهور حكم الصبية اذ لا ضير فيه خصوصا على القول بعدم شرعية صلوتها مع انه يمكن استفادته مما سيجيء من
سقوط ستر الراس عنها ويمكن بقرينة ما هنالك جعل المراة بمعنى الانثى مط ولو على التوسع بل قال في القاموس المراة مثلثة الميم الانسان او الرجل وهي هنا
على الاول تشمل المراة الصبية ايض فيكون ما سيجيء من حكم الامة والصبية كليهما بمنزلة الاستثناء مما هنا فت قوله ويدخل الشعر فيما يجب ستره ليت
شعري من اين علم ان دخوله في مسمى البدن غير ظ بل الظ خلافه قوله وبه قطع المص في كتبه قال في س اولى الاذنين والشعر في الحرة من العورة وقال
في كرى الاقرب وجوب ستر الاذنين والشعر من المراة لرواية الفضيل عن الباقر قال صلت فاطمة وخمارها على راسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها
واذنيها فلعل مراده بالقطع هو الحكم به وترجيحه ثم لا يخفى ان الرواية على تقدير تسليم السند لا تنهض حجة للوجوب فما في الالفية اولى والاكثر الاصحاب

لم يتعرضوا

وهو مورد النص فكان التعميم اولى فان الثوب الواحد فلو قدرت على غيره ولو بشراء او استيجار او استعارة لم يعف عنه والحق بها المربي وبالولد المتعدد ويشترط
نجاسته ببوله خاصة فلا يعفى عن غيره كما لا يعفى عن نجاسة البدن به وانما اطلق المص نجاسة المربية من غير ان يقيدها بالثوب لان الكلام في الساتر واما التقييد بالبول فهو
مورد النص لكن المص اطلق النجاسة في كتبه كلها ويجب غسله كل يوم مرة وينبغي كونها اخر النهار لتصلي فيه اربع صلوات متقاربة بطهارة او نجاسة خفيفة وكذا عفي عما
يتعذر ازالته فيصلي فيه للضرورة ولا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمشهور والاقرب تخيير المختار وهو الذي لا يضطر الى لبسه لبرد وغيره بينه بين ان يصلي فيه
صلوة تامة الافعال وبين ان يصلي عاريا فيومي للركوع والسجود كقوله من العراة قائما مع امن المطلع وجالسا مع عدمه والافضل الصلوة فيه مراعاة للتامية ويقيد بما

لو يتعرضوا الا صلا قوله وهو مورد النص هو رواية ابي حفص عن ابي عبد الله قال سئل عن امراة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع لفوات الوصف على
قال تغسل القميص في اليوم مرة والسند وان كان ضعيفا لكن ضعفه منجبر على طريقتهم بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وتوقف فيه صاحب المدارك وجعل فوات اصل الستر ولولا
الحاقها بسائر النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان اولى واحوط وهو كذلك قوله فلو قدرت على غيره لا يخفى ان ظاهر الخبر انه يكفي في الحكم ان لا يكون لها الاجماع على جواز الصلوة
الا قميص وان قدرت على غيره فلا يجب عليها تحصيله خصوصا بالاستعارة فكذا لا تقصا في مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع ضعف سنده على ما ذكره اظهر فيه عاريا بل الشهرة بتعينه
قوله والحق بها المربي كان الالحاق باعتبار ان تعلق الحكم باعتبار رفع العسر والحرج ان تخصيص السائل بالمربية باعتبار ما هو الغالب من ان مربي الطفل لكان القول بتعين الصلوة
هو المراة والا فالمقصود بالسؤال هو المربي مط وفيه ان التخفيف عن المراة لا يقتضي التخفيف عن الرجل لضعف حالها بالنسبة الى الرجل واختصاصها بالخف فيه موجها اما المضطر
والقول بان السؤال عن المربي مط لا خصوص المراة ليس الا مجرد التظني والرجم بالغيب ولا يمكن الحكم به سيما في مثل هذا الحكم المخالف للاصل فت قوله الى لبسه فلا شبهة في
وبالولد المتعدد في الحاقه ايض اشكال اذ شمول المولود للمتعدد غير ظ مع تضاعف النجاسة فيه غالبا فالعفو عن الاخف لا يوجب العفو عن الاثقل فت وجوب صلوته فيه
قوله فيصلي فيه للضرورة الظ كما افاده سلطان العلماء ان مراد المص ان مع تعذر الازالة ان كان مضطرا الى لبسه لبرد ونحوه فيصلي اي يجب الصلوة فيه
للضرورة وهو موضع وفاق واما اذا كان مختارا امكنه الصلوة عاريا فالاقرب تخييره بين الامرين لا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمش وحمل قوله
الاقرب على انه تفصيل لما سبقه ولما بقي حكم المضطر الى لبسه مهملا في كلامه استدركه بقوله واما المضطر الخ ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله قائما
مع امن المطلع هذا مذهب الاكثر في صلوة العاري مط وقال المرتضى يصلي جالسا مومئا مط وذهب ابن ادريس الى انه يصلي قائما مومئا مط الخالي من الخلف
الروايات ايضا كالخلاف الاقوال والتفصيل كما هو مذهب الاكثر جامع بينها فت قوله ويقيد بما الفوات الوصف الخ هذا انما يتجه لو ورد في الشرع كون
الساتر شرعا وكذا كونه طاهرا اذ ح في صورة الاضطرار يمكن ان يو تقديم فوات الوصف على فوات الاصل وههنا ليس كذلك بل قد ورد الامر بالستر والنهي
عن الصلوة في النجس وظ انه ح لا يتجه الحكم بالتقديم المذكور اذ ربما كان مفسدة فعلها في النجس اعظم من مفسدة فقد الساتر ولا استبعاد فيه مع كثرة ما ورد
من الاخبار في المنع عنه والحكم فيها بالاعادة لو صلى فيه حتى في خارج الوقت فلا بد في ترجيح احد الطرفين من التعويل على الاخبار وما يظهر منها فنقول ما يدل
على الصلوة عاريا على ما وقفت عليه روايتان الاولى رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب
واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء والثانية موثقة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض ليس عليه
الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا ويومي وفي سند الاولى محمد بن عبد الحميد وتوثيقه غير معلوم الا ان
العلامة قد يصف الخبر بالصحة مع وجوده فيه وان لم يصفه بها ههنا والثانية فيه زرعة وسماعة الواقفيان مع الاضمار واما ما يدل على الصلوة في النجس فهي
روايات منها ما في الفقيه انه سئل محمد بن علي الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وطريقه اليه
صحيح ومنها ما في الفقيه وب من صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي
عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومنها ما فيهما من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله صحيح في الفقيه وموثقة في ب
في ب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وزاد في الفقيه وفي خبر اخر قال يصلي فيه فاذا وجد
الماء غسله واعاد الصلوة ومنها موثقة في ب بابان عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء
غسله ومنها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم في ب قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم
يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك الحديث وهذه الرواية في الفقيه ايض مع التصريح بان المسؤل ابو جعفر ع لكن في طريق الصدوق اليه كلام
ومنها موثقة عمار في ب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب
ماء غسله واعاد الصلوة ومنها رواية في ب عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه
اذا اضطر اليه ولا يخفى ان الروايتين الاوليين لا تصلح لمعارضة هذه الروايات فمن لا يعتني بالجمع بين الروايات مع عدم تكافؤها فله العمل بهذه
الروايات وطرح الروايتين ومن التزم الجمع بينهما مهما امكن فله الجمع بينها بوجهين احدهما حمل هذه الروايات على الاضطرار وعدم امكان الصلوة عاريا
لبرد ونحوه وحمل الروايتين على ما اذا امكن ذلك وربما يؤيده قوله ع في رواية محمد الحلبي اذا اضطر اليه ثم ان الشيخ وجماعة ممن تبعه حكموا مع تخصيص الجواز
في النجس بصورة الاضطرار بانه اذا صلى فيه للاضطرار يجب عليه الاعادة بعد ذلك متمسكا برواية عمار وبعضهم نفى وجوب الاعادة ملا لاتيان بالمامور به و
هو يقتضي الاجزاء مع عدم صحة الرواية وعلى تقدير تسليمها فلا يدل الا على الاعادة مع التيمم والصلوة في النجس لا في الصلوة في النجس مط كما ذكره فت وثانيهما
الحمل على التخيير وحمل قوله ع ولم يصل عريانا على نفي وجوبها وعلى الاستحباب الترجيح الصلوة في النجس كما سننقله عن ابن الجنيد كان يجوز الصلوة قاعدا بالايماء
مع امكانها تامة لا يخ عن بعد فلعله لهذا ذهب الاكثر الى تعين الصلوة عاريا وجمعوا بين الاخبار بالوجه الاول وكان بعضهم لم يعتد بهذا الاستبعاد
فانه اذا جاز ان يكون نجاسة الثوب سببا لعدم صحة الصلوة فيه اصلا وتغيير الاتيان بها عاريا فلم لا يجوز ان يصير سببا لتساوي الصلوة فيه مع الصلوة
عاريا والتخيير بينهما فذهبوا الى التخيير وجمعوا به بين الاخبار مع ترجيح الصلوة في النجس كما نقل عن ابن الجنيد ومن غير ترجيح كما فعله المحقق في المعتبر والعلامة
في المنتهى والشيخ ره في ب تارة اول هذه الاخبار بحمل الصلوة فيها على صلوة الجنازة ولا يخفى بعده وتارة احتمل جواز الصلوة الا انه يجب عليه عند
وجود الماء غسله واعادة الصلوة مستشهدا برواية عمار واحتمل في خصوص رواية علي بن جعفر ان يكون الدم المذكور دما طاهرا كدم السمك ويمكن
اجراء هذا في حسنة محمد بن مسلم ايض وح يحمل الامر بالطرح على الاستحباب لكن الشيخ لم يتعرض لهذه الرواية في هذا البحث اصلا والعجب منه ره انه لم يتعرض

لما ذكرنا

لما ذكرنا من الحمل على الاضطرار مع انه اظهر حينئذ مما ذكره من الوجوه ويمكن ايضا حمل رواية عبد الرحمن وموثقة الحلبي على ان السؤال عن ثوب الجنب اذا وجد
من غيره بسبب المني اما باعتبار انه عرق فيه او بدنه ظنا من السائل حصول النجاسة او كراهة بمجرد ذلك فح الامر بالصلوة فيه لا يحتاج الى تاويل والحكم
بالغسل بعد وجدان الماء في الموثقة يحمل على الاستحباب فتدبر وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الصلوة في النجس وان كان اقوى نظرا الى الاخبار لكن الاحتياط
كان في الصلوة عاريا اذ لا يظهر منهم خلاف في تجويزه وظاهرهم عدم الخلاف ايضا في عدم وجوب الاعادة ح بخلاف الصلوة في النجس لما فيه من الخلاف والله تع يعلم
قوله ويجب كونه اي الساتر غير مغصوب لا خلاف في عدم جواز الصلوة في الثوب المغصوب مع العلم به وهل يبطل به الصلوة ظ الاكثر ذلك سواء كان هو
الساتر الواجب او غيره لان الحركات الواقعة فيه في الصلوة منهي عنها لانها تصرف في المغصوب والنهي عن الحركة نهي عن القيام والقعود والركوع والسجود وهي
اجزاء الصلوة فتفسد لان النهي في العبادة يقتضي الفساد وفصل جماعة من المحققين منهم المحقق في المعتبر والشهيد في شرح الارشاد وصاحب المدارك بانه ان كان
ستر به العورة او سجد عليه او قام فوقه كانت الصلوة باطلة لان جزء الصلوة منهي عنه وتبطل الصلوة بفواته اما لو لم يكن كذلك لم تبطل وكان النهي عن امر
خارج عن الصلوة والتحقيق ان كون النهي في العبادة مقتضيا للفساد محل كلام كما فصلنا الكلام فيه في الاصول الا ان يثبت الاجماع على اقتضائه شرعا كما هو ظ
الاصحاب واذا ثبت ذلك فالظ الحكم بالبطلان مط في الساتر وغيره اذا استلزم لبسه في شيء من اجزاء الصلوة تصرفا جديدا فيه غير لبسه كالسجود عليه وبقبضه وبسطه
في الحالات واما اذا لم يستلزم ذلك كعمامة مغصوبة على راسه لا يحصل بالصلوة فيها زائدا على لبسه فالظ عدم البطلان اذ النهي انما تعلق باللبس وهو خارج
عن الصلوة ولم يتعلق بشيء من اجزاء الصلوة ومجرد كونه ساترا كان لا يوجب البطلان اذ الظ ان الستر ليس من اجزاء الصلوة بل من المقدمات الخارجة كطهارة
الثوب كما ان تطهير الثوب او البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلوة فامكن ان يكون الستر بالمغصوب ايضا كذلك هذا اذا ثبت كون النهي شرعا
موجبا للبطلان مط سواء كان نهيا صريحا بالاصالة او مستفادا من النهي عما هو لازم له واما لو ثبت ذلك في خصوص النهي الصريح بالاصالة لا مط
فليقتصر في الحكم بالبطلان على ما اتى بشيء من اجزاء الصلوة بما هو منهي عنه اصالة كالسجود على المغصوب او القيام عليه اما في غيره مثل الركوع والسجود
الموجب لقبض وبسط في الثوب فلا اذ النهي لم يتعلق اصالة بالركوع والسجود بل بما هو لازم ومما قررنا ظهر ان التفرقة بين خاتم ذهب او مغصوب وبين
الحرير الذي ليس بساتر بالحكم بالبطلان فيه دونهما على ما فعله المحقق وارتضاه الشهيد في موضع وليس مما يتعجب منه كما قاله المحقق الاردبيلي بل هذا مما
يتعجب منه اذ النهي في الثالث تعلق بالصلوة وهو يدل على الفساد وفي الاولين لم يتعلق بالصلوة فيهما بل بلبسهما وهو امر خارج عن الصلوة فلا يدل
على بطلان الصلوة نعم وردت رواية بالنهي عن الصلوة في الذهب لكنها لم يثبت صحتها اذ رده المحقق في خاتم الذهب بجعل الاقرب فيه عدم البطلان لما
قاله في الخاتم المغصوب ثم هذا ما يتعلق بدليلهم على البطلان والشهيد في شرح الارشاد ادعى الاجماع على المدعى وهو البطلان في الصور الثلث ولو ثبت ذلك
فلا كلام وعبارته هي تشعر بالاجماع على البطلان مط حيث ادعى اولا اجماع المسلمين على التحريم ثم قال الذي عليه علماؤنا بطلان الصلوة من غير تفصيل الم
في الذكرى ذكر ان المغصوب تبطل الصلوة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب وان في المعتبر اسند التحريم الى جميع الاصحاب والبطلان الى الاكثر ونقل ما اختاره
المحقق كما نقلنا ثم قال وقول المحقق لا يخ عن قوة وان كان الاحتياط للدين الابطال كيف كان وهو كما ترى ثم هذا كله في العالم بالغصب واما الجاهل
فكانه لا خلاف عندنا اذ لا تحريم في حقه فلا بطلان وان علم بالحال في الوقت لتحقق الامتثال واما الناسي له فقيل انه كذلك اذ لا تحريم في حقه ايضا فلا بطلان
واختاره ابن ادريس وقيل بوجوب الاعادة عليه بعد تذكره مط في الوقت وخارجه واختاره العلامة في القواعد لانه مفرط لقدرته على التكرار الموجب
للتذكار والاخلال به تفريط ولانه لما علم كان حكمه المنع عن الصلوة فالاصل بقاؤه وزواله بالنسيان يحتاج الى دليل ولا دليل وقيل بوجوب الاعادة في الوقت
لقيام السبب وهو الوقت وعدم تيقن الخروج عن العهدة لا في الخارج لان القضاء يجب بامر جديد وتحققه ههنا غير ظ وهو مختار العلامة في المخ ولا يخفى قوة
الاول وربما يؤيده ايضا عموم رفع النسيان لو لم نقل ان ظاهره رفع المؤاخذة فيه واما الثاني فلا يخفى ضعف ما ذكر له من الوجهين اذ كثيرا ما يعرض النسيان
مع التكرار والتذكار ومع ذلك الحكم بالتفريط بمجرد ذلك مشكل واي دليل على وجوب التذكار في كل ثوب او قطعة ارض علمنا بغصبها لاحد امرين لئلا يمكن
وقوع الصلوة فيهما في وقت من الاوقات ولو سلم فكون مثل هذا التفريط موجبا للاعادة مع تحقق الامتثال اولا لابد له من دليل ولا دليل واما التمسك
بالاصل اي بقاء المنع الذي كان حكمه بعد العلم ففيه ان رفع المنع عنه بعد النسيان كانه مما لا ريب فيه ولا خلاف لامتناع تكليف الغافل انما الكلام في وجوب
الاعادة والتمسك فيه بالاستصحاب ضعيف فان موجب الاعادة في الاول هو العلم بالغصب حال الصلوة وعدم صحتها معه لم يتحقق للناسي الثاني واما الثالث
ففيه مع كون الوقت سببا للوجوب بعد تحقق الامتثال يكفي في الحكم بالخروج عن العهدة تحقق الامتثال اولا وعدم ظهور دليل على عدم صحة الاكتفاء
به بعد التذكر ولو قيل بعدم تحقق الامتثال اولا وانه بعد التذكر يظهر ان ما اتى به اولا كان لغوا لظهور تقصيره فيلزم القول بالقضاء ايضا لعموم من فاته
صلوة فليقضها كما فاتته والفرق بين الاعادة والقضاء لا وجه له هذا ولا ريب ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والاعادة في الوقت والقضاء خارجه
واما الجاهل بالحكم الشرعي وهو هنا تحريم الصلوة في المغصوب او الوضعي وهو بطلانها فيه فالمش بين الاصحاب عدم عذره ووجوب الاعادة عليه في الوقت
وخارجه لتقصيره في التعلم مع وجوبه عليه وللكلام فيه مجال اذ الجاهل بالحكم الذي كالجاهل بالغصب في انتفاء النهي ولا تحريم فيه ايضا ولا دخل له في تحقق الامتثال
بما فعله اولا والاعادة او القضاء يحتاج الى دليل ولا دليل نعم لو قيل بعدم صحة صلوة من لم يعرف جميع احكام الصلوة بالتفصيل وانه لا يجوز الصلوة الا بعد
تلك المعرفة مجتهدا او مقلدا امكن تطرق خلل اليها بالجهل بشيء منها ايضا كما ذكروا لكنهم لا يقولون به كيف ولو قالوا به لزم الاعادة والقضاء وان لم يظهر فيها خلل ولا
يقول به احد وعلى هذا فيحتمل عذر الجاهل ايضا كما مال اليه المحقق الاردبيلي ويؤيده ايضا عموم رفع ما لا يعلمون وان الناس في سعة مما لم يعلموا
منه ايضا لو لم نقل ان ظاهرهما رفع المؤاخذة وكونهم في سعة منها لكن هذا الاحتمال في جاهل الحكم الوضعي دون الشرعي لا يخ عن ضعف اذ بعد العلم بتحريم

صلوة

صلوة المبادرة اليها بقصد الامتثال من غير بحث وفحص تقصير بين فالحكم بتحقق الامتثال بما اتى به ح لا يخ عن اشكال واما ناسي الحكم الشرعي او الوضعي
فالظ انه بحكم الجاهل وربما كان عذره اوضح باعتبار عدم تقصيره في التعلم والنسيان ليس باختياره وربما كان عدمه اوضح بناء على ان النسيان بعد
العلم مستند الى تقصيره في التذكار فليس مثله في صورة الجهل بالغصب واذ قد حصلت خبرا بهذه المباحث هنا فقس عليها القول في المكان ايضا والله تع يعلم
قوله من غير الماكول عدم جواز الصلوة في الثوب الكائن من احد هذه المذكورات من غير الماكول هو المعروف بين الاصحاب ومستندهم رواية الكافي
والتهذيب في الحسن بابرهيم عن ابن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وهو ايضا منهم قال سأل زرارة اباعبد الله ع
عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة
في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله
ص فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير
ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه ورواية محمد الهمداني في
قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه ومرسلة الحسن بن علي الوشا قال كان ابو عبد الله ع
يكره الصلوة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه هذه هي الروايات الدالة وفي رواية علي بن ابي حمزة التي ستورد في بحث السنجاب ايضا دلالة على ذلك وفي رواية
ابي حمزة ايضا الاتية هناك اشعار بذلك فانظر وقد ورد في خصوص بعضها ايضا كالثعالب والارانب والسباع روايات لكنها لا تفيد الدعوى الكلية وعدم
صحة اسناد هذه الروايات منجبر بما ذكره المحقق في المعتبر من ان الفتوى بهذا مشهور بين فقهاء اهل البيت ع اشتهارا ظاهرا فالعمل بها لازم وعلى هذا فلا
تنافي المناقشة في دلالة بعضها ايضا كالرواية الاخيرة باعتبار لفظة الكراهة هذا واعلم ان هذا الحكم عام في كل ثوب ولا اختصاص له بالساتر الا
ان فيما لا يتم فيه الصلوة منه خلاف سننقله فتخصيصه هنا بالساتر اما بناء على ان المراد به مطلق الثوب الذي يصلي فيه ولا بناء فيه على ما هو مختاره في
الثوب المغصوب من عدم البطلان في غير الساتر لانه لم يتعرض هنا للبطلان في المغصوب بل انما حكم بوجوب كونه غير مغصوب وهو عام في الجميع مع احتمال
ان يكون مذهبه هنا في مسئلة المغصوب هو مذهب الاكثر من تعميم البطلان في كل ثوب ح ينبغي ان يدرج ما لا يتم من النجس فيما من العفو عنه فعدم تعرض
الش له ظاهر وعدم حمله الكلام عليه بناء على ان المراد بوجوب كونه غير مغصوب هو عدم الصحة فيه فوجب تخصيصه بالساتر على ما هو المختار عنده في المغصوب
ولم يبال بما يفهم منه من تخصيص الحكم الثاني ايضا بالساتر تعويلا على ما هو المعروف في كتب الاصحاب ويمكن حمل الساتر اولا على الساتر للعورة بالفعل وثانيه
على ما يصلح لسترها به فيحمل في الثاني على الاول في الاول والثالث على الثاني ولا يخ عن بعد على انه ح وان امكن صحة كلامه ههنا بان يكون مذهبه عدم
المنع فيما لا يتم من غير الماكول ايضا لكنه لا يوافق ما اختاره في الذكرى حيث عمم المنع في غير الماكول كما سنشير اليه فتدبر **فروع الاول** اختلف الاصحاب في التكة
والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر ومنهم الشيخ في يه الى المنع وقال في ط بالكراهة واحتمله المحقق في المعتبر بعد ان رجح اولا المنع والاظهر ما
هو المش كما اختاره المص في الذكرى اذ الروايات السابقة لا اختصاص لها بما يتم فيه الصلوة بل رواية ابن بكير ظاهرة في العموم كما سنشير اليه ويدل ايضا على خصوص
ما لا يتم صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه ابرهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية
فكتب لا تجوز الصلوة فيها ورواية احمد بن اسحق الابهري قال كتبت اليه جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في
وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا تجوز الصلوة فيها وكانه لا قائل بالفرق بين وبر الارانب وغيرها واحتج للشيخ بالاصل وبصحيحة محمد بن عبد الجبار
قال كتبت الى ابي محمد ع اسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان
الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله تعالى والجواب ان الاصل يعدل عنه بالاخبار السالفة والرواية تحمل على التقية وكانه اظهر من حمل تلك الاخبار على الكراهة
وحمل رواية ابن بكير المشتملة على فساد الصلوة والمبالغة فيه على ما يعم الكراهة وتخصيصها بما يتم فيه الصلوة واجاب في الذكرى تبعا للمعتبر بضعف المكاتبة وبانها
تضمنت قلنسوة عليها وبر فلا يلزم جوازها في المعمولة من الوبر والكلام فيه وفيه تامل فانها تشتمل على تكة من وبر الارانب ايضا الا ان يكون مراده تخصيص الجواب
بالسؤال الاول ولا يخفى بعده واحتج ايضا للشيخ في لف بانه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانا نجسين او من
حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبيان الملازمة ان المدعى وجودا وعدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيا والجواب عن الاول ان
احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فاستثناء ما لا يتم عن مطلق الثوب في النجس وكذا في الحرير لو سلم الدليل التام عليه لا يستلزم استثناءه في المعمول من وبر غير
الماكول مع عدم الدليل عليه بل قيام الدليل على خلافه وعن الثاني انه هو الشبهة المشهورة في الكتب العقلية بعنوان ان ما يستلزم وجوده وعدمه حمارية زيد فهل
هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شيء في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لها ثم يكون
موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شيء بذلك فلا يلزم محال لانا نختار ان الشيء المستلزم لها كذلك معدوم وعدمه بعدم الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف
بالاستلزام فلا يلزم المحال وهذا ما اشار اليه في لف بقوله وعن الثاني بالمنع من استلزام نفي اللزوم حالتي وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفي راجعا الى
الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما انتهى ولو عاد السائل قال ان الشيء الذي يستلزم وجوده حماريته وكذا عدمه باي وجه كان ولو
بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود ايضا ونقول ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شيء في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ ح يلزم المحال على التقادير
واما اذا لم يتصف به شيء في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال وهكذا كلما عاد السائل نعود ايضا بمثله ثم لا يخفى ان هذه شبهة يمكن
اجراؤها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم شرعي وكذا في نقيضه فلا تصلح للاستدلال بها ولعل العلامة اوردها ههنا بادنى مناسبة لتشحيذ

اذها

اذهان الناظرين وتحديدا لافهام المتعلمين وتنبيها للخلص منها احدا على الطلاب كيلا يتوردوا على احد منهم فلا يقدر على حلها والله الموفق للصواب هذا
اما اذا عمل مثل التكة والقلنسوة من جلد غير الماكول فلم اقف على قائل صريحا بجواز الصلوة فيه لكن الشيخ في التهذيب ذكر في تأويل رواية جميل عن ابي عبد الله
قال سألته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية فلا باس انه يحتمل ان يكون المراد به اذا كان على مثل القلنسوة وما اشبههما مما لا يتم الصلوة فيه
واحتمل ايضا الحمل على التقية او ان يكون في معنى ان يكون المراد الوقوف عليه ولا يخفى ان مجرد هذا الايماء مشعر بان ذلك مذهبه اذ كثيرا ما يورد في الجمع
بين الاخبار احتمالات لا توافق مذهبه وبالجملة فالاظهر المنع للروايات السابقة وتردد فيه المحقق في المعتبر **الثاني** قال في المدارك الظاهر اختصاص المنع
من الصلوة في هذه الاشياء بالملابس فلو كانت غيرها كالشعرات الملقاة على الثوب لم يمنع الصلوة فيه وبه قطع الشهيد في الذكرى وجدي في جملة من كتبه ويدل
عليه مضافا الى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة صحيحة محمد بن عبد الجبار السابقة وصحيحة علي بن الريان قال كتبت الى ابي الحسن ع هل تجوز الصلوة في
ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وربما ظهر من كلام بعض الاصحاب المنع عن ذلك لرواية ابرهيم بن
محمد الهمداني وهي ضعيفة جدا فلا يمكن التعويل عليها انتهى ولا يخفى ان رواية ابن بكير ايضا التي هي العمدة في روايات المنع تدل على المنع في الشعرات الملقاة
ايضا فان الصلوة فيه الواقع فيها يشمل كل ما يصحبه فان الصلوة فيه لا اختصاص له بالملابس بقرينة ذكر البول والروث وعلى هذا فسند المنع ليس مجرد
رواية ابرهيم بن محمد حتى يجاب بما ذكره من ضعفها وعدم التعويل عليها وسيجيء ايضا في بحث اللباس ما يؤيد المنع منها واما ما ذكره من صحيحة محمد بن
عبد الجبار فقد عرفت انه يحمل على التقية جمعا بين الاخبار وان الجمع بهذا الوجه اظهر الوجوه التي يتراءى لي على انه على تقدير تسليمه لا يتم الاستدلال بها
الا فيما لا يتم فيه ممن فرق بين ما لا يتم وغيره ولا يمكن الاستدلال بها على جواز الصلوة في كل ثوب عليه شيء من ذلك فتدبر واما صحيحة علي بن الريان فلا يبعد
القول باختصاصها بشعر الانسان واظفاره كما هو مورد الرواية ويمكن ان يكون السر في استثنائهما لزوم العسر والحرج في المنع عنهما الا شباق
بل ربما امكن ان يدعي ان الظاهر المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا حاجة الى الاستثناء وعلى هذا فلا يبعد التعدي الى سائر فضلاته
الطاهرة كرهه وعرقه ثم لو قلنا بالاستثناء فيقتصر فيه على مورد النص وهو الشعر والظفر الملقيان على الثوب ولا يبعد التعدي الى الريق ونحوه نظرا
الى السر المذكور ولا يحكم بالتعدي الى مثل الثوب المنسوج من شعر الانسان اما لو قيل ان المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا
منع فيه ايضا ثم ان الرواية على ما نقله مولانا التهذيب مطلقة في شعر الانسان واظفاره فالظاهر الحكم باستثنائهما كك سواء كانا من المصلي نفسه او من غيره
لكنها في الفقيه هكذا وسئل علي بن الريان بن الصلت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل ياخذ من شعره واظفاره ثم يقوم الى الصلوة من غير ان ينفضه من ثوبه
فقال لا باس وهذه مقيدة بشعر المصلي نفسه واظفاره فيشكل الحكم بها في غيره لكن الظاهر تعدد الواقعة وح فيكفي للحكم بالاطلاق الرواية المطلقة ولا يضرها
تقييد السائل في رواية اخرى في فرض مع انه او ورد رواية تبت ظاهر كلامه التخصيص بشعر نفسه واظفاره ولا وجه له والله تعالى يعلم **الثالث** ذكر في انه لو
شك في كون الشعر او الوبر او الصوف من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط
تامل فانا لا نسلم اشتراط الصلوة بستر العورة بما يؤكل لحمه بل انما اشترط بستر العورة والاصل فيه الاطلاق واخبار المنع انما دلت على فساد الصلوة او
عدم جوازها فيما لا يؤكل لحمه وبمقتضى تلك الاخبار لا يمكن الحكم بالفساد وعدم الجواز الا فيما علم انه مما لا يؤكل لحمه فيبقى الباقي على الاصل ولا يظهر
منها اشتراط ان يكون فيما يؤكل لحمه حتى يتم ما ذكره ويؤيد ما ذكرنا لزوم العسر والحرج على ما ذكره اذ اكثر الثياب المعمولة من الصوف والشعر والوبر من اين
لنا العلم بانها مما يؤكل لحمه ولم يختلط بما كان مما لا يؤكل لحمه اصلا وكذا في العظام والجلود المستعملة في امتعة البيوت والنكاكين (?) وغير ذلك فلا يخفى
ما في الاجتناب عن جميع ذلك في الصلوة من الضيق والحرج ويؤيده ايضا ما ورد من الاخبار في ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال كصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله ع كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة ابي عبيدة او حسنته عن ابي جعفر ع قال سألته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه لكن بازاء هذه الروايات روايات اخرى ايضا تعارضها كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ع
انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك فالوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويمكن حملها على افضلية التحرز فيكون المراد بالنجاة من المحرمات هو الخلاص
من المكروهات والاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراما علينا لمكان عدم العلم ومثله القول في الهلاك من حيث لا يعلم فيحمل على ما يترتب على احد
الامرين من نقص الفضيلة وحط المنزلة وان لم يبلغ درك العقاب ويخص ذلك بالقول في الفتوى فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه وان جاز لنا كل فعل
ان اشتبه بالحرام ما لم نعلم انه حرام بعينه والله تعالى يعلم **قوله** وهو دابة ذات اربع الخ هكذا ورد في رواية ابن ابي يعفور قال كنت عند ابي عبد الله ع
اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا باس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت وهو
علاجي وانا اعرفه فقال له ابو عبد الله ع انا اعرف به منك فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله ع ثم قال له تقول انه دابة
تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال ابو عبد الله ع فانك تقول انه دابة
تمشي على اربع وليس هو في حد الحيتان فيكون ذكاته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله ع فان الله تعالى احله
وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها قوله ع فيكون ذكاته خروجه اي حتى يكون ذكاته خروجه من الماء وقوله ع وجعل ذكاته موته اي بعد
اخراجه وخروجه كما في السمك على القولين ولو كان ذكاته ذلك لجاز استعماله بعد موته واندفع ما توهمه السائل من انه ميتة لا تجوز الصلوة فيه وهذا

الخز يصلح

الخبر يصلح دليلا على ان السمك لا يحل كله ميتا كما ذهب اليه الشيخ في ط استنادا الى ان ذكاته اخراجه من الماء حيا وموته خارجه فقبل موته لم
يحصل الذكاة قال المحقق في المعتبر وعندي في هذه الرواية توقف لضعف محمد بن سليمن من رواتها ومخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان
البحر الا السمك ولا من السمك الا ما له فلس وفيه انه يمكن حمل قوله ع احله على حل استعماله كلبس جلده لا حل اكله فلا يخالف ما نقله من الاتفاق ولا اشكال
في توقف حل استعماله على الذكاة ان قلنا بانه ذو نفس وان قلنا بانه لا نفس له فيمكن ان تعتبر الذكاة لجواز الصلوة فيه وان لم يحتج اليها في الطهارة
وفي رواية اخرى عن ابن ابي يعفور انه كلب الماء قال سألت ابا عبد الله ع عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ولا يتوهم
ايضا مخالفتها لهذا الاجماع المنقول عن المعتبر باعتبار قوله والا فاقربه اذ لعله لا يكون مصداق لهذا الشق ويكون غرضه ع من التفصيل المذكور تعليم
قاعدة كلية للسائل وهي تحريم كل ما له ناب حتى اذا نظر الى الخز ورأى ان فيه نابا علم حرمته بالدليل ويمكن ان يكون ذلك لنوع من التقية ومثله القول
في رواية زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن ع فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكله قال ثم مكث ساعة فلما
هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تأكله وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ايضا انه كلب الماء قال سأل ابا عبد الله ع رجل وانا عنده
عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجة
من الماء فقال الرجل لا فقال ع فلا باس ولعل مراده ع ان احكام الكلب الذي يعيش خارج الماء فهي اذا لم تعش خارج الماء فلا لها حكم الكلاب ويكون
حكمه ما ذكرنا من عدم الباس بها وفي رواية حمزة بن حمران عن ابي جعفر ع انه سبع يرعى في البر ويأوي في الماء وليس فيه ما ينافي كونه كلبا فان الكلب ايضا
سبع لكن ينافي بظاهره ما سبق في الخبر الاول انه اذا فقد الماء مات وكذا ما في الخبر الاخير انها لا تعيش خارجة من الماء الا ان يحمل على انه اذا فارق
الماء زمانا طويلا وانه لا يعيش خارج الماء كك وربما يظهر بهذا جواب اخر عن اشكال المحقق في الرواية الاولى بمخالفتها لما اتفقوا عليه بما ذكرنا
فتدبر هذا واعلم ان الروايات الدالة على جواز الصلوة في الخز وانهم ع كانوا يصلون فيه متظافرة وقد نقلوا ايضا الاجماع على جوازها في وبره قال في
المعتبر اما الجواز في الخالص فهو اجماع علمائنا مذكى كان او ميتا لانه طاهر في حال الحيوة ولا ينجس بالموت فيبقى على الطهارة وظاهر قوله مذكى او ميتا ثبوت ذكاة
شرعا فيشكل بانه اذا كان طاهرا بعد الموت فالذكاة لاي شيء لانه ليس لتطهيره لحصوله بدونه ولا لحل اكله لما ادعاه من الاجماع على حرمته الا ان يكون
التذكية لحل اكله ويكون ذلك احتمالا ذكره بناء على ما استفيد من الرواية وان كان هو متوقفا فيه بناء على ما نقله من الاجماع ثم الظاهر كما ذكره المصنف في الذكرى
ان عدم نجاسته بالموت بناء على اعتقاد انه لا نفس له وهو على تقدير كونه كلب الماء بعيد جدا ويمكن حمل كلامه على ان المراد ان وبره طاهر في حال
الحيوة لانه ليس من نجس العين ولا ينجس بالموت لانه مما لا تحله الحيوة فيبقى على الطهارة ويريد هذا ان كلامه هنا في وبره لا في جلده لان حكم الجلد سيذكره
بعد ذلك ويمكن ان يكون وجه عدم نجاسته بالموت هو كون الموت بعد الاخراج والخروج ذكاة له كما تضمنته الرواية السابقة وعلى هذا يخص كلامه
بالميت بعد الاخراج والخروج ثم على التقديرين عليه ان اثبات الطهارة لا يكفي في التعليل لجواز الصلوة فيه لانه مما لا يؤكل لحمه وكل ما كان كك
لا تجوز الصلوة فيه فلا بد من عذر لخروج الخز من تلك القاعدة ولم يتعرض له الا ان يقال ان هذا ليس تعليلا لما نقل عليه الاجماع من الجواز بل لما اشار
اليه من التعميم في المذكى والميت والمراد ان الميت لا يتوهم فيه مانع سوى النجاسة بالموت وهو لا ينجس بالموت فلذا عمموا الحكم فيه بحيث يشمل الميت لكن
فيه انه ح لا حاجة الى انه طاهر في حال الحيوة بل يكفي ما بعده الا ان يكون توطئة لما بعده ثم واما جلده نفسه فلان الحكم في فتى (?) ان الخصوص ورد
في وبر الخز لا في جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم وفي كره جعل الاقرب الجواز ونسب المنع الى ابن ادريس وقال في المعتبر وهل تجوز الصلوة في جلده فيه
تردد اقربه الجواز وكلما اقوى لان اكثر الاخبار الواردة في الباب وان ورد في الثياب التي كانت معمولة من الخز وهي من وبره لكن ظاهر اطلاق بعضها شمول الحكم
للجلد ايضا كصحيحة معمر بن خلاد او موثقته قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن الصلوة في الخز فقال صل فيه وكظاهر الرواية الاولى التي نقلناها ايضا كما يظهر بالتامل
فيها ويؤيده ايضا صحيحة سعد بن سعد عن الرضا ع قال سألته عن جلود الخز فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده
ولعل المراد انه اذا حل الوبر حل الجلد في الجملة وهو مع الذكاة لا مط فيشكل بحل وبر الميتة دون جلدها ووجه التأييد ان الظاهر منها ان بعد ما اعتبرنا
من التقييد يوافق الجلد الوبر في الحل مط فيشمل حال الصلوة ايضا فافهم واعلم ان الظاهر ان الخز الشائع في زماننا ليس هو هذا الخز الذي ذكر في الاخبار
وورد فيه الروايات لان هذا الخز كانوا ينسجون الثياب من صوفه ووبره وكان ذلك شائعا متعارفا والخز المعروف الان كانه لا يصلح لذلك فكان اطلاق
الخز عليه اصطلاح جديد ح فلا يمكن اجراء الحكم المذكور عليه ولا على غيره لعدم تعينه من الاخبار وغيرها ولعله لهذا قال الشيخ في كتاب الاطعمة انه قد
تقدم في باب الصلوة انه دويبة بحرية ذات قوائم اربع تشبه الثعلب وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهومة وقد كانت في مبدء الاسلام الى
وسطه كثيرة جدا انتهى والعجب ان اكثر اهل اللغة لم يذكر دابة بهذا الاسم قال في القاموس الخز من الثياب ج خزوز والخز ذكر الارانب ج
خزان واخزة وموضعه مخزة ومنه اشتق الخز وفي النهاية الاثيرية في حديث علي ع انه نهى عن ركوب الخز والجلوس عليه الخز المعروف اولا ثياب تنسج من صوف
وابريسم وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون فيكون النهي عنها لاجل التشبه بالعجم وزي المترفين وان اريد بالخز النوع الاخر وهو المعروف الان فهو حرام
لان جميعه معمول من الابريسم وعليه يحمل الحديث الاخر قوم يستحلون الخز والحرير انتهى والظاهر ان الثياب المذكورة كانت تنسج من صوف دويبة خاصة تسمى
بالخز اما حقيقة او مجازا وكيفما كان فعلينا تنزيل الاخبار عليها وفي المغرب الخز اسم دابة ثم سمي الثوب المتخذ من وبره خزا وعلى هذا فلا التباس اصلا ثم وبما
فصلنا ظهر ان الحكم بجواز الصلوة في الخز مما لا يفيد في زماننا والله تعالى يعلم ثم ان في المتن قيد الخز بالخالص واحترز به عما لو كان مخلوطا بما لا تصح
الصلوة فيه اصلا كوبر الثعالب والارانب مما اختلط بغيره فلا منع عنه حتى بالابريسم فان المنع عن الصلوة في الابريسم المحض فمع الخلط بما يصح فيه الصلوة

ومنه الخز

وهي معتبرة في جلده لا وبره اجماعا والسنجاب مع تذكيته لانه ذو نفس قيل المص في الذكرى وقد اشتهر بين التجار والمسافرين انه غير مذكى ولا عبرة بذلك

ومنه الخز فلا منع لكن بشرط عدم الاستهلاك على ما ذكره الاصحاب وقد ورد بجواز خصوص خلط الحرير بالخز رواية زرارة قال سمعت اباجعفر عليه السلم ينهى عن لباس الحرير للرجال والنسا الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنسا وانما قيدوا بذلك لان خلط الخز بوبر الثعالب والارانب كان شايعا فقيدوا بذلك لئلا يتوهم اطلاق الحكم والمص لم يبال بالتقييد للاختصار مع ضعف التوهم المذكور بعد المنع عن غير الماكول مط واستثنا الخز منه اذ لا يفهم منه الاستثناء بنفسه مع خلطه بغيره مما منع عنه مط ويمكن ان يكون ذلك لميله الى الجواز مط وان كان مخلوطا بوبر الارانب وما يشبهه لاختلاف الروايات فيه ففي مرفوعة احمد بن محمد وايوب بن نوح المنع وفي رواية داود الصرمي او رواية بشر منه الجواز فربما جوز العمل برواية الجواز كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث حملها على الرخصة او توقف فيه فلذا لم يتعرض للخلط اصلا لكنه بعيد منه لاشتهار العمل بروايتي المنع بين الاصحاب بل ادعى جماعة الاجماع عليه فيبعد منه خلافه مع انه في الذكرى صرح بترجيح روايتي المنع لما اشرنا اليه من الاشتهار ولامكان حمل رواية الجواز على التقية فتدبر **قوله** وهي اي الذكاة معتبرة في جلده لا وبره اجماعا اذ لا منع عن وبر الميتة لكونه مما لا تحله الحيوة لكن بشرط الجز او غسل موضع الاتصال بعد ازالة ما يلاصقه من اجزائها واما اعتبارها في جلده فبنا على كونه ذا نفس كما اشرنا اليه في السنجاب والا فلا يعتبر الذكاة فيه اصلا وربما اشترط التذكية فيه لجواز الصلوة في جلده وان قلنا بعدم النفس له نظرا الى رواية ابن ابي يعفور السابقة كما اشرنا اليه هناك نعم فيما لا نفس له لا حاجة الى التذكية في الطهارة فتدبر **قوله** والسنجاب مع تذكيته هذا مذهب الشيخ في ط وكتاب الصلوة من ية وظاهره في ط دعوى الاجماع عليه فانه قال اما السنجاب والحواصل فلا باس بالصلوة فيهما بلا خلاف لكنه مع ذلك ذهب في كتاب الاطعمة من ية الى المنع وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس والعلامة في لف وابن حمزة في الوسيلة عده فيما يكره الصلوة فيه حجة القول الاول صحيحة ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر ع ما تقول في الفراء اي شيء يصلى فيه قال اي الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال فصل في الفنك والسنجاب فاما السمور فلا تصل فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا ولكن يلبس بعد الصلوة قلت اصلي في الثوب الذي يليه قال لا وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه ورواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعالب فقال لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم ورواية الوليد بن ابان قال قلت للرضا ع اصلي في الفنك والسنجاب قال نعم فقلت يصلى في الثعالب اذا كانت ذكية قال لا تصل فيها ورواية داود الصرمي قال حدثني بشر بن بشار قال سألته عن الصلوة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان اصلي فيه لغير تقية قال فقال صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل في الثعالب ولا السمور ورواية علي بن ابي حمزة قال سألت اباعبد الله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها فقال لا تصل فيها الا فيما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب ورواية الفقيه عن يحيى بن ابي عمران انه قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع في السنجاب والفنك والخز وقلت جعلت فداك احب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك فكتب بخطه الي صل فيها ويرد على الاسناد لا بالصحيح لاشتمالهما على ما لا يقولون به وهو الفنك في الرواية الاولى والسمور والثعالب واشباهها في الرواية الثانية فان وجهنا به بالحمل على التقية فليكن الحمل في السنجاب ايض عليها اولى من طرح ما يعارضها من الروايات او تاويلها واما الروايات الباقية ضعيفة الاسناد لا تصلح للاستناد واحتمال التقية فيها في الجميع ولا ينافيه سؤاله في الرابعة ان لا يجيبه بالتقية وهو ظ ولا المنع في بعضها عن بعض ما يجوزه العامة وهو ينافي التقية لان للتقية ضروبا فربما حصلت بتجويز البعض وان منع عن البعض على ان التقية ربما كانت على السائل بان يكون المنع عما جوز له مضرا في وقت فلا يجوز له ذلك وما منع عنه ربما لم يتفق له ضرورة الى لبسه تقية فلا يضره المنع عنه فافهم ثم ظ رواية علي بن ابي حمزة اعتبار كونه مما يؤكل لحمه في التذكية وهم لا يقولون به الا ان يقال ان الذكي هيهنا في كلامه ع ليس من التذكية بالمعنى المصطلح عليه بين الاصحاب بل اعتبر فيه زائدا عليها كونه مما يؤكل لحمه وان لم يعتبر ذلك في التذكية او يقال ان مراده ع ان الحكم بان الذكي ما ذكي بالحديد انما يستقيم كليا فيما يؤكل لحمه واما في غيره فربما يذكى بالحديد ولا يكون ذكيا هذا وقوله فقلت وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم في بعض نسخ يب مع وجود لا في بعضها وفي يب بدونه وكل منهما لا يخلو عن شيء فاما الاول فلان التوصيف بغير الغنم كما ترى اذ ما يؤكل لحمه لا يختص بالغنم واما الثاني فلانه لا يظهر للسؤال توجيه ايض اذا كان السؤال عما يؤكل لحمه من غير الغنم فالجواب بعدم الباس في السنجاب كما ترى فانه مما لا يؤكل لحمه الا ان يحمل ما على الاستفهام منه ويقال ان حاصل السؤال انه هل شيء يؤكل لحمه يتخذ منه الفراء غير الغنم فاجيب بان السنجاب كذلك ويحمل الجواب على تقدير ثبوت الاجماع على حرمة اكله على التقية فافهم ثم انما استدل به ايض في هي من صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال لا باس بذلك وصحيحة ريان بن الصلت قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كله الا الثعالب ففيه نظر اذ لا دلالة فيهما على جواز اللبس في الصلوة كما هو المدعى هنا والتمسك باطلاقهما ليس بشيء بل اطلاق نفي الباس في الاول وفيما عدا الثعالب في الثاني يدل على مذهبهم على انه ليس المراد جواز اللبس في الصلوة واستثناء الثعالب في الثاني دليل على كون المراد ذلك لاحتمال المنع عن مطلق اللبس فيهما ولو حمل على الكراهة ولو تنزل عن ذلك فما ذكرنا في الاخبار السابقة من وجوب الحمل على التقية وان نعد ذلك لا يبقى ظن في السنجاب ايض انه ليس كل آت فيهما ايض فتامل حجة القول بالمنع ما سبق من الروايات الدالة على عدم جواز الصلوة في غير الماكول فانها بعمومها تشمل السنجاب ايض بل رواية ابن بكير التي هي عمدتها بمنزلة النص في السنجاب حيث وقع السؤال عنه بخصوصه فما ذكر في الجواب كالصريح في شمول الحكم له وعلى هذا يندفع عنه ما اورده في المعتبر من ان خبر ابي علي بن راشد خاص والخاص مقدم على

العام وقد

حل الفرو المسلمين على ما هو الاغلب

العام وقد اورد ايض ان ابن ابي بكير مطعون فيه وليس كذلك ابو علي بن راشد فهو وان كان كذلك لكن ابن بكير مع كونه مطعونا بفساد المذهب ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد تلقى الاصحاب روايته هذه بالقبول وقد قدح اكثرهم رواية ابي علي في الفنك بعد حمله على التقية لا يبقى ظن بان الحكم في السنجاب ليس كذلك فيشكل معارضتها لرواية ابن بكير خصوصا مع كثرة الروايات في باب الجلود التي يجب ايض حملها على التقية وفيما نقلناه من روا الفقيه كانه ما يؤيد ذلك فتفطن وبالجملة فالمسئلة محل توقف وان الاصل مع القول بالجواز كما ان الاحتياط مع القول بالمنع هذا وفي باب الاطعمة روايات اخرى لم يتعرضوا لها هيهنا وهي رواية ابي حمزة قال سأل ابو خالد الكابلي علي بن الحسين عليه السلام عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما فقال ابو خالد ان السنجاب ياوي الاشجار قال فقال ان كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يؤكل لحمه ولا يجوز الصلوة فيه ثم قال اما انا فلا آكله ولا احرمه وانا اوردتها عسى ان يجد بها احد بعد اعتبار السبلة سبيلا الى ترجيح احد القولين مع ما فيها من الاشعار بتقارن عدم حل اللحم وعدم جواز الصلوة فيه فيصير مؤيدة لرواية ابن بكير وما وافقها واما قوله ع في آخر الخبر اما انا فلا آكله ولا احرمه فالظ انه محمول على التقية اذ الظ انه لا خلاف في تحريمه **فائدة** ما ورد في صحيحة ابن راشد المتقدمة من النهي عن الصلوة في الثوب الذي يلي جلد الثعلب الظ انه باعتبار ما يلصق به غالبا من شعره ووبره وان كان من فوقه وما ينفصل من الاجزاء الصغيرة من جلده اذا كان تحته فيؤيد ما ذكرنا سابقا من المنع عن الشعرات الملقاة على الثوب ولا بعد في تعدي الحكم في جميع اصناف غير الماكول وان اختصت الرواية بالثعالب وقال الشيخ في ط ولا تجوز الصلوة في الثوب الذي يكون تحت وبر الثعالب ولا الذي فوقه على ما وردت به الرواية وعندي ان هذه الرواية محمولة على الكراهة او على انه اذا كان احدهما رطبا لان ما هو النجس لو كان يابسا لا يتعدى منه النجاسة الى غيره انتهى وهو ره في ط لا يقول بنجاسة الثعلب كما يظهر بالتامل في كلامه قبيل ما نقلنا وكذا في باب الاسئار فلعل مراده ان الثعلب لو كان نجسا لا يتعدى نجاسته مع اليبوسة فكيف انه ليس بنجس فمع اليبوسة لا يتعدى حاله الى الذي يليه فلا بد من الحمل على الكراهة او التخصيص بحال الرطوبة او اراد بالنجس هيهنا ما لا يجوز الصلوة فيه كان عدم جواز الصلوة فيه ضرب خفيف من النجاسة والمراد ان نجاسته اي عدم جواز الصلوة فيه لا يتعدى مع اليبوسة الى غيره وفيه ما اشرنا اليه من ان المنع يمكن ان يكون باعتبار ما يلصق منه غالبا وح لا بعد في الحمل على الحرمة ولو لا ذلك لاشكل الحكم بالمنع مع الرطوبة ايض اذ تعدي حكم شيء الى ما يلاقيه بالرطوبة مما لم يرد في الشرع في غير النجاسة فالحكم بتعدي عدم جواز الصلوة فيه من شيء الى آخر باعتبار ملاقاته له بالرطوبة لا يخلو عن غرابة وان صح التجوز عن هذه الحالة بالنجاسة لان التعدي مع الرطوبة انما ورد في الشرع في النجاسة الحقيقية لا يمكن التجوز بها ولو لم يعتد بهذا الاستبعاد لعدم العبرة بامثاله في الشرع وجوز التعدي في هذه الحالة ايض فيمكن تجويزه فيها مع اليبوسة ايض وان لم يتعد النجاسة معها لان احكام الشرع مما لا سبيل لافهامنا اليه ويمكن ان يحمل كلامه على ان التوجيه الاخير بناء على القول بنجاسة الثعلب كالمختار في يه فالمراد يحمل على ما اذا كان احدهما رطبا وح لا بد من القول بنجاسته وقال المحقق في المعتبر والكلام في الثوب الذي يلي وبر الثعالب وفي الذي تحت جلده يبنى على القولين فان قلنا بالطهارة فلا بحث وان قلنا بالنجاسة فلا يتعدى نجاسته الا مع رطوبة لا مع يبسه وقد اطلق المنع في يه فقال بما اصلناه في ط والخبر بالمنع مقطوع السند شاذ فيسقط اعتباره انتهى وما ذكره من عدم الاعتبار بالرواية جيد لكنه ره غفل عن هذه الرواية فانها ليست على ما وصفه بل هي صحيحة ليس فيها شائبة القطع قطعا وانما نظر الى رواية اخرى وهي ما في يب من صحيحة علي بن مهزيار عن رجل سأل الماضي ع عن الصلوة في جلود الثعالب فنهى عن الصلوة فيها وفي الثوب الذي يليه فلم ادر اي الثوبين الذي يلصق بالوبر او الذي يلصق بالجلد فوقع بخطه الثوب الذي يلصق بالجلد قال وذكر ابو الحسن ع انه سأله عن هذه المسئلة فقال لا تصل في الثوب الذي فوقه ولا في الذي تحته ولا باس بتوضيح هذا الخبر فانه مما خفي على الافهام فنقول كان حاصله ان الرجل نقل لعلي بن مهزيار انه سأل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا فلم ادر اي الثوبين اراده ثم كتبت في ذلك اي هو مقدر في نظم الكلام او ساقط فوقع ع كذا ونقل ايض انه ذكر ابو الحسن ع اي الثاني انه سأل الماضي عنها فاجاب بكذا فالماضي هو الكاظم ع وابو الحسن هو الرضا ع كما وقع التصريح به في بعض نسخ يب وحمل ابي الحسن ع على الثالث لانه لم يدرك الرضا ع ولا يخفى انه على هذا يكون الخبر بتمامه مسندا الى رجل مجهول فلا عبرة به وكان العلامة ره في لف حمله على هذا الوجه حيث قدح فيه بان الرجل مجهول فجاز ان يكون غير عدل ويمكن حمل القطع في كلام المحقق ايض على هذا ويمكن ان يكون ناقل حكاية ابي الحسن ع هو علي بن مهزيار بنفسه ويكون المعنى ما ذكرنا او يكون ضمير انه والمرفوع في سأله راجعا الى الرجل المنسوب الى ابي الحسن ع فيكون الحاصل ان علي بن مهزيار يروي عن ابي الحسن ع ان الرجل سأله عن كذا واجاب بكذا مخالفا لما ذكر الرجل انه وقع بخطه وح يندفع طعن القطع لكنه مجرد احتمال ما لم يبلغ الى الظهور والقطع لا يكفي في دفع القدح وكيفما كان فلا يخفى بعد هذا التوجيه وظني ان عليه السلام بعد ابو الحسن سهو عن النساخ ويؤيده انه ليس في هي ولف بل في بعض نسخ يب ايض وابو الحسن هيهنا هو علي بن مهزيار فان كنيته ابو الحسن كما نقل في كتب الرجال فيحتمل الخبر وجهين احدهما ان الراوي عن علي بن مهزيار ينقل عنه انه اولا عن الرجل ما نقلنا في التوجيه الاول الى قوله وذكر ابو الحسن سواء ثم ذكر انه هو نفسه سأله اي امام عصره وهو الرضا ع او الجواد او العسكري لادراكه لهم عليهم السلم فاجاب بكذا وثانيهما ان علي بن مهزيار كتب اليه اي الى احد من الائمة الثلثة الذين صحبهم على ان رجلا سأل الماضي ع عن كذا فنهى عن كذا وانا لم ادر اي الثوبين مراده ع فوقع المكتوب اليه كذا وذكر ايض علي بن مهزيار انه سأله دفعة اخرى عن هذه المسئلة مشافهة فاجاب بكذا وكان هذا اظهر الوجوه وعلى الوجهين فحكم المحقق بالقطع محمول على ظاهره اذ المكتوب اليه الذي وقع والمسؤول ثانيا غير مذكور فلعله غير الامام ع لكن لا يخفى ان علي بن مهزيار اجل شانا من ان يروي عن غير الامام واما حكمه بشذوذ الخبر فانا لا نعرفه بقي الكلام في التدافع الذي بين التوقيع وبين الجواب عن السؤال ثانيا منقولا على تقدير صحة اسناد كل منهما الى الامام ويمكن حمل الاول على الحرمة او الكراهة الشديدة وحمل ما اضيف في الجواب الآخر على الكراهة او الكراهة الخفيفة فلا منافاة فتدبر **قوله** حمل الفرو

للمسلمين

وعن ميتته فيما يقبل الحيوة كالجلد اما

المسلمين على ما هو الاغلب لا على الاغلب انهم يذكون الحيوانات وفيه تامل فان الاغلبية لا تفيد الا الظن الالحاق وهو هنا منتف بعد ما نقل من الشهرة بين التجار
والمسافرين ان كانوا معتمدين في الاخطار انه لا عبرة بشهادتهم ولا حاجة الى عدم الا ان يكون المراد ان اخبار هؤلاء لا يعارض الظن الحاصل من الاغلبية وفيه
بعد والاظهر ان يعلل عدم العبرة بان الشهادة اذا كان متعلقها غير محصور لا تسمع بشهادتهم لا تسمع الا في الاكثر وما شاهدت لا في الجميع مع احتمال
وجود المذكى فيها يصح استعمال الجميع مما في ايدي المسلمين بناء على حمل تصرفاتهم على الصحيح نعم لو علم عدم وجود المذكى اصلا لما صح ذلك والى بعلم ذلك
واعلم ان الاقتصار في الاستثناء على الخز والسنجاب في المنع عن غيرهما مطلقا كما فعله المصنف هو المشهور بين الاصحاب لكن الظاهر انه ليس باتفاق فان الشيخ في ط
بعد ما ذكر ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلوة في جلده وان ذكي ودبغ وانه يجوز استعماله ولبسه في غير الصلوة اذا ذكي ودبغ الا الكلب والخنزير فانهما
لا يطهران بالذكاة ولا الدباغ قال وعلى هذا لا يجوز الصلوة في جلد الثعلب ولا الارنب ولا الذئب وسائر السباع والسمور وغيرهما مما لا يحل اكله وقد وردت
رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والاصل ما قدمناه فاما السنجاب فلا اصل فلا خلاف انه يجوز الصلوة فيها وقال في ف بعد ما اطلق الحكم
بعدم الجواز وروت رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والسنجاب والاحوط ما قلناه وقال في المقنعة نقلا عن رسالة ابيه لا باس بالصلوة في شعر
ووبر كل ما اكلت لحمه وان كان عليك غيره من سنجاب او سمور او فنك واردت الصلوة فانزعه وقد روي فيه رخص في ذلك واياك ان تصلي في ثعلب ولا في الثوب
تليه من تحته وفوقه وفي مراسم سلار بعد عد ما يجوز الصلوة فيه وما يكره قال واما الثالث اي ما حرم الصلوة فيه فكل ما عدا ذلك الا انه وردت رخصة
في جواز الصلوة في السمور والفنك والسنجاب وفي المقنع للصدوق ره لا باس بالصلوة في السنجاب والسمور والفنك لما روي في ذلك من الرخص وظاهره بما نقلنا
ان عدم الجواز في السمور والفنك ليس باجماعي وقال المحقق في يع وفي الثعالب والارانب روايتان اصحهما المنع ومثله في النافع لكن فيه بدل اصحهما اشهرهما
ولا يخفى ما في دلالته على عدم الاجماع فيهما على المنع واحتمال القول بالجواز وان كان رواية المنع اصح واشهر بل يظهر من المعتبر عدم ثبوت الاجماع في المنع
عن غير المأكول اصلا حيث قال واعلم ان المشهور في فتوى الاصحاب المنع مما عدا السنجاب ووبر الخز والعمل به احتياط في الدين وقد روى الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه وعلي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن لباس الفراء والسمور والفنك و
الثعالب وجميع الجلود قال لا باس بذلك وطريق هذين الخبرين اقوى من تلك الطرق ولو عمل بهما عامل جاز لكن على الاول عمل الظاهر من الاصحاب
منضما الى الاحتياط للعبادة انتهى ولا يخفى ان الرواية الثانية عامة في جميع الجلود وظاهره تجويز العمل بها لكن لا يخفى العين اذ لا ريب في المنع منه
واما تجويزه في خصوص ما ذكر في الروايتين بخصوصه فلا اشتباه فيه فدعوى جماعة من متأخري الاصحاب الاجماع على المنع الا في الخز والسنجاب مما لا
يعتد به والعجب من الش ره انه ايض في شرح الارشاد ادعى اجماع علمائنا على ذلك نقله عن المعتبر ومنشأ ذلك انه راى في المعتبر انه قال ولا كل ما يحرم اكله
يحرم الصلوة في شعره وصوفه ووبره الا ما استثنيه وهو قول علمائنا وغفل عما ذكره اخر البحث وهو ما نقلنا فنسب اليه دعوى اجماع علمائنا
ومن تامل في تمام كلامه علم ان مراده انه قول علمائنا المشهورين والظاهرين لا اجماعهم بالمعنى المصطلح في غير ما نقل الخلاف واختلاف الروايات فيه
بالخصوص وعلى هذا فيدخل الثعالب والارانب والسمور والفنك ايض فيما يستثنيه وليس المراد به خصوص الخز والسنجاب اللذين استثناهما
فيهم الش واضرابه وكلام العلامة ره ايض في هي موافق لما نقلنا من المعتبر في اول البحث بل زاد فيه انه اجماع علمائنا وتوجيهه ايض ما ذكرنا من التعميم فيما
يستثنيه وان كان المختار عنده ليس الا استثناء الخز والسنجاب واما في غيرهما فتفصيل القول واستقصاء الاخبار الواردة فيه الدالة على المنع او الجواز
مما يطول به الكلام جدا فالاولى الاقتصار على ما اوردنا وجملة الكلام ان الاخبار متعارضة جدا ولولا اشتهار المنع بين الاصحاب شهرة تكاد ان تبلغ
حد الاجماع وان التقية محمل ظاهر لاخبار الجواز لامكن الجمع بينهما بحمل اخبار المنع على الكراهة لكن مع ما ذكر من الامرين لا يمكن الجرأة عليه فالاولى والاحوط
متابعة الاصحاب والله اعلم بالصواب **قوله** وعن ميتته ونقل هنا ما الاختلاف فيه ويدل عليه مع الاجماع روايات كصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي
عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منها ولا شسع ورواية محمد بن مسلم بطريقين صحيحين قال سألته عن الجلد الميت ايلبس في الصلوة اذا دبغ فقال لا ولو
دبغ سبعين مرة وصحيحة علي بن مغيرة وهو وان لم يوثق لكن الظ انه وابن ابي المغيرة الموثق واحد ويؤيده وجدان في بعض نسخ في ثلثة صحيح كما وصفه بها مة
في هي قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا الحديث وهل يختص ذلك بما له نفس او عام في الجميع يحتمل الاول لان المتبادر
من الاخبار هو ذلك لانه الفرد الغالب الشائع فشمولها لما لا نفس له غير ظاهر فيبقى على الاصل وهو ظ جماعة من الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة
في كره وهي والمص في كرى حيث استدلوا على عدم جواز الصلوة في الميتة بانها نجسة والدباغ غير مطهر وذكر ايض في كرى ان السنجاب انما يجوز الصلوة فيه
مع تذكيته لانه ذو نفس قطعا فيفهم منه ان غير ذي النفس لا حاجة فيه الى التذكية فيجوز الصلوة في ميتته ويحتمل الثاني لعموم الاخبار والظاهر من بعض
متأخري اصحابنا ونقل المحقق الثاني في شرح القواعد عن المعتبر الاجماع على ان ما لا نفس له مما يؤكل لحمه يجوز الصلوة فيه وان كان ميتة معللا
بانه كان طاهرا في حال الحيوة ولم ينجس بالموت ونقل في حواشي الالفية عن المص في كرى انه نقل ذلك عن المعتبر وفيه تامل اذ ما نقله عن المعتبر ونقله عنه في
كرى انما ذكره في الخز على ما نقلنا عنه سابقا ولا يدل على الحكم الكلي في كل ما لا نفس له وان استفاد ذلك من تعليله بناء على انه حمله على ما حمله في
كرى من ان عدم نجاسته بالموت باعتبار اعتقاده انه مما لا نفس له وح فالتعليل يجري في الجميع فغير ان كون التعليل باخلافي الجميع عليه غير ظاهر فربما كان
استنباطا منه رح ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكره في تعليله يحتمل وجوها فلا يتعين حمله على ما ذكره المص ولو سلم تعين حمله فهذا ليس الا دعوى الاجماع
على طهارة ما لا نفس له بعد الموت ولا كلام فيه انما الكلام في جواز الصلوة فيه وهو غير مذكور في التعليل الا ان يدعى ان حاصل تعليله لو اريد
تتميمه كما اشرنا اليه سابقا انه لا يتفاوت الحال فيه بين المذكى والميت لكونه مما لا نفس له فلا ينجس بالموت والفرق بين المذكى والميت فيما يحتمل فيه

الفرق ليس

الفرق ليس الا ان المذكى لا ينجس والميت ينجس فاذا لم يتحقق هذا الفرق هنا وجاز الصلوة فيه مع التذكية فيجوز مع الموت ايضا لعدم الفرق وهذا دليل
على ان ما لا نفس له مط لا حاجة الى التذكية لجريانه في الجميع كيف واذا لم يحتج اليها فيما لا يؤكل لحمه ففيما يؤكل لحمه بطريق اولى فتم الظ انه لا فرق في المنع
بين ما جعله ساترا وغيره وبين ما يتم فيه الصلوة وما لا يتم لعموم الاخبار بل الظ تحريم استصحاب شيء منه ولو من غير الملابس لعموم الخبر الاول وبما قررنا
ظهر فائدة ذكر المص الميتة بخصوصها بعد اشتراط طهارته اما اولا فلورود الاخبار فيها بخصوصها فيمكن ان يكون ذلك وجها لتخصيصها بالذكر واما
ثانيا فلاحتمال ان يكون مذهبه هنا عموم المنع بحيث يشمل ميتة غير ذي النفس ايضا فاشتراط الطهارة لا يفيد ذلك لكن هذا خلاف ما نقلنا عنه في كرى
واما ثالثا فلما ظهر من استثناء ما لا يتم عن الحكم باشتراط الطهارة دون الميتة فلذا افردها بالذكر لكن هذا انما يستقيم لو حمل الساتر في كلامه على
مطلق الثوب الذي يصلي فيه كما احتملنا سابقا اما لو حمل على الساتر بالفعل او ما يصلح له للستر كما هو ظاهره فلا يتجه ذلك كما لا يخفى وجعل الش ره في شرح
الالفية فائدة ذلك التنبيه على عدم جوازها في الميتة وان قيل بطهارتها بالدباغ كما هو مذهب ابن الجنيد فانه وان طهر جلد الميتة بالدبغ لكن منع من
الصلوة فيه فاشار بتخصيصها الى ان عدم جواز الصلوة فيها موضع وفاق **فائدة** لا يشترط العلم بكونه غير ميتة بل يكفي احتمال التذكية وعدم العلم
بكونه ميتة اذا وجد في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون كذا في المعتبر والظ ان المراد انه يكفي في الصورتين الاخذ عن السوق وان لم
يعلم اسلام من اخذ عنه اذ لو اشترط العلم بكونه مسلما فيدخل في الاول لو علم كفره فلا يجوز الاخذ عنه قطعا ولو في سوق المسلمين وينبغي ان يقيد في
الصور الثلث بما اذا لم يخبر ذو اليد بكونه ميتة سواء اخبر بالتذكية ام سكت فانه اذا اخبر بذلك فالظ انه لا خلاف في انه يحكم عليه بالميتة وان لم يعلم صدقه
ثم مقتضى اطلاق كلامه عدم الفرق بين ما اذا كان المسلم ذو اليد او مسلمو السوق او البلد الغالب فيه ممن يستحل الميتة بالدبغ او يجوز اخبار اهل الكتاب
او يتهم باستعمال الميتة ام لا والعلامة ره في هي بعد ما ذكر موافقا للمعتبر انه يكفي بالعلم في التذكية وجوده في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه الاسلام وعدم العلم بالموت لان الاصل في المسلم العدالة وهي تمنع من الاقدام على المحرمات قال في فرع اخر لو وجد الجلد مع من يستحل الميتة لم يحكم
بالتذكية وان اخبر بها لانه غير موثوق به ولا يصح فيه الصلوة لان الشرط وهو التذكية غير معلوم والاصل عدمها وكذا لو وجد مع من يتهم باستعمال
الميتة وقريب منه في كرى حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستحل جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه المسلمون ثم قال انما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته للميتة ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر ازالة
الموت ولو جهل اسلامه بجراستباحته وذكر المص في كرى ان المستحل لو اخبر بعدم التذكية يجب الاجتناب لاعتضاده باصالة عدم الطهارة ولو اخبر بالتذكية
فالاقرب القبول لانه اعلى في تكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس واحتمل المنع لعموم فتبينوا ولشغل الذمة بالصلوة اليقيني في غير
المستحل ايض والقبول اذا اخبر بالذكاة اقوى منه في الاول لان كان فاسقا واذا سكت فالاولى ايض قال فاما ما يشترى من سوق الاسلام ويكفي فيه غلبة
المسلمين فيحكم عليه بالذكاة اذا لم يعلم كون البائع مستحلا عملا بالظ ونفي الحرج ولا يخفى ضعف الفرق بين الشراء من السوق وغيره وان كان الظ كلام العلامة
ايض ذلك قال الشيخ في ط من اشترى جلدا على انه مذكى جاز ان يصلي فيه وان لم يكن كذلك اذا اشترى ذلك من اسواق المسلمين ممن لا يستحل الميتة ولا يجوز
شراؤه ممن يستحل ذلك اذا كان متهما فيه انتهى وظاهره اشتراط الاخذ على انه مذكى اي اخبار البائع بذلك وفيه ايضا اعتبار الاشتراء من مسلم لا يستحل الميتة
ولا يكون متهما فيه وح فحديث اسواق المسلمين كانه محمول على ما هو الشائع اذ مع اعتبار العلم بحال البائع لا مدخل للسوق اصلا والظ ما نقلنا عن المعتبر
على الوجه الذي فصلنا لنا ان النهي عن الصلوة في الميتة او عن استعمالها لا يقتضي الا الاجتناب عما علم كونه ميتة واما اذا لم يعلم ذلك فالاصل صحة استعماله
وكذا جواز الصلوة فيه الا ما خرج بالاجماع كالموجود في يد الكافر وما اخبر ذو اليد بعدم تذكيته ولو اعتبرنا الشرط التذكية وقلنا بوجوب العلم بها
كما ينادي به بعض عبارات العلامة فيلزم ان لا يكتفي بوجوده في يد المسلم الغير المستبيح ايض لان كون الاصل في المسلم العدالة مع انه محل مناقشة لا يفيد
العلم وهو ظ وايض لو صح ذلك فيلزم مثله في المسلم المستبيح ايض اذا اخبر بالتذكية لان الاصل فيه ايض العدالة وهي تمنع من الاقدام على الكذب في
تخصيص ذلك بالمسلم المؤمن كانه مما لا شاهد له ولو اريد بالعلم العلم الشرعي الشامل للظن فينبغي ان يجعل المناط الظن لا ما ذكره العلامة من التفصيل
اذ كثيرا ما يحصل الظن بقول المستبيح اذا اخبر بالتذكية وكان موثوقا به في اخباره وربما لا يحصل الظن في المسلم الغير المستبيح اذا كان فاسقا لا يبالي بالكذب
واما ما نقلنا من ط من اشتراط اخبار البائع بالتذكية فكان مستنده ما سيجيء من رواية محمد بن الحسين الاشعري وستتكلم عليها ويدل ايض على
ما ذكرنا من الاخبار صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه
وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسألة وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر ايض قال سألته عن الرجل
يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم
بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك ومثله صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري عن الكاظم عليه السلم وصحيحة الحلبي على الظاهر قال قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في السوق
نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها والظ ان المراد قول صاحب اليد وح فيجب فيه ان كان واحدا غير عدل او موثقة
اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمين فلا باس وموثقة اسمعيل بن الفضل ايض قال سألت ابا عبد الله ع عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلوة فيها اذا لم يكن من
ارض المصلين فقال اما النعال والخفاف فلا باس بهما وكان نفي الباس مبنيا على ان كونها من غير ارض المصلين اي المسلمين وان كان مظنة ان تكون ميتة
او من ذبائح غير المسلمين لكن لا يمكن الحكم بالاحتمال ان يكون هناك مسلم ويكون ذلك من ذبيحته ومجرد الاحتمال الى ان يعد يكفي في الحكم بالطهارة اما حديث

في ايدي

اما ما لا يقبلها جزء كالشعر والصوف فتصح الصلوة فيه من ميت

في ايدي المسلمين ويمكن ان يكون بناءه على حل ذبائح اهل الكتاب كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيتصل الحكم بهم وعلى التقديرين فالفرق بين الخفاف والنعال
وبين الجلود على ما يستفاد من الرواية يمكن ان يكون باعتبار كراهة الصلوة في تلك الجلود باعتبار المظنة المذكورة او لكونها من ذبائح اهل الكتاب دون
الخفاف والنعال لانهما مما لا يتم فيه الصلوة دون الجلود فيمكن اختصاص الجلود بالكراهة دونهما فافهم وصحيحة عبد الله بن مسكان قال حدثني علي بن ابي
حمزة وهو مشترك ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال
جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ورواية اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن عن جلود الفراء
يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك
واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وظاهره انه بمجرد كونه بيد المشرك لا يحكم بكونه في حكم الميتة فاذا سئل عنه وفتش عن حاله وظهر كونه مذكى فلا
باس به والظ انه اذا علمنا انه اخذه من مسلم يكون بحكمه لكن اسمعيل بن عيسى وسعد الراوي عنه مجهولان وحمله بعض فضلائنا ممن عاصرناه على ما اذا كان
البائع مشركا يسئل البائع عنه فاذا اخبر بانه من ذبيحة المسلمين يصير مشكوكا فيه وجاز لبسه ولا باس به وان لم يثبت الاجماع على خلافه فتدبر ورواية الحسن بن
الجهم قال قلت لابي الحسن اعترض السوق فاشتري خفا لا ادري اذكي هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب
عما كان ابو الحسن ع يفعله ورواية سماعة انه سئل ابا عبد الله عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت فقال لا باس ما لم تعلم انه ميتة ورواية
جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن يسئله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس به هذه هي الاخبار التي يستفاد من جملتها
ما ذكرنا من كفاية عدم العلم بكونه ميتة واما ما سبق في رواية ابن بكير في المنع عن الصلوة في غير الماكول من قوله فان كان مما يوكل لحمه فالصلوة في وبره
وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح فلا عبرة بمفهومه مع معارضته لتلك الاخبار المتضافرة ويمكن حمله
على الاستحباب وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا فلا تدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ
وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق
يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان ذكاته دباغه وكان القاءه وقت الصلوة محمولا ايض على الاستحباب والاحتياط والا فمع عدم العلم بكونه ميتة
على الخصوص يجوز الصلوة فيه على ما ظهر من الروايات السابقة ومع العلم بكونه ميتة لا يجوز لبسه في غير الصلوة ايض فلا بد من حمله على ما ذكرنا من الاستحباب
ويؤيده ايض ما ذكرنا من حسنة الحلبي وابرهيم عن ابي عبد الله قال تكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة هذا مع ضعف سند
الرواية جدا وفي رواية محمد بن الحسين الاشعري انه كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا
فلا باس وكان المراد ان يضمن بائعه ذكاته واخبر عنها وهذا ايض محمول على الاستحباب لما بينا في الاخبار السابقة ومثله القول في قوله ع في رواية علي
ابن ابي حمزة المتقدمة لا تصل فيها اي الفراء الا فيما كان منه ذكيا فانه يحمل على الاستحباب او يحمل الذكي على ما يحكم عليه به شرعا وما اخذ من المسلم او من سوق
المسلمين بحكم الذكي شرعا وان لم يكن ذكيا في نفس الامر وروى عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين
يدعون الاسلام فاشتري منه الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها
وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا
في ذلك الا على رسول الله ص ولا يخفى ان هذا الخبر مع ضعفه بجهالة عدة من رواته لا يدل الا على المنع من بيع ما اخبر مستحل الميتة بذكاته على انه ذكي ولا
كلام فيه ولا يدل على تحريم استعماله فلا ينافي ما ذكرنا فتدبر هذا كله في الماخوذ من المسلم او من اسواق بلد المسلمين واما لو وجد مطروحا في بلادهم فيمكن
ايض ان يحكم بكونه ذكيا لاطلاق بعض الروايات السابقة كرواية علي بن ابي حمزة وسماعة وجعفر بن محمد بن يونس ولانه اذا كان الماخوذ في البلاد من المسلمين بحكم
الذكي وان لم يخبر الماخوذ منه بذكاته ولم يعلم ايض انه مسلم ام لا كما يستفاد من كلامهم فليس ذلك الا باعتبار ان الظن تابع للاعم الاغلب ولما كان الغالب في البلد
المسلمون فالظ كونه ماخوذا منهم ليكون ذكيا وهذا يجري في المطروح في بلدهم ايضا اذا كان مثل الفرو والخف مما عمل فيه عمل فان الظ وقوعه من مسلم بناء
على تبعية الظن للاعم الاغلب نعم اذا لم يعمل فيه عمل بل كان جلدا مسلوخا مجردا عن اثار عمل فيمكن ان لا يحكم عليه بذلك ويمكن ان لا يحكم في المطروح بذلك
مط لاصالة عدم التذكية والاقتصار فيما يخالفها على موضع النص والنصوص المعتبرة الاسناد انما هي في الماخوذ على انه يمكن التفرقة بينهما فان الماخوذ لما
وقع عليه معاملة بيع وهبة ونحوهما والاصل فيها الصحة فيحكم بكونه ذكيا لتصح المعاملة ولا يجري ذلك في المطروح وهذا الوجه مما صرح العلامة في النهاية ع وعلله
في هي بان الاصل عدم التذكية وبان طهارة الثوب شرط فلا يكتفى بعدم العلم بانتفائه كغيره من الشروط وقد ظهر لك بما قررنا ضعف الثاني فتذكر ويؤيد
الاول رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع
يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة حتى
يعلموا اذ الظ من هذا الحديث جواز الاستعمال والحكم بالتذكية بمجرد الاحتمال وعدم العلم بخلافها وان لم يوجد في بلاد الاسلام واسواقهم او طرقهم لوجود
الاحتمال وعدم العلم في الموجود في بلاد الكفر ايض اذا وجد فيها مسلم يمكن ان يكون ذلك منه وعلى هذا فيمكن ان يكون اشتراط غلبة المسلمين في الموثقة على
الاستحباب لكن ضعف الخبر يمنع من الجرأة على العمل به الا ان يؤيد بالعموم كما في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال
ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه والله تعالى يعلم **قوله** اما ما لا يقبلها كالشعر الخ هذا اجماعي على ما نقله جماعة ويدل عليه ايض روايات
كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع وفي اخرها ولا

اذا اخذ جزءا او غسل موضع الاتصال وغير الحرير المحض او الممتزج على وجه يستهلك الخليط القليل للرجل والخنثى

باس بالصلوة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح والتعليل يجري في كل ما لا يقبل الحيوة **قوله** اذا اخذ جزا او مثله ما لو قلع ثم قطع موضع الاتصال
قوله او غسل موضع الاتصال كان هذا للاعانة للميتة برطوبة ولا ريب انه احوط لكن الحكم باشتراط احد الامرين كليا لا يخ عن اشكال اذ ربما لا يكون
رطوبة وعلى تقدير وجودها فيمكن القول بعفوها لنا اطلاق الاخبار بجواز الصلوة كيف والمص طهر اللبن في ضرع الميتة لورود الاخبار بها مع كونه مما
ملاقيا اللنجس فاذا قيل بالعفو هناك فههنا اولى لان يقال ان العفو هناك مما لا بد منه في طهارة اللبن واما هنا فالجواز حمل الاخبار على طهارتها
في نفسها مع قطع النظر عن العارض واما باعتبار العارض فيكون لها حكم غيرها فالحكم بعفو النجاسة العرضية ايض نظرا الى اطلاق الاخبار مشكل جدا قال ط
العمل بعمومات النجاسة على انه قد وقع الامر بالغسل ايض في بعض الروايات كحسنة حريز بن ابرهيم قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا
والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه ما كله
اذا لم ينفصل معه شيء من اجزاء الميتة واما مع استصحاب شيء منها فيجب غسله بعد ازالته وكيفما كان فلا وجه لما نقل عن الشيخ انه اشترط في جواز استعمال
الماخوذ عن الميتة الجز اذ لا يظهر له وجه سوى ما اشرنا اليه من تخيل نجاسة اصله في صورة القطع فلا يصح استعماله لذلك ولا يخفى انه على تقدير تسليمه
فالغسل على ما فصلنا يكفي لقلع مادة هذا الفساد وفي الوسيلة لابن حمزة عد مما لا يجوز الصلوة فيه الصوف والشعر والوبر اذا نتف من الحي او
الميت وان كانت مما يؤكل لحمه وهو ابعد مما نقل من الشيخ اذ المنتوف من الحي لا يتوهم فيه نجاسة الا اذا استصحب شيئا يصدق عليه الميتة بعد تعيه
وظ ان النتف لا يستلزم ذلك كليا وعلى تقديره فيمكن رفع المانع بالازالة والغسل فتدبر **قوله** وغير الحرير المحض حرمة لبس الحرير المحض للرجال سواء كان
في الصلوة او غيرها مما عليه علماء الاسلام واما بطلان الصلوة فيه فلا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سواء كان هو الثوب الذي جعله ساترا او غيره و
قال الشيخ في ف من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلوته باطلة ووجب عليه اعادتها وخالف جميع الفقهاء في ذلك مع قولهم ان الصلوة
فيه ولبسه محرم غير انه لا يجب عليه الاعادة ثم استدل باجماع الفرقة وفي المعتبر اطلق اولا ان بطلان الصلوة فيه مذهب علمائنا ثم في تضاعيف البحث جعل
بطلان الصلوة فيه اذا كانت العورة مستورة بغيره مما اتفق عليه الثلثة واتباعهم وكيفما كان فلا ريب فيما ذكرنا من عدم ظهور المخالفة وقد تضافرت الاخبار
بالمنع عن الصلوة فيه كصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب لا تحل الصلوة في حرير
محض وصحيحة اخرى له ايض عن محمد بن عبد الجبار وقد تقدمت في الفرع الاول من فروع بحث الصلوة في غير الماكول وصحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص قال سئلت
ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في جلود السباع فقال لا تصل فيها قال وسئلته هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم قال لا وصحيحة اخرى عن اسمعيل بن سعد ايضا
قال سئلته عن الثوب الابريسم هل يصلي فيه الرجال قال لا ورواية ابي الحارث قال سئلت الرضا ع هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم قال لا فان ثبت الاجماع على
البطلان والا ثبت ان النهي في العبادة يوجب الفساد فذاك والا فللمناقشة في البطلان مجال **قوله** على وجه يستهلك الخليط الصدق الحرير المحض عرفا مع استهلاكه
والمرجع فيه الى العرف واما ما يفهم من كلام المعتبر انه لا بد فيما ينتفع من الخليط ان يكون بقدر العشر فلا مستند له الا ان يكون مستنبطا من العرف وهل
يكفي مطلق الخلط او يعتبر كون الخليط بعض لحمته او سداه وجهان منشاؤهما الاشتباه في صدق الحرير المحض مع خلط لا يكون كذلك والاصل يقتضي الاكتفاء بالاول
والاحتياط في الثاني ويؤيده ما تقدم من رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز
او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء فان ظاهره اعتبار كون الخليط لحمته او سداه لكنه ضعيف بموسى بن بكر الواقفي الغير الموثق مع ان ظاهره
اعتبار ان يكون تمام لحمته او سداه احد المذكورات ولم يقولوا به وحصر الخليط فيما ذكر ايض كما ترى وبعد تاويله بما يدفع المنافاتين يدفع ظهوره في اعتبار
الاول ايض وهذا الفرع مما لم اجده في كلام الاصحاب وعليه يتفرع حكم الثياب المتداولة في زماننا المنسوجة بالابريسم مموها بالفضة والله اعلم بالصواب
قوله للرجل والخنثى الحاق الخنثى بالرجل للاحتياط لاحتمال ذكوريته وقيل بعدم الالحاق لاختصاص التحريم بالرجال والخنثى ليست رجلا على اليقين و
وجوب الاحتياط ممنوع وفي التعبير بلفظ الرجل اشارة الى عدم شمول الحكم للصبي ولا خفاء في عدم تحريم لبس الحرير عليه لانه من خطاب الشرع المشروط بالتكليف
لكن هل يحرم على الولي به تمكينه منه فالذي اختاره المص في كري وقبله المحقق في المعتبر والعلامة في كره عدمه لان الصبي ليس محلا للتكليف وتكليف الولي
به لا بد له من دليل وليس وتؤيده رواية عبد الملك بن عتبة قال سئلت ابا عبد الله ع عما يصل الحاج من ثياب الكعبة هل يصلح لنا ان نلبس شيئا منها
قال يصلح للصبيان والمصاحف والمخدة يبتغى بذلك البركة انشاء الله وقيل يحرم عليه لقوله ص حرام على ذكور امتي ولقول جابر كنا ننزعه عن الصبيان ونتركه
على الجواري ومنه ان الصبي ليس بمكلف فلا يتناوله الخبر وفعل جابر لا يدل على الوجوب فانه يمكن ان يكون للمبالغة في التنزه والتورع بل يمكن حمله على
النزع عنهم بعد ورود الحكم وبالجملة فالظ هو القول الاول لكن بمجرد عدم المنع عن اللبس في الصبي لا يمكن الحكم بجواز صلوته فيه اذ الصلوة لها شرائط
يستوي فيه الرجل والصبي مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون عدم لبس الحرير فيها ايض من جملتها فينبغي النظر الى الروايات الواردة في الصلوة وما
يستفاد منها فنقول انها كما نقلناها مختلفة فصحيحتا محمد بن عبد الجبار باطلاقهما تشملان الصبي واما صحيحتا اسمعيل بن سعد ورواية ابي الحرث
فهي مخصوصة بالرجل لكن لما كان التقييد في كلام السائل لا يصير قرينة على تقييد الروايتين المطلقتين فالاولى منع الصبي عن الصلوة فيه واما النساء فلا
خلاف بين العلماء في جواز لبسهن له في غير الصلوة كما نقله في المعتبر واما جواز صلوتهن فيه فهو قول الاكثر لاطلاق الاوامر بالصلوة فلا تشتغل الا بدليل
ولا دليل على التقييد فيهن وقال الصدوق في الفقيه وقد وردت الاخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والابريسم المحض والصلوة فيه للرجال ووردت
الرخصة في لبس ذلك للنساء ولم ترد بجواز صلوتهن فيه فالنهي عن الصلوة في الابريسم المحض على العموم للرجال والنساء حتى يخصهن خبر بالاطلاق لهن بالصلوة
فيه كما خصهن بلبسه وكان بناء كلامه على اشتراك النساء للرجال في الاحكام وان وردت للرجال لانهم الاصل ولا يستحسن ذكر النساء الا ان يدل دليل على

التخصيص

واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه كالتكة والقلنسوة وما يجعل منه في اطراف الثوب ونحوها

التخصيص بالرجال وعدم شمولها للنساء وههنا لا دليل على جواز صلوتهن فيه وانما دل الدليل على جواز لبسهن فيبقى المنع عن الصلوة فيه على العموم وفيه
تامل فانا لا نسلم شمول الاحكام الواردة في خصوص الرجال للنساء الا ان يدل دليل على ذلك من اجماع او غيره خصوصا فيما كان فيه مظنة الفرق كما
نحن فيه حيث جوز لبس الحرير للنساء دون الرجال فهو مظنة الفرق بينهما في الصلوة ايضا سيما مع اطلاق ما دل على جواز لبسهن ومثله رواية اسمعيل بن
ثوبا به الفضل قال سألت ابا عبد الله عن الثوب يصلح لها ان تلبس شيئا من حرير او هي محرمة قال لا ولها ان تلبسه في غير احرامها ابل عمومها بعضها كموثقة عبد الله بن بكير
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام الخبر ويمكن ان يستدل له ايضا بعموم بعض الاخبار الواردة بالنهي عن الصلوة
فيه كمكاتبتي محمد بن عبد الجبار المتقدمتين فانهما بعمومهما يشملان الرجال والنساء فلا بد لاخراج النساء من دليل يدل على جواز خصوص الصلوة لهن ولا
يكفي ما يدل على جواز مطلق لبسهن ويمكن القدح في الاستدلال بالمكاتبة الثانية بان الجواب وان كان عاما لكن لما وقع في جواب السؤال عن القلنسوة التي
هي من ملابس الرجال خصوصا مع ظهورها في تناول النساء لكن كانه لا يمكن هذه الدعوى في المكاتبة الاولى بان السؤال فيها عن تكة الحرير وجعل محرمة شمولها
على السؤال عن القلنسوة ايضا قرينة التخصيص ضعيف جدا ويمكن ان يستدل له ايضا برواية زرارة التي نقلت في الحاشية السابقة فان النهي فيها وان كانت عن
لباس الحرير للرجال والنساء لكن لا بد من حملها على الصلوة للاجماع على جواز لبسه للنساء في غير الصلوة لكن قد اشرنا الى ضعف سندها ويمكن ايضا حمل النهي
على ما يعم الكراهة بقرينة اخر الخبر وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء فلا حاجة الى الحمل على الصلوة والمسألة لا تخلو عن اشكال سيما مع اصالة عدم المنع
وربما يؤيده ايضا تعلق السؤال في اكثر الروايات بصلوة الرجال اذ يستفاد منها ان جوازها للنساء كان امرا معلوما والا لكان الاولى السؤال عن الجواز لبسهن
له في غير الصلوة لكن الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه هذا الاستثناء ذكره الشيخ في يه
وط وابن ادريس وابو الصلاح حكموا بكراهة الصلوة فيه دون الحرمة ونقل عن المفيد وابن الجنيد وابن بابويه انهم لم يستثنوا شيئا فالظاهر من مذهبهم عموم
المنع وقد بالغ الصدوق في الفقيه فقال لا يجوز الصلوة في تكة رأسها من ابريسم حجة الاولين اصالة عدم التحريم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم
قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه وحجة الاخرين
عموم الروايات الواردة بالمنع وخصوص صحيحتي محمد بن عبد الجبار منها فان المنع عن الصلوة في الحرير فيها ايضا وان وقع عاما لكنه لما كان في جواب السؤال
عن تكة الحرير في الاولى وفي قلنسوة الحرير في الثانية فهو بمنزلة التصريح بالخصوص وهما لصحتهما وان كانتا من المكاتبة اقوى من الرواية الاولى لان في سندها
احمد بن هلال وقالوا انه غال متهم في دينه وورد فيه ذم كثير عن مولانا ابي محمد العسكري عليه السلام ومع ذلك لا تعويل على ما نقل عن ابن الغضائري من
قبول رواياته عن الحسن بن محبوب وابن ابي عمير وهذه الرواية من الثاني على انه انما قال ذلك فيما رواه من كتاب نوادر ابن ابي عمير وكون هذه الرواية منه غير ظ
وموافقتها للاصل لا تصلح سندا لترجيحها او صلاحيتها لتعارض الروايتين حتى تحمل لاجلها الصحيحتان على الكراهة كما نقول بل الروايات العامة والخاصة
تنهض حجة للعدول عن الاصل ايضا على ان متنها ايضا لا تخ عن ضعف تاليف يوجب الريبة فيها كما يشهد به التامل فالاقوى والاحوط هو القول الثاني
والله تع يعلم **قوله** وما يجعل منه في اطراف الثوب يعبرون عنه بالكف كما يجعل في رؤس الاكمام واطراف الذيل وحول الزيق وهو بالكسر ما احاط
من القميص بالعنق وهذا الحكم مقطوع به في كلامهم واستدل عليه في المعتبر بما رواه العامة عن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير الا في
موضع اصبعين او ثلث او اربع ومن طريق الخاصة ما رواه جراح المدائني عن ابي عبد الله انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج انتهى وقال في
شرح الارشاد وكذا يجوز اللبنة من الحرير وهو الجيب واليه اشار ههنا بقوله ونحوها واستدل عليه بما روي ايضا من طرق العامة ان النبي ص كان له
جبة كسروانية لها لبنة من ديباج وفرجاها مكفوفان بالديباج ولا يخفى ضعف التمسك باخبار العامة وان كان الحكم موافقا للاصل لورود
الروايات المتضافرة العامة المقتضية للعدول عن الاصل فتخصيصها لا بد له من دليل يصلح لمعارضتها ومثله القول في خبر جراح ايضا لعدم توثيق جراح
بل اصل ولا القاسم بن سليمن الراوي عنه على ان الكراهة في الاخبار كثيرا ما تستعمل بمعنى الحرمة خصوصا ان من تتمة الخبر بعد ما نقله ويكره لباس الحرير على
ان كون الديباج منحصرا في الحرير المحض غير ظاهر وان ذكر ابن الاثير ان الديباج هو الثياب المتخذة من الابريسم وقال في المغرب الديباج الثوب الذي
سداه ولحمته ابريسم وعندهم اسم للمنقش انتهى كلام ظ العطف في مكاتبة محمد بن عبد الجبار السابقة هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة
ديباج وكذا صحيحة علي بن جعفر الاتية وسألته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج ان لا يكون الديباج حريرا محضا
ولا يبعد فيه وح فيمكن حمله في هذا الخبر على ما لا يكون حريرا محضا مع انه ليس في تلك الاخبار حديث بجواز الصلوة ايضا فيمكن ان يكون المجوز منه هو
مجرد اللبس لا الصلوة ايضا كما ذكر ولا يظهر ايضا اجماع في المسألة ولم يدعوه قال في المدارك وربما ظهر من عبارة ابن البراج المنع من ذلك وكانه اشار بذلك
الى ما نقله عنه في المختلف قال ان الثوب اذا كان له نسج ديباج او حرير محض لم تجز الصلوة فيه فان الظ ان مراده بالنسج هو ما يجعل حول الزيق اما بان
يكون مولدا من الزيق او يكون معربا منه وفي القاموس انه خيط البناء معرب ويمكن ان يكون مستعارا منه ايضا ونقل ايضا في المختلف عن ابن الجنيد انه قال
لا يختار للرجل خاصة الصلوة في الحرير المحض ولا الثوب الذي علمه حرير محض ولو قال بالحرمة في العلم كما يشعر به الاقتران بالحرير المحض فيبعد منه تجويز المكفوف
على ما ذكره وبالجملة فلولا الاجماع فالحكم به مشكل جدا وكذا الكلام فيما الحق بالكف وهو الجيب بل الامر فيه اشكل لانه ليس في الشهرة بمرتبة الكف ولا
ريب ان الاولى الاحوط الكف عنهما نعم الظ انه لا باس بالعلم لعدم صدق الحرير المحض على ما يكون علمه كذا ويؤيده ايضا رواية يوسف بن ابرهيم على ما في
ويوسف بن محمد بن ابرهيم على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا باس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه حريرا انما كره الحرير المبهم للرجال
وهي تدل ايضا على تجويز الزر من الحرير ولا يبعد ذلك للاصل وعدم ظهور شمول ما يدل على تحريم لبس الحرير ومثله واما ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله

ما لا يزيد عن اربع اصابع مضمومة اما الافتراش له فلا يعد لبسا كالتدثر به والتوسد والركوب عليه ولبس ما يستر الرأس وهو الرقبة فما فوقها

وعن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلى فيه وهو مستند ما نقلنا عن ابن الجنيد فيمكن حمله على الاستحباب **قوله** ما لا يزيد على اربع اصابع مضمومة
لا يظهر مستند لهم في هذا التحديد سوى الرواية العامية التي نقلناها ولا نعرف لو شهد لها وبالجملة فللتوقف فيه مجال **فرع** اذا كان الظهارة
حريرا فلا ينفع كون البطانة من غيره وكذا العكس وكذا لا ينفع حياطة الحرير بغيره واما الحشو بالابريسم فقد حكم المحقق في المعتبر بتحريمه لعموم المنع وفي الذكرى
نفى البعد عن جوازه وهو الظاهر لعدم ظهور شمول العموم له لتعلق النهي في اكثرها بثوب الابريسم او ما في معناه وهو لا يصدق على الابريسم المحشو ويؤيده
صحيحة الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابرهيم الى ابي الحسن الرضا يسأله عن الصلوة في ثوب حشوه قز فكتب اليه قرأته لا باس بالصلوة فيه ومثله
في رواية سفيان بن السمط ايضا وما ذكره في الفقيه انه كتب ابرهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن ع في الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب
نعم لا باس به وما سبق ايضا في رواية ريان بن الصلت قال سألته عن لبس الفراء المحشو وجه التأييد ان حكم القز عندهم حكم الابريسم كانهم يجعلونهما
جنسا واحدا او لدلالة بعض الاخبار عليه كرواية عباس بن موسى عن ابيه قال سألته عن الابريسم والقز قال هما سواء ورواية عبيد بن زرارة عن ابي
عبد الله قال لا باس بلباس القز اذا كان سداه او لحمته من قطن او كتان وربما يشعر ايضا بذلك صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال سأل الحسين بن قياما ابا الحسن ع
عن الثوب الملحم بالقز والقطن والقز اكثر من النصف يصلى فيه قال لا باس وقد كان لابي الحسن ع منه جبات على هذا فالتجويز للبس لا باعتبار ما ذكرنا من
عدم الباس بالابريسم المحشو وحمله الصدوق على قز الماعز دون قز الابريسم ونقل الشيخ عنه في يب ساكتا عليه فمنه يظهر ان مذهبهما ايضا المنع من
الابريسم المحشو كما نقلنا عن المحقق **قوله** اما الافتراش له فلا يعد لبسا فلا منع عنه ويدل ايضا على جوازه ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه وسألته
عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلوة قال يفرشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه
قوله كالتدثر به وكذا الالتحاف في المدارك الحق التوسد الا ان الحق الالتحاف بالافتراش وقال اما التدثر فالاظهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه والمحقق الرده
احتمل التحريم في التدثر والالتحاف كليهما لصدق اللبس على لبس اللحاف ونحوه ولا يخفى ابتناؤه على شمول اللبس له ويمكن ان يكون المتبادر من اللبس الوارد
في الروايات هو العرف الشائع منه وهو لبس الثياب على الوجه المعروف فالحكم بتحريمهما مشكل ولا يخلو عن اشكال خصوصا الالتحاف لكن لا ريب ان الاحوط
ههنا الاجتناب عنهما كليهما فتدبر ومما يعجب انهم لم يتعرضوا لحكم الذهب ههنا اهل ههنا وفي كثير من كتبهم وممن ذكره المص فانه في الالفية جعل من شرائط الساتر ان لا يكون
ذهبا للرجل والخنثى وزاد الشارح في شرحه اشتراطه للملبوس مط وقال لا فرق في ذلك بين الخالص والمموه به وان قل نعم لو تقادم عهده حتى اندرس
وزال اسماه جاز لبسه كما ذكره المص في الذكرى وقال في س ولا يجوز في الذهب للرجل ولو خاتما على الاقرب ولو مموها به وقول ابي الصلاح بكراهة الذهب ضعيف وفي
الخنثى كالرجل وقال في الذكرى يجوز الصلوة في كل ما يستر العورة عدا امور وجعل رابعها الذهب فان الصلوة فيه حرام على الرجال فلو تموه به ثوبا وصلى فيه
بطلت بل لو لبس خاتما منه وصلى فيه بطلت صلوته قال الفاضل لقول النبي جعل الله الذهب حلية لاهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه رواه
موسى بن اكيل النميري عنه وفعل المنهي عنه مفسد للعبادة وتوقف في المعتبر عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب لا جراءه مجرى لبس خاتم مغصوب والنهي ليس عن
فعل من افعال الصلوة ولا عن شرط من شروطها **فرع** لو موه الخاتم بذهب فالظ تحريمه لصدق اسم الذهب عليه نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال
مسماه جاز ومثله الاعلام على الثياب من الذهب والمموه به في المنع من لبسه الصلوة فيه وقال ابو الصلاح وتكره الصلوة في الثوب المصبوغ واكده كراهية
الاسود ثم الاحمر المشبع والمذهب والموشح والملحم بالحرير والذهب انتهى وكذا العلامة فانه في كره نقل رواية العامة عن رسول الله حرم لباس الحرير
والذهب على ذكور امتي واحل لاناثهم ثم ذكر في فروع ان الثوب المموه بالذهب لا يجوز الصلوة فيه للرجال وكذا الخاتم المموه به للنهي عن لبسه لا فرق في
التحريم بين كونه ساتر العورة او لا لان الصلوة فيه محرمة على التقدير الثاني وفاقد الشرط على الاول وانه لو كان في يده خاتم من ذهب او مموه به بطلت
صلوته للنهي عن الكون فيه ولقول الصادق جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وقال في هي مسألة وفي بطلان الصلوة
لمن لبس خاتم ذهب تردد اقربه البطلان خلافا لبعض الجمهور لما ان الصلوة فيه استعمال له وهو محرم وقد عرفت ان النهي في العبادات يدل على الفساد
ثم ايده برواية موسى بن اكيل ثم ذكر له فروعا **الاول** حكم المنطقة حكم الخاتم في البطلان على التردد **الثاني** الثوب المنسوج بالذهب والمموه به
تحرم الصلوة فيه بنمط على التردد في غير الساتر **الثالث** يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب او المموه به تردد واقربه الجواز وقال في التحرير
بطل الصلوة في خاتم ذهب على اشكال وكذا المنطقة وثوب المنسوج بالذهب والمموه به للرجال خاصة وهل يجوز افتراشه فيه اشكال اقربه التحريم
وكذا المموه به فانه قال في المعتبر لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلوة تردد واقربه انه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ومنشأ التردد رواية
موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله قال جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه هذا ما اوردنا نقله من كلام
الاصحاب واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فمنها رواية موسى بن اكيل التي اشاروا اليها وهي ضعيفة بالارسال وجهالة بعض رواتها وهو
حسن بن علي فان الظ انه ابن فضال ولم يذكروا حاله ومنها هكذا عن ابي عبد الله عليه السلم في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل
الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا
ان يكون قبال عدو فلا باس به الحديث ومنها موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فانه من لباس
اهل النار وقال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لانه من لباس اهل الجنة ومنها ما رواه في الفقيه عن ابي الجارود وهو زيدي مذموم مع جهالة الطريق اليه
عن ابي جعفر عليه السلم قال ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام اني احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي ولا تختم بخاتم ذهب فانه
زينتك في الآخرة ولا تلبس القرمز فانه من اردية ابليس ولا تركب بميثرة حمراء فانها من مراكب ابليس ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه وموثقة

عن الامة المحضة التي لم ينعتق منها شيء وان كانت مدبرة او مكاتبة مشروطة او مطلقة لم تؤد شيئا او ام ولد ولو انعتق منها شيء فكالحرة

روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة ورواية جراح المدائني عن ابي عبد الله ع قال لا تجعل في يدك خاتما من ذهب ولا بذهب حيلتك ان هذه الاخبار لعدم صحتها واشتمال اكثرها على النهي عما ليس بحرام عند الاكثر والجميع لا تنهض حجة لاثبات التحريم فالتعويل فيه على الاجماع ما ثبت فيه الاجماع على تحريم لبسه فذاك وما لم يثبت فيه فالحكم بالتحريم بمجرد هذه الروايات لا يخلو عن اشكال والاصل وعمومات اطلاق كل شيء وخصوص الزينة يقتضي جوازه واما بطلان الصلوة فيه فبنائه اما على ورود النهي عن الصلوة فيه وان النهي عن العبادة يوجب الفساد ولا يخفى ان النهي عن الصلوة فيه ليس الا في الروايتين الاوليين وقد عرفت ان جميع الروايات المذكورة لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل فكيف بالاثنين منها مع اشتمالهما على النهي عن الصلوة في الحديد ايضا والمتجه ارجاعها فلا بد من حمله على الكراهة وبعد حمله عليها يضعف دلالة النهي الاخر ايضا على الحرمة لكن بعد التمسك في البطلان بهذا الاوفق في الثوب بين ما وقع الستر به وغيره بل يمكن تعميم الحكم فيما اذا استصحب شيئا من الذهب وان لم يكن لباسا بناء على ما اشرنا اليه في حديث ابن بكير الوارد في غير المأكول من صدق الصلوة فيه مع مطلق الاستصحاب وان لم يكن لباسا واما على وقوع الاجماع على حرمة لبسه فيكون منهيا عنه وهو يوجب الفساد كما ذكر وقد ظهر بما نقلنا عن ابي الصلاح ان الاجماع في الذهب غير ظاهر وكذا في الملحم فلو كان اجماع فانما هو في الثوب الذي يكون سداه ولحمته كلاهما من الذهب وبعد تخصيص الكلام به فكون النهي موجبا للفساد لو سلم فانما يسلم فيما لو وقع الستر به فيكون النهي عن لبسه نهيا في العبادة واما اذا وقع الستر بغيره فالنهي لا يرجع الى العبادة فلا يوجب فسادها ومن هنا يظهر ان كلام المحقق ههنا اقرب الى التحقيق مما نقلناه عن غيره واما غير اللباس مما يستصحبه فلا مجال لاحتمال البطلان بسببه اصلا فتدبر ثم على تقدير العمل بالروايتين هل الظاهر شمول الحكم للمذهب ام لا الظاهر شموله لصدق اسم الذهب عليه عرفا وكان ما نقلنا عن كري مبني عليه ويمكن منع صدق الذهب عليه حقيقة بل انما فيه ماء الذهب وربما يؤيد ذلك رواية الفضيل بن يسار قال سئلت ابا عبد الله ع عن السرير فيه الذهب يصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء الذهب فلا باس هذا وعليك بالاحتياط في كل ما احتمل الحرمة او البطلان والله الموفق والمستعان ثم حكم الخنثى ههنا على قياس ما ذكر في الحرير من احتمال المنع للاحتياط وعدمه لاصالة البرائة واما الصبي فلم يتعرضوا ههنا لما ذكروه في الحرير من احتمال ان يحرم على الولي تمكينه منه ولعله لعدم ما يدل عليه ههنا بل ورد على خلافه صحيحة داود بن سرحان قال سئلت ابا عبد الله عن الذهب يحلى به الصبيان فقال ان كان ابي ليحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة فلا باس وصحيحة ابي الصباح قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلى به الصبيان قال كان علي بن الحسين عليه السلام يحلي ولده ونساءه بالذهب والفضة وهذا ربما يؤيد ما اخترناه هناك من عدم حرمة التمكين ولا اشكال ههنا في صلوتهم ايضا لاختصاص الروايتين الواردتين بالمنع بالرجل فلا يشمل الصبي فتدبر واما افتراش الثوب المنسوج بالذهب او المموه به فلم اقف على دليل يقتضي تحريمه والاصل والعمومات يقتضي جوازه والله تعالى يعلم **فرع** قالوا انه لا باس بحلية السيف بالذهب ودليله مع الاصل والعمومات حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وهل يجوز الصلوة في السيف المحلى به يحتمل عدمه عملا بعموم الروايتين وعدم دلالة ما يدل على استثناء السيف على جواز الصلوة فيه فيمكن ان يكون عدم الباس فيه عن لبسه فقط لا عن الصلوة فيه ايضا فيبقى المنع عن الصلوة على عمومه والاظهر الجواز لضعف الروايتين فيشكل التمسك بهما خصوصا في السيف الذي يجوز لبسه فهو ما منا بالمنع غير ظاهر فضلا عن الاجماع فالاصل والعمومات يقتضي جوازه والله تعالى يعلم **قوله** عن الامة المحضة سقوط ستر الراس عن الامة والصبية عليه اجماع علماء الاسلام عدا الحسن البصري فانه اوجبها على الامة اذا تزوجت او اتخذها لنفسه كذا في المعتبر ويدل عليه ايضا في الامة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال ليس على الاماء ان يتقنعن في الصلوة ولا ينبغي للمرأة ان تصلي الا في ثوبين وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في خبر قال قلت رحمك الله الامة تغطي راسها اذا صلت فقال ليس على الامة قناع ولا يخفى ان المتبادر من نفي وجوب القناع هو ما ذكره المص من سقوط ستر الرقبة ايضا مع ما في سترها بدون ستر الراس من العسر واحتمل في شرح الارشاد وجوب سترها اقتصارا على المتيقن **قوله** وان كانت مدبرة او مكاتبة لشمول الامة للجميع ويدل على خصوص الاولين ايضا ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ليس على الامة قناع في الصلوة ولا على المكاتبة اذا اشترط عليها مولاها قناع من الصلوة وهي مملوكة حتى تؤدي جميع مكاتبتها ويجري عليها ما يجري على المملوك في الحدود كلها قال وسئلته عن الامة اذا ولدت عليها الخمار قال لو كان عليها اذا هي حاضت وليس عليها التقنع في الصلوة واحتمل في المدارك الحاق ام الولد مع حيوة ولدها بالحرة لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قلت له الامة تغطي راسها فقال لا ولا على ام الولد ان تغطي راسها اذا لم يكن لها ولد فانه يدل بمفهومه على وجوب تغطية الراس مع الولد ومفهوم الشرط حجة كما حقق في محله ويمكن حمله على الاستحباب الا انه يتوقف على وجود المعارض انتهى ولا يخفى ان الشرط لا بد له من فائدة ويكفي لفائدته هنا الاستحباب او تاكده مع الولد ويكفي للحمل عليه اصالة البرائة مع العمومات الواردة في الامة وخصوص رواية محمد بن مسلم المتقدمة فيما اذا ولدت الامة فان حمل هذا المفهوم على الاستحباب ليس بابعد من تخصيص الروايات العامة بغيرها وكذا تخصيص رواية محمد بن مسلم بولادتها من غير المولى او بما اذا مات ولدها بل ربما يكون ذلك اقرب هنا مع عدم ظهور قائل بهذا الاحتمال ولا محتمل له غيره فتدبر **قوله** ولو انعتق منها شيء فكالحرة تغليبا لجانب الحرية كذا في كري وشرح الارشاد والاولى ان يعلل بعدم صدق الامة عليها فيبقى فيها الروايات المطلقة في وجوب ستر الراس على المرأة سالمة عن المعارض ايضا يشعر بذلك رواية محمد بن مسلم المتقدمة للتخصيص بالمشروطة ثم فيما سقط فيه الوجوب هل يستحب لها ذلك قال في المعتبر قال عطاء لم يستحبه الباقون لما رووا ان عمر كان ينهى الاماء عن التقنع وقال انما القناع للحرائر وضرب امة لآل انس رآها بمقنعة وقال اكشفي ولا تتشبهي بالحرائر وما قاله عطاء حسن لان الستر انسب بالخفر والحياء وهو مراد من الحرة والامة وما

والصبية التي لم تبلغ فتصح صلوتهما مكشوفتي الراس ولا يجوز الصلوة فيما يستر ظهر القدم الا مع الساق بحيث يغطي شيئا منه فوق المفصل على المشهور ومستند المنع ضعيف جدا والقول بالجواز قوي متين

ذكرى من فعل عمر جاز ان يكون رآها اذاه انتهى والاستحباب بما ذكره لا يخلو عن اشكال وفي المدارك جعل الاظهر العدم لعدم ثبوت ما يقتضيه ولما رواه احمد بن محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن باسناده الى حماد اللحام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنع راسها اذا صلت قال لا قد كان ابي اذا راى الخادم تصلي مقنعة ضربها لتعرف الحرة من الامة ولا يخفى ان المستفاد من الرواية وجوب عدم القناع او تاكد استحبابه وكانه لا يقول به احد والرواية مع ضعفها بجهالة حماد اللحام وان صح باقي السند يشبه ان تكون محمولة على التقية لما رووه عن عمر والشهيد ره في شرح الارشاد نقل هذه الرواية عن البزنطي عن الصادق عليه السلام ثم قال وهو يدل على عدم استحباب التقنع لها ايضا وليس عندنا كتاب البزنطي لكن روايته عن الصادق ع بغير واسطة غير معهودة فكانه سقط الواسطة اما سهوا او اقتصارا مخلا وفي كري نقلها عن البزنطي باسناده الى حماد اللحام عن الصادق عليه السلام وفي علل الشرايع رواها بسند صحيح اصح من سند المحاسن عن البزنطي عن حماد بن عثمن عن حماد اللحام فيظهر منهما وجود حماد اللحام في رواية البزنطي ايضا ومع وجوده فحال السند ما اشرنا اليه من ضعفه بجهالته وفي العلل رواية اخرى ايضا بهذا المضمون فانه روى بسند صحيح عن حماد الخادم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الخادم تقنع راسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرة من المملوكة وحماد الخادم غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون هو اللحام او يكون سهوا بدله وكيفما كان فالكلام فيه كما في الرواية الاولى وذكر في كري انه روى اسمعيل بن علي الميثمي في كتابه عن ابي خالد القماط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة انقنع فقال ان شاءت فعلت سمعت ابي يقول كن يضربن فقال لا تشبهن بالحرائر وهذه الرواية تشهد بما ذكرنا من حمل رواية اللحام على التقية وظاهره في عدم استحباب التقنع ايضا فتدبر **قوله** والصبية التي لم تبلغ قد سبق نقل الاجماع على ذلك ولم اقف في الروايات على ما يدل عليه بخصوصه نعم في موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالمرأة المسلمة الحرة ان تصلي وهي مكشوفة الراس فيمكن حملها على الصبية وان كان لفظ المسلمة البالغة ويمكن ايضا حملها على حالة الاضطرار وعدم القدرة على القناع ومثله القول في رواية اخرى عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تصلي المرأة المسلمة وليس على راسها قناع ويمكن ايضا حمل هذه على الامة او على ما اذا ستر راسها بغير القناع كان يكون عليها ثوب يسترها من راسها الى قدميها هنا وبظاهرهما عمل ابن الجنيد حيث قال ولا باس ان تصلي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الراس حيث لا يراها غير ذي محرم لها وقد نقلنا ايضا عنه في اول بحث الستر ان الذي يجب ستره في الصلوة في المرأة ايضا ليس الا القبل والدبر وعلى هذا يمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على ستر الراس على الاستحباب لكنهما لعدم صحتهما لا تنهض لمعارضة الاخبار الصحيحة التي اشتهر العمل بها بين الاصحاب حتى يرتكب التاويل فيها لاجلهما فتدبر واما التعليل بعدم التكليف عليها كما قيل فهو محل تامل اذ الصلوة لها شرائط يستوي فيها البالغ وغيره مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون ستر المرأة راسها ايضا من هذا القبيل نعم يمكن ان يقال ان الروايات العامة لا ظهور لشمولها للصبية فانها وردت في المرأة وهي تابعة للمرء وهو الرجل على ما سبق من ان اول البحث او يحمله على ما نقلنا هناك عن القاموس تحمل تقدير ان يكون بمعنى الرجل المختص بالمرأة ايضا بالبالغة فلا تشمل الصبية فافهم **قوله** فيما يستر ظهر القدم اي كله كما يظهر من تمثيلهم بالنعل السندي والشمشك وصرح به في المدارك فلا يرد ان استحباب الصلوة في النعل العربي يخالف ما ذكروه لان له سيورا ربما تكثر وتستر كثيرا من ظهر القدم فافهم **قوله** ومستند المنع ضعيف جدا نقل في كري عن المعتبر ان المستند فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين والمعتمد ضعيف فانه شهادة على النفي غير المحصور ومن الذي احاط علما بانهم كانوا لا يصلون فيما هو كذلك وقال في شرح الارشاد واستند في ذلك الى فعل النبي ص وعمل الصحابة والتابعين والائمة الصالحين فانهم لم يصلوا في هذا النوع ولا نقله عنهم ناقل ولو وقع لنقل مع عموم البلوى به ولا يخفى عليك ضعف هذا المستند فانه شهادة على النفي غير المحصور فلا تسمع ومن الذي احاط علما بانهم كانوا لا يصلون فيما هو كذلك ولو سلم ذلك لم يكن دليلا على عدم الجواز لامكان كونه غير معتاد لهم بل الظاهر هو ذلك فانه ليس لباس العرب ولو علم انهم كانوا يلبسونه ثم ينزعونه في وقت الصلوة لم يكن ايضا دليلا على تحريم الصلوة فيه لان نزعهم له اعم من كونه على وجه التحريم والاستحباب ولان ذلك لو تم لزم تحريم الصلوة في كل شيء لم يصل فيه النبي والائمة عليهم السلام انتهى ولا يخفى انه بعد ما تمسك بانه لو وقع لنقل مع عموم البلوى لم يتوجه عليه ما ذكره فيقال لو سلم وانما يتجه ذلك لو اكتفى بما قرره في كري كما فعله المص بل الظاهر في الجواب على ما قرره منع عموم البلوى في مثله قال بعد تعيين الاحكام الكلية فيما يجوز الصلوة فيه وما لا يجوز لا حاجة الى نقل وقوع الصلوة في كل فرد فرد مما يجوز الصلوة فيه ولو سلم فوجوب النقل فيما يعم به البلوى انما هو اذا وقع في مشهد جمع عظيم شهدت العادة بنقل بعضهم له البتة وهكذا الى ان يصل الينا واما اذا لم يكن كذلك فلا يجب نقله او وصوله الينا ثم قوله ولو علم انهم كانوا الخ ايضا لا يلائم تقريره الاول فانه لا يمكن حمله عليه نعم تقرير المعتبر وكري يمكن حمله عليه فكان مراده ايراد تقرير اخر لمستندهم والجواب عنه وذلك التقرير ح بما يندفع عنه جوابه بان يقال انه علم من امتناعهم عن الصلوة فيه راسا واجتنابهم عنه بالكلية مع كمال محافظتهم على نزعه عند الصلوة وعدم تسامحهم فيه اصلا حرمة الصلوة فيه اذ لا يتفق ذلك في المكروهات بل تشهد العادة بوقوع المسامحة فيها ولو نادرا لكن الكلام ح في اثبات ذلك واني لهم ذلك قوله ولان ذلك لا اتجاه له في مقابلة تقريره الاخر كما لا يخفى فكانه ليس عطفا على قوله لان نزعهم بل هو عطف على قوله فانه شهادة على النفي وجواب اخر على التقرير الاول فلو قدم على قوله ولو علم الخ لكان اولى **قوله** والقول بالجواز قوي متين وهو مختار اكثر المتاخرين ونسب الى الشيخ في ط وابن حمزة وكلام الشيخ في ط لا يخلو عن تشويش فانه قال ويكره الصلوة في الشمشك والنعل السندي ويستحب في النعل العربي ويجوز الصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فان ظ الكراهة هو معناه المصطلح وظ اخر كلامه عدم الجواز بدون الساق فلا بد من تاويل في احدهما ولعله في الاخير اظهر وان كان في الاول وفي ظ النهاية فانه قال فيها ولا يصلي الرجل في الشمشك ولا النعل السندي ويستحب الصلوة في النعل العربي ولا باس بالصلوة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق واما ابن حمزة فقد صرح في الوسيلة

كراهة

بكراهة الصلوة في الشمشك والنعل السندية وبعدم الكراهة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فالشيخ في كلامه لكن قال وروى ان الصلوة محظورة في النعل السندية والشمشك وليس حديث الرواية فيما رايناه من كلام غيره وعلى ما ذكر فالظاهر ان مستند القول المذكور كان هو الرواية ولم تصل الى المتاخرين لكن وصول الرواية اليه اتصل الى الشيخ بعيد مع وصولها اليه عدم تعرضه لها في شرح مانقله عن المفيد انه لا يجوز ان يصلي في النعل السندي حتى يرتهما ولا يجوز الصلوة في الشمشك في الاعراض عن الدليل عليه بالكلية واشتغاله بنقل ما ورد من الصلوة في النعلين لا يخ ايض عن غرابة هذا ولا يخفى ان الحكم بالكراهة ايض لا يخ عن اشكال لعدم مستند له ايض الا ان في تركه احترازا عن مخالفة اجلاء الاصحاب والرواية ايض على ما ادعاه ابن حمزة فيكون اولى فيمكن القول ههنا بالكراهة بهذا المعنى ثم **قوله** ويستحب الصلوة في النعل العربية للتاسي بصحيحة معوية بن عمار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي في نعليه غير مرة ولم اره ينزعهما قط وصحيحة علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر ع صلى حين زالت الشمس يوم التروية ست ركعات خلف المقام وعليه نعلاه لم ينزعهما ورواية محمد بن اسمعيل قال رايته يصلي في نعليه لم يخلعهما واحسبه قال ركعتي الطواف ولا يخفى ان التمسك للاستحباب ههنا بالتاسي لا يخ عن اشكال اذ ربما كان عدم نزعهما عنه عليه السلم لعدم رجحان النزع لا لرجحان الصلوة فيه ولو سلم فغاية ما يلزم منه رجحان عدم نزعه اذا كان المصلي لابسا له واراد الصلوة واما رجحان لبسه للصلوة فيه كما هو مقتضى حكمهم باستحباب الصلوة فيها فلا فالظاهر الاستدلال له بصحيحة عبد الله بن المغيرة قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فان ذلك من السنة قال في ع عبد الله ثقة فاخباره بانه من السنة يدل على الثبوت وموثقة ابان عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقول ذلك من السنة ورواية في باب النوادر عن بعض الطالبيين يلقب براس المدري قال سمعت الرضا ع يقول افضل موضع القدمين للصلوة النعلان ويحتمل ان قوله ع في الرواية المذكورة فانه يقول لا يخ عن اشعار بتردد فيه وهم ع منزهون عن شوائب التردد في الاحكام وبان الامر على خلاف ما يقول ويحتمل بعكس الاستدلال ويعلم ان الحكم الاول ليس بحق فيكون ضربا من التقية فنقول لا يمكن حمل الكلام ههنا على ذلك فان استحباب الصلوة في النعل العربي مذهب علمائنا كما نقله في هي عن المخالفين فلا يمكن حمل الكلام على انه يقول المخالفون بل لا بد من حمله على انه يقول الائمة واهل الحق لكن اجراء هذا السياق يمكن ان يكون لضرب من التقية حيث لم يسند الحكم الى نفسه كما هو داب الائمة عليهم السلام بل ذكر انه هكذا يقول ليبعد النفس عن مرتبة الامامة للتقية او لانه لما لم يكن مذهب المخالفين وكان مذهب الامامية لم يسند الحكم به الى نفسه بل ذكر انه يقول ذلك لضرب من التقية ويمكن ان يكون المعنى فانه يقول ذلك اي ما قلته ماخوذ من اهل السنة لا من الراي فيجب اتباعه ولا عبرة بانكار من انكره براي وتعبير الشخص عن كلام نفسه بهذا الوجه في مقام مدحه وترويجه كانه اسلوب في الكلام شائع ولا يبعد ان يكون لقائل غيره ويمكن ايض ان يكون الراوي سمع ذلك اي استحباب الصلوة في النعل من بعض الاصحاب كما نقل في الرواية الاولى عن عبد الله بن المغيرة وكان مترددا فيه فاشار عليه السلام بانه يقول ذلك اي يقوله من يقوله ماخوذا من السنة لا عن رايهم فاعمل بقولهم وذكر المحقق البهائي ره في دفع الاشكال انه لعل الغرض من قوله ع يقول اني انا اقول ذلك ولا يخفى ان حمل يقول على هذا الوجه من دون التعرض لنكتة توجب ذلك او تصحيحه لا يدفع الاشكال ثم قال ومن ههنا وجه اخر وهو ان عبد الرحمن بن ابي عبد الله لما كان من اجلاء الثقات المعروفين بكثرة الرواية عن الصادق عليه السلام كان مظنة ان يقتدي به اصحابه من الائمة رضوان الله عليهم في اعماله ويترتبوا بما يفعله منزلة ما يروي به فيمكن ان يكون غرضه عليه السلم انك لما صليت في نعليك وراك الناس تصلي فيهما قالوا ان ذلك من السنة وسلكوا على منوالك من الصلوة في نعالهم انتهى ولا يخ عن بعد وهذه الرواية في الفقيه ايض وفيه فان ذلك من السنة ولا غبار عليها ثم هذا ثم التقييد في الروايتين الاوليين بما اذا كانت طاهرة يمكن ان يكون باعتبار عدم استحباب الصلوة فيهما اذا كانت نجسة لا لعدم صحة الصلوة فيها اذا كانت نجسة فلا اشكال بانهما مما لا يتم ولا يشترط فيه الطهارة فتامل ثم ان ما نقلنا من الروايات مطلق في استحباب الصلوة في النعل وان لم يكن عربيا وكون المتعارف عندهم هو النعل العربي كانه لا يوجب تخصيص الحكم به نعم الروايات المشتملة على فعل الائمة عليهم السلام كانها لا تنهض حجة في غير العربي بناء على ان نعالهم ع كانت عربية فيمكن اختصاص الحكم بها واما تلك الروايات فظاهرها الاطلاق الا ان يثبت عدم جواز الصلوة في بعض اقسامها كالساتر لظهر القدم غير ذي الساق فيجب التخصيص بغيره وقد ظهر لك عدم ثبوته فتدبر **قوله** وترك السواد عدا العمامة الخ استدلوا عليه بصحيحة في ع عن احمد بن محمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي ايض عن احمد بن ابي عبد الله عن بعض اصحابه رفعه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وقال في الفقيه وقال امير المؤمنين عليه السلم فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وكان رسول الله ص يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي الفقيه ايض بعدما ذكر هذه الرواية اخرى فيها ان القباء الاسود زي ولد العباس وروى عن اسمعيل بن مسلم عن الصادق ع انه قال اوحى الله عز وجل الى نبي من انبيائه قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس اعدائي ولا تطعموا مطاعم اعدائي ولا تسلكوا مسالك اعدائي فتكونوا اعدائي كما هم اعدائي ولا دلالة على كراهة لبس السواد وقد ورد في خصوص المطر رواية في والفقيه عن حذيفة بن منصور قال كنت عند ابي عبد الله ع بالحيرة فاتاه رسول ابي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر احد وجهيه اسود والاخر ابيض فلبسه ثم قال ع اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار وقد ورد ايض النهي عن النعل السوداء في روايات لكن هذه الاخبار مطلقة في كراهة اللبس وليس فيها حديث الصلوة وانما يدل على خصوص كراهة الصلوة ما في في انه روي لا تصل في ثوب اسود فاما الخف او الكساء او العمامة فلا باس ويدل ايض على كراهة الصلوة في خصوص القلنسوة السوداء رواية محسن بن احمد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قلت له اصلي في القلنسوة السوداء قال لا تصل فيها فانها لباس اهل النار وهذه الاخبار وان ضعف اسنادها ما تصلح حجة في مقام الكراهة خصوصا مع جبر ضعفها بالشهرة بين الاصحاب **قوله** فلا تكره الصلوة فيها اشارة الى ان استثناء الثلثة باعتبار عدم كراهة الصلوة في السود منها لا استحباب المستثنا

من الاخبار

من الاخبار لبس الا ذلك واما ما في رواية داود الرقي عن ابي عبد الله ع من اتخاذ الخف الاحمر في السفر لانه ابقى على الطين والمطر واجمل له واما في الحمرة لا تعلق بالسواد شيئا وفي رواية زياد بن المنذر عن ابي جعفر ع ان الخف الاسود من لباس بني هاشم وسنته فلا يدل على استحباب الصلوة في الخف الاسود والكلام فيها الا في مطلق اللبس على انه لو سلم استحبابها فيه فلا يقدح فيما ذكره المص اذ يكفي له عدم ظهور استحبابها في السود في الثلثة فتدبر **قوله** وان كان البياض افضل مط يدل عليه موثقة ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم ومثله رواية مثنى الحناط عنه ع وفي رواية العامة عن النبي ص انه قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم واستدل به في المعتبر وتبعه في كري على كراهة السود فان امره ع بهذا اللون يدل على اختصاصه بالمصلحة الراجحة فيكون ما يضاده غير مشارك له في المصلحة واشد الالوان مضادة للبياض السواد وفيه انه على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم حصول الفضل في السواد لا على كراهته بالمعنى المصطلح فتامل **قوله** قال في المعتبر ويكره للرجال المزعفر والمعصفر واستدل له من طريق الاصحاب برواية عبد الله بن المغيرة عن جده عن يزيد بن خليفة عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر والمضرج بالزعفران ولا يخفى انه مطلق في الرجال والنساء نعم ما استدل به من طرق العامة مخصوص بالرجل قال ويكره في الاحمر لرواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال تكره الصلوة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم والمفدم يكون لقا المصبوغ بالحمرة انتهى وما ذكره من تخصيص المفدم بالمصبوغ بالحمرة هو المنقول عن اهل اللغة لكن ظ كلام الشيخ انه المشبع من كل لون قال في ط يكره لبس الثياب المفدمة بلون من الالوان وتبعه عليه جماعة من الاصحاب كابي الصلاح وابن ادريس ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايض ويدل على استعمال المفدم في غير الاحمر ايضا في النهاية الاثيرية من حديث علي عليه السلام نهاني رسول الله ص عن لبس ثياب الشهرة ولا اقول نهاكم عن لباس المعصفر المفدم لكن على تقدير كونه بالمعنى الاعم ايض حقيقة اثبات الكراهة في المعنى العام لا يخ عن اشكال لاحتمال الرواية للمعنى الاخص واصالة عدم بها في غيره وروى مالك بن اعين قال دخلت على ابي جعفر ع وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذي هو علي ان الثقفية اكرهتني عليه وانا احبها فاكرهتني على لبسها ثم قال انا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشبع المضرج الحديث والمضرج ايض على ما في القاموس هو المصبوغ بالحمرة وظ الخبر السابق عدم اختصاصه بها لكن على تقدير ان يكون في الاعم ايض حقيقة اثبات الكراهة فيه مشكل لاحتمال الخبر للاخص كما ذكرنا في المفدم فافهم وقال الش في شرح الارشاد واعلم ان حديث السواد دل باطلاقه على كراهة لبسه في الصلوة وغيرها وحديث حماد دل على كراهة الصلوة وكذا رواية يزيد بن خليفة ومفهومها عدم كراهة لبسه في غيرها وطريق الجمع تاكد الكراهة في حال الصلوة فان العمل بالمفهوم ضعيف ويمكن حمل المطلق على المقيد وحمل المطلق حديث حماد على المصبوغ المشبع بالحمرة اخذا من ظ كلام الجوهري في تفسير المفدم انه المصبوغ بالحمرة مشبعا ولا منافاة بين كراهة الاسود مط وغيره في حال الصلوة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل المفدم على المشبع مط ايض لا منافاة بين حديث حماد وحديث السواد حتى يحتاج الى الجمع اذ مفهوم حديث حماد ليس الا عدم الكراهة في مطلق المفدم في غير الصلوة لا في شيء من افراده حتى ينافي كراهة لبس السواد مط فتامل **قوله** وترك الثوب الرقيق المشهور كراهة الصلوة في الثوب الواحد الرقيق والمص ترك قيد الوحدة اما اختصارا او لاعتقاده الكراهة في المتعدد ايض اذا كانا مجتمعين رقيقا واما اذا كان كل واحد منهما رقيقا لكن كانا مجتمعين صفيقا فلا ريب في عدم كراهته وعللوا الكراهة في الرقيق بانها لتحصيل كمال الستر ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها فقلت له ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا ولا يخفى ان التعليل الاول يدل على ما ذكرنا من اطلاق الكراهة واما الرواية فلا يدل بمفهومها الا على الباس في الثوب الرقيق الواحد فنظر المقيدين اليها ونظر المص لو كان ع كما ذكرنا من الاطلاق يمكن ان يكون الى التعليل الاول والرواية وان لم تدل عليه لا تنافيه ايض بل لا يبعد ان يستفاد منها اعتبار كون الثوب ستيرا سواء كان واحدا او متعددا وشبهها صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يصلي في قميص واحد او قباء طاق او قباء محشو وليس عليه ازار فقال اذا كان القميص صفيقا والقباء ليس بطويل الفرج والثوب الواحد اذا كان يتوشح به والسراويل بتلك المنزلة كل ذلك لا باس به ولكن اذا لبس السراويل جعل على عاتقه شيئا ولو حبلا ولعل المراد بالقباء الطاق ما لا يكون محشوا او لا بطانة له او الواحد الاول ادنى بمقابلة المحشو والصفيق خلاف السخيف وهو قليل الغزل والمراد بالفرج الشقوق ويتوشح به يغشيه ويتقلد وكان المراد بقوله ع والثوب الواحد الخ ان الثوب الواحد اذا تقلده ومع سراويل بتلك المنزلة اي صفيق كل ذلك لا باس به وكان اعتبار تقلد الثوب مع وجود سراويل الصفيق اما لاستحباب ستر المنكبين كيف كان كما ذكره في هي وقال ولو لم يجد ثوبا يطرحه على عاتقه طرح عليه ولو حبلا واستشهد له باخبار منها ما في اخر هذا الخبر ويمكن ان يكون المراد ان كلا من الثوب المتوشح به والسراويل اذا كانا بتلك المنزلة اي صفيقين لا باس باتيهما كان ويحتمل الثوب الواحد على ما اذا ستر العورتين ايض وعلى الاول يكون قوله ولكن اذا لبس السراويل تاكيدا لما ذكر او لا من اعتبار ثوب اخر مع السراويل مع تعميم فيه وعلى الثاني يكون تاسيسا محضا في ان في سراويل بدون الاخر وهو اظهر في المعنى الاول ليس فيه قوله بتلك المنزلة ولعل مفاده ح ان التوشح بالثوب الواحد مع سراويل يكفي مط وكانه لحصول كمال الستر بهما غالبا هذا وقد استشكل على من قيد الكراهة بالثوب الواحد الرقيق وعلى الصحيحين بالاتفاق على استحباب العمامة والسراويل وعلى كراهة الامامة بغير رداء فيكون ترك ذلك مكروها ايض فكيف خص الكراهة بالثوب الواحد الرقيق واجاب الش في شرح الارشاد بان المراد بالمكروه ما نص على رجحان تركه عينا فترك المستحب لا يعد مكروها بل هو خلاف الاولى فيندفع الايراد باستحباب العمامة والسراويل وكراهة ترك الرداء انما هي للامام كما سيجيء فيخص عدم الكراهة في الثوب الواحد الصفيق بغير الامام فلا يبقى اشكال اصلا ولا يخفى انه لو لم يحمل عبارة المص على الاطلاق وقيد بالواحد لا يجري في هذا الجواب من قبله

لانه لم يعد

فرع

(marginal notes: عن عبد الرحمن ابن ابي عبد الله؛ الائمة؛ كلامه عليه السلام؛ فرع)

الذى لا يحكى البدن والالام بعبد واشتمال الصماء والمشهور انه الالتحاف بالازار وادخال طرفيه تحت يديه وجمعهما على منكب واحد ويكره ترك التحنك وهو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك مط للامام وغيره بقرينة العبد في الرداء ويمكن ان يريد بالاطلاق تركه فى اى حال كان وان لم يكن مصليا الا ما ذكر للنصوص باستحبابه والتحذير من تركه

لا يتم بعيد بالكراهة بل باستحباب الترك وهو عام فى الثوب الواحد فافهم وقد يدفع اشكال العمامة بتخصيص الكلام بما على البدن والعمامة ليست بل ربما لا تعد من الثوب ايضا واجاب المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد بانه اذا لم يكن بحيث يرتفع الكراهة التى باعتبار الثوب الواحد فلا تضر الكراهة من جهة عدم العمامة وعدم الرداء وعدم السراويل ولا يخفى ان ما ذكره فى دفع الاشكال عن كلام الاصحاب لا يخ عن وجه واما عن الروايتين فلا اذ السائل عن الصلوة فى الثوب الواحد فانا اجيب بانه اذا كان كثيفا او صفيقا فلا باس فالظ منه نفى الباس مط لا نفى باس خاص فلم يبعد باس خاص حتى يحمل على نفيه فى الكثيف او الصفيق نعم يمكن دفع الاشكال على الروايتين بانه لا يجب حملهما على ما حملوه بل يمكن حمل الكثيف والصفيق فيهما على ما كان كك على الحد الواجب بان يكون ساتر البشرة وح يحمل نفى الباس على مطلق الجواز ويندفع الاشكال راسا وان سقط الاستدلال ايضا على ما ورد فى ب عن احمد بن حماد رفعه الى ابى عبد الله ع قال لا تصل فيما شف او صف يعنى الثوب المصقل قال فى القاموس شف الثوب يشف شفوفا شفيفا رق فحكى ما تحته وعلى هذا فيمكن حمل ما شف على الحاكى للبشرة بنحو ما والحاكى للحجم فيكره فى الثوب على التقدير بين يشمل الواحد والمتعدد واما صف فقد فسره الراوى لكن ما اخذه من كلام اهل اللغة غير ظ والنهى فيه للكراهة وفى كرى نقل الرواية هكذا فيما شف او وصف بواوين ثم قال معنى شف لاحت منه البشرة ووصف حكى الحجم وفى خط الشيخ ابى جعفر فى ب او صف بواو واحدة والمعروف بواوين من الوصف وعلى ما ذكره من النهى فى الاول للحرمة وفى الثانى للكراهة على المش ولا يخفى ان التفسير المذكور فى الرواية لا يلايم ما ذكره وروى فى ب فى عن محمد بن يحيى رفعه قال قال ابو عبد الله ع لا تصل فيما شف او سف يعنى الثوب الصقيل وتفسير سف بالشين ايض بما ذكره لا يظهر ماخذه من كتب اللغة وفى يه نقل عن الشيخ روايتى احمد هكذا قال لا تصل فيما شف او صف يعنى الثوب المصقل ثم قال وعن محمد بن يحيى مثله ولعل هذا التفسير من الراوى والله تعالى يعلم **قوله** الذى لا يحكى البدن يعنى استحباب ترك الرقيق انما هو اذا لم يكن حاكيا للبدن اى للونه على ما صرح به فى المعتبر وفى الالام يصح لان ستر العورة شرط للصلوة ومع حكاية اللون لم يحصل الستر وقال فى المعتبر ولو حكى الشبح ما تحته جازت الصلوة لان ستر العورة شرط الصلوة ولم يحصل هذا اذا حكى لون العورة فان حكى الخلقة جاز لتحقق الستر ولان ذلك يحصل مع الصفيق مثله فى هى ايض ويدل ايض على عدم الحرمة مع حكاية الشكل والخلقة حديث النورة وانها سترة وهو وان لم يرد فى الصلوة لكن الستر الواجب فى الصلوة ليس الا ما يجب فى غيرها ولا فرق لانى ان فى غير الصلوة انما يجب الستر عن الناظر وفى الصلوة لا يتقيد بذلك وفى المدارك نقل قولا باشتراط كونه ساتر الحجم ايضا تمسكا بمرفوعة احمد بن حماد ومحمد بن يحيى المتقدمتين وهما مع ضعف سندهما وقصور متنهما كما ظهر مما تقدم لا ينهضان حجة لذلك هذا ولم يذكروا التحديد للرقة المكروهة فالظ حمل بناءه على العرف وربما يشعر عبارة كرى بتحديده بما يحكى الحجم فانه قال يكره فى الرقيق الذى لا يحكى تباعدا من حكاية الحجم وتحصيلا لكمال الستر وما نقلنا من المعتبر وهى صريح فى خلافه حيث صرحا بان حكاية الخلقة قد يحصل فى الصفيق ايض وبما قررنا ظهر ان الاعتبار باللون والكثافة انما هو فيما هو ساتر العورة واما فى غيرها فلا باس برقته ومن ذكر من الاصحاب استحباب ستر الرجل جميع جسده فى الصلوة كالعلامة فى الارشاد وفسره الشارح بما يعتاد تغطيته غالبا لئلا يدخل فيه الوجه ونحوه امكن ان يكون مذهبه استحباب ترك الرقيق فى الجميع كذا من ذكر كراهة صلوته فى غير الثوب الساتر لما يعتاد ستره من الجسد كصاحب المدارك امكن ان يكون مذهبه الكراهة فى الرقيق فى الجميع لكن العلامة فى هى صرح فى بحث ستر المنكبين انه لا يجب ستر المنكبين اجماعا بل يكفى فى الاستحباب عندنا وفى الوجوب عند المخالف بوضع ثوب وان حكى ما تحته هذا والعجب من صاحب المدارك انه استدل على ما ادعاه بصحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلى فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحى الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحل التكة منه فيضعها على عاتقه ويصلى وظ ان الروايتين لا يدلان الا على استحباب وضع شئ على المنكبين والعاتق لا على استحباب ستر جميع ما يعتاد ستره او كراهة عدم ستره كلية **قوله** والمش انه الالتحاف بالازار المراد بالالتحاف ستر المنكبين به كذا فى شرح الارشاد وهذا التفسير مش بين الاصحاب وقد اخذوه من حسنة زرارة بابرهيم عن ابى جعفر ع انه قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد وقد اختلف اهل اللغة فى تفسيره فقال فى الصحاح نقلا عن ابى عبيد اشتمال الصماء هو ان تجلل جسدك بثوبك نحو شملة الاعراب باكسيتهم وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا ونقل ايضا عن ابى عبيد انه ذكر ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب واحد ليس له غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه فاذا قلت اشتمل فلان الصماء كانك قلت اشتمل الشملة التى تعرف بهذا الاسم لان الصماء ضرب من الاشتمال انتهى وفسره الهروى فى الغريبين نقلا عن الاصمعى بان يشتمل الثوب حتى يجلل به جسده لا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة حتى يخرج منها يده ثم نقل عن ابى عبيد ما نقله من تفسير الفقهاء ثم حكم بان من فسره بهذا التفسير فكراهته للتكشف وابداء العورة ومن فسره تفسير اهل اللغة فانه كره ان يتزمل به شاملا جسده مخافة ان يدفع منها الى حالة سادة لنفسه فيهلك ونقل عن القتيبى انه قال انما قيل له الصماء لانه اذا اشتمل به سد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء وقال المطرزى فى المغرب اشتمال الصماء عند العرب ان يشتمل بثوب فيجلل جسده كله به ولا يرفع جانبا يخرج منه يده وهو موافق لما نقل عن الهروى ثم قال وقيل ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه ازار انتهى لما كان مستند الحكم عندنا ليس الا الرواية التى نقلناها فينبغى الرجوع فى التفسير ايضا اليها كما فعله الاصحاب **قوله** وادخال طرفيه تحت يديه فى عبارة الاكثر ومنهم الشيخ فى ط وية اللذين هما الاصل فى هذا التفسير بافراد اليد كما هنا وهو الموافق للرواية من تحت جناحك بافراد الجناح كما هو فى عامة النسخ وظاهره ادخالها تحت يد واحدة وفى بعض عباراتهم تصريح بذلك كما فى الوسيلة لابن حمزة لكن فى هى وكرى مع انه نقل التفسير عن الشيخ بيديه بالتثنية وح يبعد ادخال كل طرف تحت يد ثم جمعهما على منكب واحد يمكن حمل يده فى العبارات الاخرى والجناح ايض على هذا الوجه

كقول الصادق ع من تعمم ولم يتحنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز تركه فى الصلوة وترك الرداء وهو ثوب او ما يقوم مقامه يجعل على المنكبين

لكن لا يخ عن بعد وفى بعض نسخ يب جناحك وهو الموافق لما فى هى وكرى لكنهما نقلا الرواية بافراد الجناح فتدبر **قوله** كقول الصادق ع من تعمم رواه الشيخ فى الحسن بابرهيم عن ابن ابى عمير عمن ذكره عنه عليه السلم ومثله رواية عيسى بن حمزة عن ابى عبد الله ع قال من اعتم ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وربما احتمل الخبران صحة الاكتفاء بالادارة تحت الحنك عند ما تعمم فى الجملة وان لم يبق عليها دائما فافهم **قوله** حتى ذهب الصدوق ره اى ان النصوص وردت باستحبابه والتحذير من تركه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز الترك واما مع ان اطلاق النصوص لم يخص الحكم بحال الصلوة فهو كلام على الصدوق لا على الش ولا اختصاص له بالصدوق بل يرد على القائلين بالكراهة ايض وفى كلام الش ايماء الى هذا الكلام المتوجه على الجميع فلا حاجة الى التصريح به لكن لا يخفى انه يكفى للحكم بالكراهة على الخصوص فتوى اعاظم علمائنا بذلك خصوصا المتقدمين منهم كالشيخ المفيد بل قال فى المعتبر ان عليه علمائنا وهو مشعر بالاجماع نعم الحكم بالتحريم على الخصوص لا بد له من دليل خاص ولم يصل الينا هذا ثم ان عبارة الصدوق به فى الفقيه لا يدل على ان هذا مذهبه فانه قال سمعت مشائخنا رض يقولون لا يجوز الصلوة فى الطابقية ولا يجوز للمعتم ان يصلى الا وهو متحنك وروى عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع انه قال من خرج فى سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وقال الصادق عليه السلام ضمنت لمن خرج من بيته معتما تحت حنكه ان يرجع اليهم سالما وقال عليه السلم انى لاعجب ممن ياخذ فى حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته وانى لاعجب ممن ياخذ فى حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته وقال النبى ص الفرق بين المسلمين والمشركين التلحى بالعمائم وذلك فى اول الاسلام وابتدائه وقد نقل عنه ص اهل الخلاف ايض انه امر بالتلحى ونهى عن الاقتعاط انتهى ولا يخفى ان ظ هذا الكلام ان قوله ولا يجوز للمعتم الخ مما سمعه من مشائخه وليس فتوى نفسه لانه بمنزلة تفسير ما سبقه الذى سمعه منهم وليس كلاما اخر حتى يقال ان المسموع منهم هو الاول والثانى فتوى نفسه ثم ما نقله من الاخبار تائيد بقدر الامكان لما سمعه منهم بذكر ما وصل اليه من الاخبار التى تناسب ذلك وبالجملة فنسبة هذا المذهب اليه على البت كما فعله العلامة ره فى لف ومن تاخر عنه لا يخ عن اشكال هذا وفى الصحاح التلحى تطويق العمامة تحت الحنك والاقتعاط شد العمامة على الراس من غير ادارة تحت الحنك وذكر فى الحديث انه نهى عن الاقتعاط وامر بالتلحى وفى الغريبين فى الحديث نهى عن الاقتعاط وهو جاء الرجل مقتعطا اذا جاء معتما طابقيا لا يجعلها تحت ذقنه وفى المغرب فى الحديث امر بالتلحى ونهى عن الاقتعاط هو ادارة العمامة تحت الحنك والاقتعاط ترك ذلك ومن تامل فيما نقلنا من الاخبار وكلام اهل اللغة يظهر له ان المعتبر فى التحنك هو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك كما ذكره الش سواء كان طرفيه ام لا ولا يكفى ادارة شئ غيرها وقد تردد المص فى كرى نظرا الى مخالفة المعهود والى احتمال ان يكون الغرض حفظ العمامة من السقوط وهو حاصل قال ولكن خبر الفرق بين المسلمين والمشركين مشعر باعتبار التحنك بالمعهود ولا يذهب عليك ان المستفاد من الروايات المنقولة وكلام اهل اللغة كما اشرنا اليه اعتبار كونه بجزء منها فاحتمال الاكتفاء بغيرها بناء على احتمال ان يكون الغرض كذا من غير شاهد عليه من الاخبار والاثار ضعيف جدا ثم خبر الفرق ابعد الاخبار دلالة على ما ذكره لصراحة الاخبار الاخرى بوقوع الادارة بالعمامة بخلاف هذا الخبر لانه ليس بصريح فيه لاحتمال الحمل على ان عمائمهم كان مع التلحى دونهم وح فالتلحى فيه مطلق وليس بمقيد بوقوعه بجزء من العمامة وان تمسك باعتبار ذلك فى مفهوم التلحى كما ظهر مما نقلنا من اهل اللغة فيساوى غيره فى الدلالة فلا وجه لتخصيصه بها فتدبر **قوله** وهو ثوب وما يقوم مقامه الظ اختصاص الرداء لغة بالثوب قال الجوهرى الرداء الذى يلبس وفى القاموس الملحفة معروفة وفى النهاية هو الثوب او البرد الذى يضعه الانسان على عاتقيه بين كتفيه فوق ثيابه ثم انه اشترك عبارات من حدده من الاصحاب وغيرهم فى انه الثوب الذى يوضع على المنكبين او الكتفين على الخلاف عباراتهم فمنهم من كتفى به قال فى المعتبر هو الثوب الذى يجعل على المنكبين ومثله فى كرى وفى هى يدل المنكبين الكتفين ومنهم من زاد عليه كما فعله الش هنا والظ انه لم يعتبر فى مفهومه سوى القدر المشترك والخصوصية لو اعتبرت بدليل من خارج كما سنشير اليه واما جعل الرداء شاملا لما يقوم مقام الثوب كما فعله الش هنا فبناؤه على ان التعريف للرداء الشرعى بما ورد فى الخبر باقامة غير الرداء مقامه وحصول الاستحباب به كما سنذكره فكانه داخل فى الرداء الشرعى فلذا دخل فى تعريفه اما ما يدل على كراهة ترك الرداء للامام فهو صحيحة سليمان بن خالد وان كان فيه كلام قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ام قوما فى قميص ليس عليه رداء قال لا ينبغى الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدى بها قال فى المدارك وانما تدل على كراهة الامامة بدون الرداء فى القميص وحده لا مط ويؤكد هذا الاختصاص قول ابى جعفر ع لما ام اصحابه فى قميص بغير رداء ان قميصى كثيف فهو يجزى ان لا يكون على ازار ولا رداء انتهى ومنه يظهر عدم الكراهة مع القميص الكثيف ايض واما ما يدل على استحبابه مط فهى تعلق الحكم على مطلق المصلى فى عدة اخبار كصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلى فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحى خطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل قال يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلى وقال وان كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلى قائما وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئا ولو حبلا كذا فى شرح الارشاد وفيه انها لا تدل على اطلاق استحباب الرداء لاختصاص الروايتين الاخيرتين بمن ليس معه الا سراويل او من لبس السراويل الى ان يلبس سواه واما الرواية الاولى فلا تدل الا على استحباب ستر المنكبين ولو بمثل جناحى الخطاف سواء كان بعنوان الرداء ام بغيره ولا يدل على استحباب خصوص الرداء فلو لبس قباء او قميصا ستر المنكبين اجزء على مقتضى الرواية مع عدم تحقق الرداء فتدبر واما ما يقوم مقام الثوب للرداء فهو على ما اشار اليه فى شرح الارشاد ما اشير اليه ايض فى هذه الاخبار من نحو التكة والحبل قال فى المدارك واما تقوم التكة ونحوها مقامه مع الضرورة كما تدل عليه رواية ابن سنان واما ما اشتهر فى زماننا من اقامة غيره مقامه مط فلا يبعد ان يكون تشريعا انتهى ولا يخفى ان صحيحة ابن سنان وان لم يدل الا على حال الضرورة لكن الصحيحتين الاخريين لا اختصاص لهما بحال الضرورة فالظ فيهما تعميم الحكم وان كان مراده ان صحيحة ابن سنان تدل على اختصاص الحكم بحال الضرورة

ثم يرد ما على الايسر على الايمن للامام اما غيره من المصلين فيستحب له الرداء ولكن لا يكره تركه بل يكون خلاف الاولى والنقاب للمرأة واللثام لهما
اي للرجل والمرأة وانما يكرهان اذا لم يمنعا شيئا من واجبات القراءة فان منعا القراءة حرما وفي حكمها الاذكار الواجبة

فينبغي حمل الاخير ايضا عليه وان كانا مطلقين فيعتبر انه لا دلالة لهما على الاختصاص بل ليس فيهما الا ان للسائل فرض انه ليس معه لا سراويل ولا حكم
عليه السلام بانه يجعل التكة لخ وهذا لا يدل على اختصاص الحكم بهذه الصورة نعم لا يدل على الحكم الا في هذه الصورة وفرق بينهما ثم ان ما ذكره في
اخر الرواية من تقليد السيف قد اشترط فيه ان لا يكون معه ثوب لعل ان هذا ليس لمكان كفايته للرداء في غير الضرورة بل باعتبار ان المراد الا كتفا
بتقليد السيف في الصلوة فيه وحده بدون ثوب اخر كما هو ظاهر سياق الخبر ولا ريب في اشتراط الضرورة وعدم التمكن من ثوب اخر على انه لو سلم اشتراط
الضرورة في التردي بالسيف بمقتضى هذا الخبر فلا يلزم منه اشتراطها في غيره من الحبل ونحوه مع عدم دليل عليه فتأمل **قوله** ثم يرد ما على
الايسر على الايمن ذكر في شرح الارشاد انه ليس في الاخبار واكثر عبارات الاصحاب بيان كيفية الرداء بل هي مشتركة في انه يوضع على المنكبين فيسدل
اصل السنة بوضعه على المنكبين كيف اتفق لكن لما روي كراهة سدله وهو ان لا يرفع احد طرفيه على المنكب فانه من فعل اليهود وروى علي بن
جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفي ردائه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار ولكن اجمعهما على
يمينك او دعهما تعين ان الكيفية الخالية عن الكراهة هي وضعه على المنكبين ثم رد ما على الايسر على الايمن وبهذه الهيئة فسره بعض الاصحاب انتهى
ولا يذهب عليك ان ما نقله من صحيحة علي بن جعفر صريح في التخيير بين جمعهما على اليمين او تركهما اي ارسالهما ويدل ايضا على نفي الباس عن الارسال
موثقة ابي بصير في عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان يصلي الرجل وثوبه على ظهره ومنكبيه فيسبله الى الارض ولا يلتحف به فاخبرني من رآه يفعل ذلك
والاسبال الارسال وموثقة عبد الله بن بكير في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويرسل جانبي ثوبه قال لا باس واما ما روي في كراهة
السدل من طرق العامة ومن طرقنا ايضا كصحيحة زرارة في الفقيه عن ابي جعفر ع انه قال خرج امير المؤمنين ع على قوم فرآهم يصلون في المسجد قد سدلوا ارديتهم
فقال لهم ما لكم قد سدلتم ثيابكم كانكم يهود قد خرجوا من فهرهم يعني بيعتهم اياكم وسدل ثيابكم فالسدل فيه وان امكن ان يكون بالمعنى الذي ذكره الش
فانه قال في القاموس سدل الشعر يسدله ويسدله واسدله ارخاه وارسله وقال في المغرب سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان
يضم جانبيه وقال في الغريبين في حديث علي عليه السلام ان قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم اي اسبلوها من غير ان يضموا جوانبها ومنه حديث عائشة
انها اسدلت قناعها اي ارسلته وهي محرمة لكنه غير معلوم فانه قال في النهاية نهى عن السدل في الصلوة هو ان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع و
يسجد وهو كذلك وكانت اليهود يفعله فنهوا وهذا مطرد في القميص وغيره من الثياب وقيل هو ان يضع وسط الازار على راسه ويرسل طرفيه عن يمينه
وشماله من غير ان يجعلهما على كتفيه ومنه حديث علي عليه السلام انه رأى قوما يصلون قد سدلوا ثيابهم فقال كانهم اليهود ومنه حديث عائشة انها سدلت
قناعها وهي محرمة اي اسبلته انتهى والمعنى الاخير قد ذكر في المغرب ايضا فانه قال فيه بعد ما نقلنا وقيل هو ان يلقيه على منكبيه انتهى وعلى هذا فالحكم بكراهة
المعنى الذي ذكره الش لا يخ عن اشكال خصوصا مع ما اشرنا اليه من الروايات الدالة على خلافها وقال ابن ادريس في السرائر ويكره السدل في الصلوة كما
يفعله اليهود وهو ان يتلفف بالازار ولا يرفعه على كتفيه وهذا تفسير اهل اللغة في اشتمال الصماء وهو اختيار السيد المرتضى انتهى والعلامة في هي نقل عنه
هذا الكلام واستدل بصحيحة زرارة المتقدمة ولا يخفى ان ظ هذا الكلام معنى اخر للسدل وهو ان يتلفف بالازار من تحت الكتفين ولا يرفعه على كتفيه اي
اي لا يشده من فوقهما بحيث يشملهما الازار ولو لم يكن هذا معنى اخر للسدل فيمكن التوجيه فيه من السدل بمعنى الارسال المتكلف حمله على ما ذكره الش اي لا
يرفع شيئا من طرفيه على كتفيه بل القاهما من الجانبين موافقا لما في كرى حيث قال فيها يكره السدل وهو ان يلقي طرفي الرداء من الجانبين لا يرد احد طرفيه في
على الكتف الاخر ولا يضم طرفيه بيده والمصرح في كرى نقل ما في كره ثم قال ابن ادريس يسند الى اليهود وذكر انه هو اشتمال الصماء عند اهل اللغة و
انه قول المرتضى فيظهر منه انه حمل كلام ابن ادريس على ما ذكرنا اخيرا ثم على اي وجه حمل من الوجهين يكون هو اشتمال الصماء بتفسير اهل اللغة غير ظ ولعل
بعض اهل اللغة فسر اشتمال الصماء بهذا الوجه ايضا فانا اقتصرنا فيه على نقل تفاسير جمع من المشهورين منهم وما استقصينا ما قيل فيه لكثرة الاختلاف فيه
وعدم زيادة مبالاة به والحاصل ان كلامهم في كل من السدل واشتمال الصماء غير منقح جدا فتأمل **قوله** فان منعا القراءة حرما وجه حرمتهما مع المنع من القراءة
الواجبة او ما في حكمها ظ واما كراهتهما بدونه فاستدلوا لها بموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يصلي فيتلو القرآن وهو متلثم فقال لا باس به وان كشف
عن فيه فهو افضل قال وسألته عن المرأة تصلي متنقبة قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا باس به وان اسفرت فهو افضل وفي دلالته على الكراهة بالمعنى المصطلح
تأمل الا ان يحمل كلامهم ايضا على الكراهة بالمعنى الاعم اي ما ترجح تركه مع عدم المنع من نقيضه ويح تصحيح الرواية ولدلالتها ويدل ايضا على كراهة اللثام صحيحة
محمد بن مسلم على الظ وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن اسمعيل الراوي عن الفضل بن شاذان عن ابي جعفر ع قال قلت له ايصلي الرجل وهو متلثم فقال
اما على الارض فلا واما على الدابة فلا باس ولا يخفى ان فيه تقييدا اهمل في كلامهم والمفيد ره في المقنعة حكم بانه لا يجوز للرجل ان يصلي وعليه لثام حتى
يكشف عن جبهته ويكشف عن فيه لقراءة القرآن والظ كما يشعر به اخر كلامه ان مراده المنع من اللثام المانع للقراءة وفي المعتبر حمل عدم الجواز في كلامه على
الكراهة وما ذكرناه اظهر وبالجملة فالحكم باطلاق الحرمة مما لا وجه له لاصالة الجواز وعدم انتهاض الصحيحة المذكورة حجة على خلافها الا ان يحملها على الكراهة خصوصا
ان موثقة سماعة المتقدمة وكذا موثقة اخرى عنه قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ويقرأ القرآن وهو متلثم فقال لا باس وكذا رواية حسن بن
علي عمن ذكره من اصحابنا عن احدهما ع قال لا باس بان يقرأ الرجل في الصلوة وثوبه على فيه الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع هل يقرأ الرجل في صلوته
وثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا اسمع الهمهمة لكن المفهوم منه مع المنع مع عدم السماع هل هو لعدم الجواز او الكراهة اختار المحقق في المعتبر و
العلامة في هي وكره الاول وحكما بعدم الجواز مع المنع من سماع القراءة واستحسنه صاحب المدارك وزاد الش في شرح الارشاد فحكم بحرمته لو منع القراءة
او شيئا من الاذكار الواجبة او سماعها والاظهر هو الثاني لاصالة الجواز وعدم انتهاض المفهوم المذكور حجة على ازيد من الكراهة ولا يبعد حمل كلامهم ايضا عليه و

ويكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب لباسه وفي الثوب ذي التماثيل

سماع القراءة فلا يظهر وجه للحكم بتحريم ما يوجب المنع من السماع وكلام العلامة ره في كره هنا ظ في وجوب سماع القراءة فانه قال لا يجوز ان يصلي الرجل وعليه
لثام يمنعه من القراءة او سماعها وكذا النقاب للمرأة ان منعهما من شيء من ذلك لما فيه من ترك واجب ولو لم يمنع شيئا من الواجبات كره ولم يحرم انتهى لكن لم نقف
على تصريح منهم في بحث القراءة بوجوب السماع والله تعالى يعلم **قوله** ويكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب عللوا الكراهة فيهما بان فيه احتياطا
للعبادة وبقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي خصوص الاول بصحيحة العيص بن القاسم وفيه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى في ثوب المرأة وفي ازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة وبصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابا عبد الله
ع الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وبرواية ابي بصير المتقدمة في بحث
اشتراط كونه غير ميتة المشتملة على القاء علي بن الحسين ع ما كان يلبسه من فراء العراق وقت الصلوة معللا بان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة
ويزعمون ان ذكاته دباغه ويؤيده ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال لا باس ولا يصلي في
ثيابهما وقال سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلوة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه
من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله وكذا موثقة ابي بصير عن ابي جعفر ع قال قلت الطيلسان يعمله المجوس اصلي فيه قال اليس يغسل بالماء قلت بلى
قال لا باس قلت الثوب الجديد يعمله الحائك اصلي فيه قال نعم وكذا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الصلوة على بواري النصارى
واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا تصل عليها وانما حمل المنع فيها على الكراهة للاصل ولما يعارض الروايات العامة كصحيحة عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع كل شيء يكون منه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وكذا ما يعارض الروايات الخاصة كصحيحة
عبد الله بن سنان قال سأل ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا
عبد الله ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اجناب وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية
فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم جمعة حين ارتفع النهار وكانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة وموثقة
الحلبي وابان بن عثمان قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء والرش فيه كانه ايضا محمول على الاستحباب ورواية معلى
بن خنيس قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود ورواية عبد الله بن جميل قال اخبرني ابي قال جعفر بن
محمد ع عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه من قبل ان يغسل قال لا باس وان يغسل احب الي وقدم ايضا في البحث المذكور انفا ما يعارض رواية ابي بصير
ويوجب حمله على الاستحباب فتذكر وقال الشيخ في ط واذا عمل كافر لمسلم ثوبا فلا يصلي فيه الا بعد غسله وكذا اذا صبغه له لان الكافر نجس سواء كان كافر اصل
او كافر ردة او كافر ملة واذا استعار ثوبا من مستحل شيء من النجاسات والمسكرات فلا يصلي فيه حتى يغسله انتهى وظاهره التحريم والاقوى فيما لا يعلم ملاقاته
برطوبة الكراهة كما هو المش وعليه الشيخ ايضا في يه فانه قال فيها واذا عمل مجوسي لمسلم يستحب ان لا يصلي فيه الا بعد غسله وقال ابن ادريس ره بعد نقل هذا
الكلام من النهاية هذا خبر من اخبار الاحاد اورده ايرادا لا اعتقادا بل اعتقاده وفتواه ما ذكر في مبسوطه انه لا يجوز الصلوة فيه الا بعد تطهيره وايضا
اجماع اصحابنا منعقد على ان اسآر جميع الكفار نجسة بغير خلاف بينهم انتهى ولا يخفى ما فيه فان نجاسة الاسآر باعتبار الملاقاة وههنا لا علم بالملاقاة
برطوبة فلا وجه للحكم بالنجاسة كيف وهو نفسه قد ذكر قبيل ما نقلنا عنه انه ذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز الصلوة في ثوب اصابته نجاسة مع العلم
بذلك وغلبة الظن من صلى فيه والحال ما وصفناه وجب عليه الاعادة واعترض عليه بان هذا مع العلم صحيح واما مع غلبة الظن فغير واضح لان الاشياء
على اصل الطهارة فلا يرجع عن هذا الاصل الا بعلم فاما بغلبة ظن فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون انتهى وكانه ره فرض في المسئلة العلم بالملاقاة برطوبة
وح فما ذكره متجه لكن لا وجه لحمل عبارة يه عليه حتى يحتاج الى الاعتذار بل ينبغي حملها على عدم العلم فانه يستحب التنزه عنه الا بعد غسله لكونه
مظنة الملاقاة فتأمل **قوله** وفي الثوب ذي التماثيل استدلوا عليه بصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه سأل الرضا ع عن الصلوة في الثوب المعلم فكره
ما فيه من التماثيل وموثقة عمار بن موسى انه سأل ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب يكون في علمه مثال طير او غير ذلك قال لا وعن الرجل يلبس الخاتم فيه
نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا يجوز الصلوة فيه والظ من الكراهة في الصحيحة هو معناها المتعارف ومن عدم الجواز في الموثقة هو الحرمة والاولى لنا
في الثانية حملها على الكراهة لصحة الاولى واعتضادها بالاصل وقال الشيخ في ط والثوب اذا كان فيه تمثال وصورة لا يجوز الصلوة فيه ويجوز في هي
ان يكون مراده الكراهة فانه كثيرا ما يستعمل هذه الصيغة في هذا المعنى وقال في موضع اخر منه ولا يصلي في ثوب فيه تماثيل ولا في خاتم كذلك ولعل
حمله على الكراهة اهون ثم لا يخفى ان الرواية الاولى لا تدل الا على كراهة ما فيه التماثيل من المعلم وكذا الثانية لا تدل الا على المنع عن الصلوة في ثوب
علمه بتقديم اللام على الميم على ما رأينا في النسخ المصححة من يب وكذا في كف وكرى وشرح الارشاد والمدارك فتعميم الحكم في مطلق الثوب ذي التماثيل
مستندا الى هاتين الروايتين لا يخ عن اشكال نعم في اكثر نسخ الفقيه عمله بتقديم الميم وفيما عندنا من يه ايضا كذلك وعليه يتجه التعميم هذا وههنا
رواية اخرى في كا لم يتعرضوا لها لو استدلوا بها لم يتأت عليه هذه المناقشة وهي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه كره ان يصلي وعليه ثوب
فيه تماثيل ويمكن الاستدلال ايضا بمفهوم صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا
باس ويمكن المناقشة فيه ايضا بانه لا يدل الا على الباس فيما فيه التماثيل من الديباج لا مط لكن لا يخفى ان بملاحظة كلا الخبرين ربما يقوى الظن بكون
الكراهة والباس باعتبار مطلق التماثيل من غير اختصاص بالمعلم او الديباج ويضعف المناقشة في كل منهما فتأمل واستدل ايضا في هي برواية عمرو بن

اعم من كونها امثال الحيوان وغيره او خاتم فيه صورة حيوان ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال المغاير بينهما تفننا والاول اوفق المغايرة قباء او مشدود في غير الحرب على المشهور
قال الشيخ ذكره علي ابن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اجد به خبرا مسندا قال المص في الذكرى بعد حكاية قول الشيخ قلت قد روى العامة ان النبي ص قال لا يصلي احدكم
وهو محرم وهو كما انه غير شد الوسط ظاهر استدراكه لذكر الحديث جعله دليلا على كراهة القباء المشدود وهو بعيد ونقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ويمكن
الاكتفاء في دليل الكراهة بمثل هذه الرواية **السابع** المكان الذي يصلي فيه والمراد به هنا ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

خالد عن ابي جعفر الباقر ع ومحمد بن مروان عن ابي عبد الله الصادق ع قالا قال رسول الله ص ان جبرئيل ع اتاني فقال انا معاشر الملئكة لا ندخل بيتا فيه كلب
ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه ونفور الملئكة يؤذن بالكراهة انتهى وفي تهذيب في رواية محمد بن مروان على ما نقله واما رواية عمرو بن خالد عنهما
انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا يبال فيه ولا بيتا فيه كلب هذا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه قال لا تصل في دار فيها كلب
الا ان يكون كلب الصيد واغلقت دونه بابا فلا باس فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه تماثيل ولا بيتا فيه بول مجموع في انية ولا يخفى ان دلالتها
على كراهة الصلوة اظهر مما اورده من الروايتين فلا تغفل **قوله** اعم من كونها امثال حيوان وغيره لعموم التماثيل والمثال وعدم اختصاصها
بالحيوان وخص ابن ادريس في السرائر الكراهة بالثوب الذي عليه الصور والتماثيل من الحيوان قال فاما صور غير الحيوان فلا باس ولا كراهة في ذلك
كصور الاشجار ولا وجه له الا ان يدعى ان المتبادر من التماثيل والمثال عرفا هو ذلك وكانه ليس ببعيد ويكون مستنده في الحكم بالكراهة
هو ما سبق من رواية محمد بن مروان فان الظ من تمثال الجسد هو صورة الحيوان لكن لا وجه للاستناد اليه دون الاخبار الاخرى نعم لو ادعى ما
اشرنا اليه من التبادر وغيره يمكن ان يجعل هذا الخبر ايض مؤيدا لذلك في شرح الارشاد استدل بالاذن في صورة الاشجار بقوله تعالى يعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل نفي اهل البيت عليهم السلم انها كصور الاشجار ونحوها وما رواه ابن عباس انه قال للمصور سمعت رسول الله ص
يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا يعذب في جهنم وقال ان كنت ولا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له ثم قال ولا يخفى
انه لا يلزم من جواز عملها عدم كراهة الصلوة فيها فيستفاد الكراهة من عموم الاخبار كما اختاره الاكثر وذكر ايض تبعا للمنتهى انه متى غيرت
الصورة زالت الكراهة لانتفاء المقتضي ولصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه ومع وجود
الرواية الصحيحة لا حاجة الى الوجه الاول الذي لا يجدي التامل فيه وربما يستفاد من هذه الرواية تخصيص التماثيل بصورة الحيوان بناء على القول
بظهور الصورة فيما يختص بالحيوان وكذا يستفاد منها تخصيصها بما له مصداق في الخارج فلو كان صورة شجر مخترع او حيوان مخترع فلا باس به
الا ان يقال انه ليس المراد بتغيير الصورة تغييرها عن هيئتها في الخارج بل تغييرها عن هيئتها التي صنع عليها المصور وح لا يستفاد منه الاختصاص بما
يتحقق الممثل في الخارج فت وذكر في المدارك انه لو كانت الصورة مستورة خفت الكراهة لما رواه حماد بن عثمان في الصحيح قال سألنا ابا عبد الله ع
عن الدراهم السود فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت موارات انتهى وفيه تامل لاحتمال اختصاص الحكم بالدراهم
لعموم البلوى باستصحابها فالحكم بالتعدي منها الى غيرها مشكل ثم الظ من ابن عطم ان ذلك يوجب خفة الكراهة لا ارتفاعها راسا مع ان الظ من
الباس في الرواية هو ذلك الا ان يقال مراده تخفيف الكراهة بالستر في غير الدراهم واستفاد ذلك من حكمه ع بعدم الباس في الدراهم مع كونها موارات
فيعلم منه الفرق بين الموارات وعدمها فليكن في غير الدراهم ايض كذلك ولما لم يكن الحكم بمجرد ذلك برفع الكراهة بالموارات في غيرها فلم يحكم بذلك
بل اقتصر على الحكم بتخفيفها وفيه بعد تامل لاحتمال اختصاص الفرق بين صورتي الموارات وعدمها بالدراهم واما في غيرها فلعله لا يتفاوت الامر لان
احكام الشرع مما لا ينقاس ويمكن ان يقال ان حكمه بتخفيف الكراهة مع الموارات لا برفعها بالكلية باعتبار ظهور روايتي عدم دخول الملائكة في العموم فحكم
بالتخفيف لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص فيهما ايض فت **قوله** فيه صورة حيوان التخصيص باعتبار ان الظ من الصورة عنده كاصحابه من كلامه في
بحث المكان وبحث التجارة هو مثال ذي الروح او باعتبار ما يذكره من قوله والاول اوفق للمغايرة وعلى الاول يحمل ما ذكره على انه ترجيح للاول بما ذكره
مع قطع النظر من ترجيحه باعتبار الظ اللفظ فت **قوله** ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال الى يشمل جميع افراده بان يحمل الصورة على مطلق المثال من غير
تخصيص بالحيوان ولا يخفى ان الظ هو هذا او التخصيص في كل منهما وان كان ما ضعله اولا اوفق للمغايرة لان مستند الحكم في المسئلتين ما نقلنا ومن
تامل فيه يظهر له انه لا وجه للفرق بينهما بتعميم الاولى وتخصيص الثانية بصورة الحيوان بل ينبغي التعميم فيهما او التخصيص كذا فت **قوله** على المشهور
بين الاصحاب هو المنع عن الصلوة في القباء المشدود في غير الحرب لكن يظهر منهم اختلاف في ذلك فظ كلام المفيد الحرمة فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد
ان يصلي وعليه قباء مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يمكن ان يحله فيجوز ذلك للاضطرار انتهى ما نقله الشيخ عن الشيخ من نسبته الى علي بن بابويه وسماعه
من الشيوخ ذكره بعد هذا الكلام فالظ منهم ايض الحرمة قال في ط ولا يصلي الرجل وعليه قباء مشدود الا بعد ان يحله الا في حال الحرب وظاهره
ايض الحرمة وكلام ابن حمزة في الوسيلة صريح في التحريم والمشهور بين من تاخر عنهم هو الكراهة وكلام الشيخ هيهنا وكذا في شرح الارشاد لا يخ عن اجمال الا ان
يظهر له ان مراد الثلاثة وسائر الشيوخ الذين سمع منهم ذلك هو الكراهة وهو بعيد جدا **قوله** وهو محرم قال في القاموس حزم الفرس شد
حزامه واحزمه جعل له حزاما وقد تحزم واحتزم **قوله** وهو بعيد لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى كذا في شرح الارشاد وهذا بناء على ان الظ من القبا
المشدود هو ما شد ازراره او ما يقوم مقامها وحمله على ما شد الوسط عليه لا يخ عن بعد ويمكن ايض حمل القبا المشدود على المحزوم لا يخ عن بعد **قوله** لكنه ايض
نقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ذكر الشيخ ذلك في الخلاف فانه قال فيه يكره ان يصلي مشدود الوسط ولم يكره ذلك احد من الفقهاء دليلنا
اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى ولنت خبير بان مع هذا الكلام من الشيخ لا بعد في حمل القبا المشدود في كلامهم على ذلك كما اشار اليه في الذكرى
فاستبعاد الش له ليس بشيء والعجب من صاحب المدارك انه لم يكتف بالاستبعاد بل حكم بفساد ما احتمله الشهيد كان شد القباء غير التحزم فافهم **قوله**
ويمكن الاكتفاء في دليل الخ لا حاجة له الى التمسك بما نقلنا عنه من التمسك بالاجماع والاحتياط **قوله** والمراد به هنا اي في بحث مكان
المصلي احترازا عن بحث المكان في الحكمة والكلام او في بحث اشتراط اباحة مكان المصلي احترازا عن بحث اشتراط صلوته فان من شرط طهارة جميع مكان
المصلي على ما نقل عن المرتضى رضي الله عنه انه لم يرد بالمكان هذا المعنى بل ما يلاقي بدن المصلي او ثوبه فافهم **قوله** ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

الامر منها

ولو بواسطة او وسائط ويجب كونه غير مغصوب للمصلي ولو جاهلا بحكمه الشرعي او الوضعي لا باصله او ناسيا له او لا صله على ما يقتضيه اطلاق العبارة وفي الاخير
للمص قول اخر بالصحة وثالث بها في خارج الوقت خاصة ومثله القول في اللباس احترزنا بكون المصلي هو الغاصب عما لو كان غيره فان الصلوة فيه باذن المالك صحيحة في
المشهور وكل ذلك مع الاختيار اما مع الاضطرار كالمحبوس فيه فلا منع كما في اللباس بنجاسة متعدية الى المصلي او محموله الذي يشترط علي طهارته على وجه يمنع من الصلوة ولو لم
تتعد

اي الاعم منها **قوله** ولو بواسطة او وسائط لا يتوهم اذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلوة فيه وان كان التحتاني مغصوبا فكيف يصح اشتراط كون
المكان بالمعنى الذي ذكره غير مغصوب في الشرائط به كما سيشير اليه كونه غير مغصوب المصلي من حيث انه مصل ففي الفرض المذكور لا ضرر اذا كان التحتاني مغصوبا
لغير المصلي وكذا اذا كان مغصوبا له فانه من حيث هو مصل في البيت الفوقاني ليس بغاصب التحتاني بل تصرفه فيه واعتماده عليه قد ساغ له باعتبار
ملكه للفوقاني وغصبه للتحتاني لو فرض كغصبه ملكا اخر لا تعلق له بصلوته فلا يضر بصلوته فافهم ثم ان صاحب المدارك استجود هذا التعريف ونقل
عن المحقق الشيخ فخر الدين في الايضاح انه عرفه بما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة
مما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره قال ويشكل بانه يقتضي بطلان صلوة ملاصق الحائط المغصوب وكذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له
بين ركبتيه والجبهة وهو غير واضح انتهى قلت فيما علقناه على المدارك على قوله وكذا واضع الثوب المغصوب الخ وقد كتبنا في اوائل من النزوع ينبغي
ان هذا التعريف يقتضي بطلان صلوة من وضع بين ركبتيه والجبهة عنى محاذي صدره او بطنه مثلا شيئا مغصوبا من الاشياء التي لا يتبعها هواء
اي غير الارض كالثوب مثلا وذلك لانه حكم بان ما يتخلل بين مواضع الملاقاة مما يحاذي بطنه او صدره من جملة المكان الذي يجب اباحته وهو غير
واضح وتوضيحه انه لا ريب في ان الشيء الذي يستقر عليه احد اعضاء المصلي مكان له معتبر اباحته سواء كان ارضا او لا وكذا لا ريب في ان الفراغ الذي للمصلي
مكان اعتبر اباحته ويلزم منه وجوب اباحة الارض التي لا يستقر عليها شيء من اعضاء المصلي لكن يحاذي احدها كالصدر مثلا لان الارض يتبعها الفراغ
الذي من سطحها الى السماء في الاحكام فاذا كانت الارض مغصوبة يكون فراغها ايض مغصوبا فلا يجوز الصلوة فيه على ما بينا واما غير الارض مثل
الثوب فلا يتبعه الفراغ وهو ظ وح فاذا فرض ثوب لم يستقر عليه احد اعضاء المصلي لكن وضع محاذيا للصدر مثلا وقت السجود فيظهر من التعريف
وجوب اباحته لانه حكم بان ما يحاذي الصدر مثلا مكان وهو يشمل الارض وغيرها وهذا الحكم في الارض واضح كما بينا وفي غيرها غير واضح اذ لا فراغ
يتبعه حتى يلزم اباحته بذلك الاعتبار ولا دليل غيره فقوله الذي لا هواء له للتوضيح والتبيين اعني الثوب المغصوب الذي ليس الهواء تابعا له في
الحكم وفائدة هذا التقييد التنبيه على ان مادة النقض ما كان كذلك اي لا يتبعه الهواء فيخرج الارض فان الحكم بوجوب اباحتها صحيح كما قررنا والمراد
بالهواء هو الفراغ لا العنصر المعروف اذ لا يتعلق به تبعية وحرمة الا بالعرض ما دام في ملك احد فت **قوله** ويجب كونه غير مغصوب تحريم الصلوة
في المكان المغصوب مما اطبق عليه العامة والخاصة واما بطلانها فيه فقال في المنتهى انه ذهب اليه علماؤنا وفي الذكرى انه قول الاصحاب وفي المدارك انه اطبق عليه
علماؤنا وفي المعتبر انه مذهب الثلثة واتباعهم لكن لم ينقل فيه خلافا الا من العامة وبالجملة فلم ار فيما رايناه من الكتب نقل خلاف من الاصحاب في هذه
المسئلة لكن نقل في الاسلام ره في ذكرى عن الفضل بن شاذان كلاما في تحقيق بعض مسائل الطلاق وقال في نضاعيف ذلك انه لو دخل رجل دار قوم بغير
اذنهم فصلى فيه فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك لو ان رجلا ثوبا غصب لبس
او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلى فيه لكانت صلوته جائزة وكان عاصيا في لبسه لذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم
يصل ولو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه نحو القبلة لكانت صلوته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الصلوة وحدودها لا
الا للصلوة وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد ان لا يخرجه كذبه عن الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك وكان صومه جائزا لانه منهي عن
الكذب صام او افطر وكذا لو ترك العزم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكذا لو
حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك وكانت حجته جائزة لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او جامع في احرامه قبل
الوقوف لكانت حجته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده ولا يجب الا مع الحج ومن اجل الحج فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده
فليس ذلك من شرائط الفرض لان ذلك اتى على حده والفرض جائز معه وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض
الا بذلك انتهى وهو كما ترى صريح في ذلك وهو من اعاظم قدماء الاصحاب رض هذا ثم انه لم يوجد نص في هذا الباب ومعتمد الاصحاب في حكمهم بالبطلان
هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مامورا به ومنهيا عنه اذ لا شك ان الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها لحرمة الغصب فلو
صحت الصلوة فيه لكانت مامورا بها ايض هف ليس ذلك نهيا عما هو خارج عن العبادة حتى لا يلزم منه تعلق النهي بالعبادة لان الحركات والسكنات
من اجزاء الصلوة بخلاف لبث الصوم في المكان المغصوب اذ الكون في المكان ليس جزءا منه ولا شرطا فيه فالنهي عنه لا تعلق فيه بالعبادة وللتامل
فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن لا محيد عما عليه اعاظم الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله**
ولو جاهلا بحكمه الشرعي اي بحرمة الصلوة في المكان المغصوب والوضعي وهو بطلانها فيه لا باصل الغصب او ناسيا الحكم الشرعي او الوضعي او لاصل
الغصب وقد سبق تحقيق هذه الفروع في بحث اللباس فنحن علمها القول هيهنا ايض كما اشرنا اليه هناك فتذكر وتبصر **قوله** واحترزنا بكون المصلي
هو الغاصب الخ وينبغي ان يراد المصلي من حيث هو مصل فلو اذن للغاصب ايض في خصوص الصلوة كانت صلوته صحيحة وان كانت في المغصوب للمصلي لانه لا
يكون من حيث انه مصل غاصبا فافهم **قوله** فان الصلوة فيه باذن المالك وكذا صلوة المالك فيه صحيحة بلا خلاف الا من الزيدية فلا بد من التقييد
المذكور **قوله** في المشهور مقابل المشهور قول الشيخ ره في ط حيث قال فان صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة فيه ولا فرق بين ان يكون
هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة فيه لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه انتهى وفيه انه لم يرد نص بعدم جواز الصلوة في المغصوب
حتى يحتج وقوف احد على ظاهر اطلاقه ويمنع منه مط بل المنع عن الصلوة فيه باعتبار حرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون حراما فلا
يمكن تحقق الامتثال به على ما عدا فتهم وظ ان هذا لا يجري مع اذن المالك ووجهه المص في ذكرى بان المالك لما لم يكن متمكنا من التصرف فيه لم يعد

اذنه الاباحة

او يعفى عنه على وجه يعفى عنه كقليل الدم او الى ما لا تتم الصلوة فيه لم يضر طاهر المسجد بفتح الجيم وهو القدر المعتبر منه في السجود معتبر ولا افضل المسجد لغير الرائة

اذنه لا باحة كما لو باعه فانه باطل لا يبيح للمشتري التصرف فيه قال في المدارك وهو كما قال لا ريب في بطلان هذا التوجيه لمنع الاصل وبطلان القياس هذا كله اذا كان مراده بالاذن هو المالك كما فهمه المحقق في المعتبر حيث قال بعد نقل هذا الكلام من الشيخ والوجه الجواز لمن اذن له المالك ولو اذن للغاصب والعلامة في جعل الآذن هو الغاصب حيث قال بعد نقل كلامه وهو حق لان نهي الغاصب لا يمنع غير مباشرة فلا يمنع اذنه وعلى هذا لا مخالفة للشيخ واعترض عليه في الذكرى بانه لا يذهب الوهم الى احتمال جواز اذن الغاصب فكيف منعه الشيخ معللا له بما لا يطابق هذا الحكم وفيه انه لا يجب حمل الكلام على ان غرضه دفع احتمال جواز الاذن بل كان حمله على انه لا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له الغاصب جواز عمن اذن له المالك وذلك لان هذا الغير وان لم يكن غاصبا لكن اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه بدون اذن المالك وان لم يكن المصلي غاصبا وقد اجمل الكلام في التعليل وتفصيله ما ذكرنا سابقا وح يندفع ما اورده لكن لا يخفى ما فيه من التكلف قال في الذكرى ويجوز ان يراد اذن بصيغة المجهول ويراد به الاذن المطلق المستند الى شاهد الحال فان طريان الغصب يمنع من استصحابه كما صرح به ابن ادريس ويكون فيه التنبيه على مخالفة المرتضى وتعليل الشيخ مشعر بهذا انتهى ولا يخفى ان التعليل على هذا الوجه ايضا عليل فان مذهب المرتضى جواز الصلوة في الصحارى المغصوبة استصحابا لما كانت عليه قبل الغصب فمقام الرد على هذا القول دعوى انه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه بدون دليل عليه او شاهد له يجاري فلا بد من قدح في الاستصحاب المذكور وبيان فارق بين المغصوب وغيره وليس في كلامه منع عين ولا اثر وما يقال القدح فيه ان ان تجويز الصلوة قبل الغصب باعتبار شهادة الحال برضا المالك فهو بمنزلة الاذن الصريح وبعد الغصب لا شهادة للحال بذلك لان الملاك كثيرا ما يقولون بعد غصب اراضيهم انا لا نرضى بصلوة احد فيها حتى يكون اثم ذلك كله على الغاصب ومع ذلك فلا يبقى شاهد الحال بعد الغصب وهذه ايضا دعوى لم يظهر لنا صحتها وما اختاره المرتضى لا يخلو عن وجه وهو مختار العلامة ره في المنتهى لكن كان الاحوط التجنب عنه مهما تيسر والله تعالى يعلم قوله او يعفى عنه على وجه يعفى عنه هذا هو المش كما صرح به المص في الذكرى حيث قال ولو كان المكان نجسا بما عفي عنه كدون الدرهم دما وشبهه فالمش انه لا عفو لانه لا يزيد على ما هو على المصلي انتهى لكن نقل فخر المحققين ره في الايضاح عن والده ره انه قال الاجماع واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسة متعدية وان كان معفوا عنها في الثوب والبدن ولا يظهر له وجه الا ان يثبت الاجماع فيكتفي دليلا ولم يظهر بذلك لنا وكلام والده ره لا يفيد الا اشتراط الخلو عن النجاسة المتعدية الغير المعفو فانه ادعى اجماع علمائنا على انه يشترط في المكان ان يكون خاليا من نجاسة متعدية الى ثوب المصلي او بدنه وعلله بان طهارة الثوب والبدن شرط في الصلوة ومع النجاسة المتعدية يفقد الشرط وظ ان تعليله لا يفيد الا ما ذكرنا وظ كلامه ره في ذكره خلاف ما نقله فانه قال لا يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية البته ما لم يتعد عنها اجماعا منا وبه اكثر العلماء ثم لم يتعرض للمعفو عنها اصلا فالظ منه تخصيص اجماعه بغير المعفو عنها كما فيه قوله وهو القدر المعتبر منه في السجود اى القدر الذي اعتبر منه وضع الجبهة عليه وهذا هو المش ونقل عن ابي الصلاح اشتراط طهارة مواضع المساجد السبعة وعن المرتضى اشتراط طهارة جميع مكان المصلي مط والمعتمد ما هو المش اما اعتبار طهارة ما يعتبر من موضع الجبهة فلعدم الخلاف فيه ظاهرا والا لا يمكن المناقشة فيه ايضا لانه لم اقف في الاخبار على ما يدل على اعتبار طهارته بخصوصه سوى ما في الفقيه انه سئل الصادق عليه السلم عن الصلوة في بيوت المجوس وهي ترش بالماء قال لا باس به ثم قال ورايته في طريق مكة ... موضع جبهته ثم يسجد عليه رطبا كما هو وتمام يرش الموضع الذي يرى ان نظيف وقوله ورايته الخ مذكور في التهذيب في ضمن حسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله وفيه بدل نظيف رطب والتهذيب في الفقيه واما عدم اعتبار طهارة ما زاد عليه فللاصل وعدم ما يدل على ذلك وما يدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الشاذكونة تكون عليها الجنابة ايصلي عليها في المحمل فقال لا باس بالصلوة عليها وما رواه محمد بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله اصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة فقال لا باس والشاذكونة على ما في شرحي الارشاد للشارح والمحقق الاردبيلي حصير صغير وحملهما على جواز الصلوة عليها بالقاء مصلي آخر عليها او بكون سقوط المصلي مط او مساجده السبعة عليه بعيد جدا خلاف ... العادة في خصوص موضع الجبهة نعلم ما نقلنا من تفسير الشاذكونة لكن قال المطرزي في المغرب الشاذكونة بالفارسية الذي ينام عليه ولا يخفى انه على هذا المعنى يكون اظهر في الخبرين نحو في رواية الحمل على الصلوة عليها بالقاء مصلي عليها الا انه ليس بعيد جدا وقال في القاموس الشاذكونة بفتح الذال ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن وهو لا يناسب شيئا في الخبرين فتم ويؤيده ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلي فيهما اذا جفا قال نعم والحكم بالتاييد لاحتمال ان يحمل على جواز الصلوة فيه وان كان بالقاء مصلي يصلي عليه وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وجه التاييد باعتبار احتمال الحمل على ما كان جفافها بالشمس فيطهر بذلك ويؤيده انه ح لا حاجة الى التخصيص بما سوى موضع الجبهة بخلاف ما اذا حمل على الصلوة عليها مع نجاستها فانه لا بد من استثناء موضع الجبهة وحملها على ان السجود لا يلبس عليها بل على تراب طاهر ونحوه وباقي الاعضاء عليه وموثقة عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله ع عن البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها والكلام فيه كما في سابقه مع احتمال حمل القذر على غير النجس وحمل اشتراط الجفاف على الاستحباب واما القولان الاخيران فلم اقف في الاخبار على ما يدل على واحد منهما بخصوصه بل الذي يستفاد من الاخبار اعتبار طهارة في مكان المصلي اعم من ان يكون في جميعه او في المساجد السبعة او في موضع الجبهة الا ان يكون يقال انه اذا استفيد ذلك ولم يعين ما يعتبر فيه الطهارة فالظ اعتبارها في جميع مكانه فتكون حجة للمرتضى وتلك الاخبار مثل ما ورد في الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس حيث امر بان ترش ويصلى وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الصلوة على بواري النصارى واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا تصل عليها وصحيحة زرارة وحديد ثا

قلنا

او مطهر على اطلاق المسجد على بيت الله المسجد بالتشبيه اليها كما ينبه عليه وتتفاوت المساجد في الفضيلة بحسب تفاوتها في ذاتها او عوارضها ككثرة الجماعة فالمسجد الحرام بمائة الف صلوة ومنه الكعبة وزوايدها الحادثة وان كان غيرهما افضل فان القدر المشترك بينهما فضله بتلك العدد وان اختص الافضل بامر آخر لا تقدير فيه كما يختص بعض المساجد المشتركة

قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وموثقة عبد الله بن بكير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الشاذكونة تصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا لكن للجمع بين هذه الرواية وما سبق من صحيحة زرارة ورواية محمد بن ابي عمير يجب حمل هذه الرواية على المنع باعتبار خصوص موضع الجبهة او حمل تلك على الصلوة عليها بالقاء مصلي عليها ويمكن ايضا حمل هذه على بقاء الرطوبة وح يسقط الاستدلال بها راسا ورواية عامر بن نعيم القمي انه سئل ابا عبد الله عن المنازل التي ينزلها الناس وفيها ابوال الدواب والسرجين ويدخلها اليهود والنصارى كيف يصنع بالصلوة فيها فقال صل على ثوبك وظاهرها ان المنع ليس باعتبار خصوص موضع الجبهة اذ الصلوة على الثوب لا يجدي فيه لعدم جواز السجود على الثوب وفي اذا القى عليه تراب ونحوه فامر بالقاء ثوب والصلوة عليه لذلك وان كان لا بد معه من وضع شيء عليه يصح السجود عليه ونقل عن المرتضى ره الاحتجاج بقوله تع والرجز فاهجر والرجز هو النجس والهجر هو الاجتناب بالكلية فيجب في جميع الاحوال والازمان الا ما خرج بالدليل ومكان الصلوة مما لم يقم دليل على اخراجه فيبقى داخلا تحت عموم الاية بل هو اولى الاحوال باشتراط الطهارة واشباهها وبما روي عن النبي ص انه لا يجوز الصلوة في سبعة مواطن المجزرة والمقبرة والمعتق والمزبلة ومعاطن الابل والحمام وقارعة الطريق وفوق بيت الله فذكر المزبلة والمجزرة والمقبرة لاجل النجاسة فكانت الطهارة مشترطة وبالاجماع على وجوب تجنب المساجد عن النجاسة وما ذلك الا لكونها مواضع الصلوة وانما شرفت بذلك فيجب الاجتناب في مواضع الصلوة مط ولا يخفى ضعف الوجوه اما الاول فلان الرجز مشترك بين ما ذكر وبين العقاب والغضب فمن اين علم ان المراد في الاية الكريمة هو الاول مع ان حملها عليهما اولى لامكان حملها ح على العموم بلا ارتكاب تخصيص فيه واما الثاني فلان الرواية مع كونها عامية محمولة في باقي السبعة على الكراهة فمن اين علم ان النهي على التحريم ولو حمل فيها ايضا على الكراهة فيسقط الاستدلال على ما ذكره الا ان يقال ان الكراهة باعتبار كونها مظان النجاسة ويستفاد منها اعتبار الطهارة وفيه منع كون علة الكراهة ذلك فربما كان غيره كزيادة الاستقذار والاستخباث فيها التي توجب تنفر النفوس عنها ولا يجري ذلك في كل نجس وايضا يمكن ان يكون النهي في المجزرة والمزبلة سواء كان للتحريم او الكراهة لتعدي النجاسة منهما غالبا واما المقبرة فالقول بكون المنع فيها لاجل النجاسة ليس الا الرجم بالغيب ولا عبرة به واما الثالث فلمنع كون العلة ما ذكر بل يجوز ان يكون ذلك لخصوصية المسجد كما ينبه عليه تجنبها في غير حالة الصلوة وليس كل مكان للصلوة كك قوله مطلقا اي طاهر المسجد من النجاسة مط سواء كانت متعدية ام لا قوله فالمسجد الحرام بمائة الف ماخوذ من رواية الفقيه عن خالد بن ماد القلانسي عن الصادق ع انه قال مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بمائة الف صلوة والدرهم فيها بمائة الف درهم والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بعشرة الاف صلوة والدرهم فيها بعشرة الاف درهم والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب ع الصلوة فيها بالف صلوة وسكت عن الدرهم ولا يخفى ان ظ الخبر ان هذه المراتب للصلوة في تلك البلاد لا بخصوص مساجدها المعروفة لكن الاصحاب حملوها على الثاني وليس ببعيد ويشهد لهم موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة في المدينة هل هي مثل الصلوة في مسجد رسول الله ص قال لا ان الصلوة في مسجد رسول الله ص الف صلوة والصلوة في المدينة مثل الصلوة في ساير البلدان لكن ما في هذين الخبرين من ضرب من التنافي حيث جعل في الاول الصلوة في المدينة اي مسجد النبي ص بعشرة الاف صلوة وجعل في الثاني الصلوة فيه الف صلوة موافق للكوفة على الرواية الاولى وهذا ايضا اشكال اخر للقطع بمزية المسجد النبوي على مسجد الكوفة وقد روى في باب الفضيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة في مسجدي كالف في غيره الا المسجد الحرام فان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجدي وهذه الرواية في الفقيه ايضا مرسلة عن رسول الله ص ولا يخفى ما بين هذه الرواية ايضا والرواية الاولى من التنافي المذكور وايضا بينهما تناف من وجه اخر فان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في مسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة وقد صرح في الثاني بان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجد النبي وايضا قد صرح في الاول بان الصلوة فيها بمائة الف صلوة ومقتضى الثاني كونه بالف الف صلوة فانه جعل فيه كالف صلوة في مسجد النبي ص وجعل الصلوة فيه كالف صلوة في غيره ويمكن دفع الاشكالات بحمل الرواية الاولى على تضاعف الصلوة فيها بتلك المراتب اي كما تضاعف فيه الحسنات مط بعشر امثالها تضاعف الصلوة بمكة بالف صلوة وحمل الخبرين الاخيرين على ان الصلوة في مسجد المدينة كالف صلوة في غيره كما صرح به في الخبر الاخير وهذا معنى اخر غير ما ذكر من التضاعف في الخبر الاول وح يندفع الاشكال الاول وهو ظاهر وكذا الثاني فان ما ذكر فيه ان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في المسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة ممنوع بل مقتضاها ان تضاعف الصلوة فيه اكثر من التضاعف في مسجد المدينة بعشرة وهذا لا ينافي كون الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد المدينة فانه معنى اخر وكذا الثالث فان ما صرح به في الاول تضاعف الصلوة فيها بمائة الف ومقتضى الثاني كون الصلوة فيها الف الف صلوة في غير المسجد ولا منافاة بينهما وعلى تقدير حمل الخبر الاول ايضا على وفق الخبرين الاخيرين على ان الصلوة فيها بمائة الف صلوة في غيرها وهكذا يمكن دفع التنافي الاول عن الروايتين بان الصلوة في المسجد النبوي يمكن ان يكون بالف صلوة في غيره فيخ ربما اخبر بذلك من غير اعتبار تضاعف والخبران الاخيران تحملان على ذلك وما في الخبر من انها بعشرة الاف يمكن ان يكون باعتبار ان كل صلوة في غيره بعشر امثالها كما في كل حسنة فاذا كانت الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة في غيره فتكون بعشرة الاف صلوة بعد اعتبار التضاعف وبهذا يمكن دفع الثالث ايضا بان يقال ان الصلوة في المسجد الحرام بمائة الف صلوة غير مضاعفة وبالف الف صلوة مضاعفة لا يقال انك دفعت المنافاة الاولى بحمل الحكم بكون الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة على غير المضاعفة فكيف تحمل هيهنا على المضاعفة لانا لا نحمل هيهنا هذا الالف على المضاعفة بل نحمل كون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة فيه في المسجد النبوي انما عند اعتبار تضاعف ما في المسجد النبوي وعدم تضاعف ما في المسجد الحرام واما اذا اعتبر تضاعف ما في المسجد الحرام وعدم تضاعف ما في المسجد النبوي فتصير الصلوة في المسجد الحرام التي هي بمائة الف صلوة على ما في الخبر الاول بالف

فنقول انا لا نم

المساجد المشتركة في صنف بفضيلة زائدة عما اشترك فيه مع غيره والنبوي بالمدينة بعشرة آلاف صلوة وحكم زيادته الحادثة كما

الف صلوة وتصير الصلوة في المسجد النبوي التي هي بعشرة الاف على ما في الخبر بالف فتكون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة في المسجد النبوي و
نظائر ما في الرواية الاخيرة هذا ما سنح لي في دفع الاشكال في خصوص هذه الاخبار ويمكن دفع امثال هذه الاشكالات ههنا من هذه الاخبار ومن
نظائرها بانه بل مثل هذه الاختلافات على اختلاف الاشخاص والاحوال والموارد والمواد فربما كان فضل شيء على اخر في مادة اخرى بازيد منها او
انقص او بانه بل ذلك على وقوع الاختلاف في الاخبار عن الحال المصلحة تقتضي ذلك فربما كان مثلا فضل شيء على اخر بالف مثلا وجاز اخبار جمع بذلك
انهم الاذعان بما سمعوا او بما اقتضى المصلحة عدم اخبار جمع اخر بذلك لكونهم مثلا قاصرين عن مرتبة اليقين الكامل فلو اخبروا بحقيقة الحال لحملوه
على المبالغة والتجوز فاقتضى المصلحة الاخبار بما دون ذلك فيقال ان فضله بمأة وربما كان جماعة قاصرين عن مرتبة هؤلاء ايضا فينبغي اخبارهم بما
هو دون ما اخبر هؤلاء فيقال ان فضله بعشرة مثلا ولا محذور في ذلك لان الكل حق وليس في ذلك شائبة كذب او جزاف الى غير ذلك من الحكم
والمصالح هذا واجاب الش في شرح الارشاد عن الاشكال الاخير بان الالف الف صلوة منها الف في مسجد النبي ع والباقي في غيره كما يقتضيه الكلام
والمأة الف المذكورة في الحديث الاخر ليس فيها تعيين موضع الصلوة فيمكن ان يقع في اماكن مختلفة الفضيلة بحيث يطابق العدد المذكور في الا
فان المأة الف مع اطلاقها كما يحتمل النقصان عن الالف الف كما هو الظ يمكن زيادتها عليه كما لو وقعت في مسجد النبي ع لعدم تعيين مكانها فليحمل
على وجه يساوي العدد الاخر توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان وبمثله يمكن دفع الاشكال بين الاخرين ايض ولا يخفى ما في قوله منها الف في مسجد
النبي ع والباقي في غيره فان الالف الف انما حصل بان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد النبوي وكل صلوة فيه تعدل بالف صلوة في غيره
فالصلوة في المسجد الحرام تعدل الف الف صلوة ليس شيء منها في مسجد النبي ع وكان الظ ان يقول ان الالف الف في غير مسجد النبي ع والمأة الف التي
ثم ما ذكره لا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف فتدبر **قوله** ومنه الكعبة لا بد هب عليك ان اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة بناء على كراهة
الصلوة فيها كما هو المش او حرمتها كما ذهب اليه الشيخ في ف وابن البراج وادعى عليه في ف الاجماع الا ان يق ان الكراهة انما هي للصلوة المكتوبة فيها
دون النافلة كما هو المش ومراد الش ههنا اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة في الجملة وهو في النافلة واما الفريضة فيها فمختصة بما ذكر
وفيه ان الش بنفسه خصص ما ورد من الفضيلة في المساجد بصلوة الفريضة دون النافلة وحكموا بان صلوة النافلة في المنزل افضل من المسجد لكن
رجع في بعض فوائده برجحان فعلها ايض في المسجد كما يظهر في الاخبار فلعل بناء كلامه ههنا عليه لكنه بعيد والاظهر ان بناء كلامه على ما هو المش من القول
بالكراهة وحمل الكراهة فيها على اقلية الثواب كما ذكره جمع في معنى الكراهة في العبادات ويظهر من الش ايض في موضع وح نكراهة الصلوة فيها بمعنى اقلية
ثوابها بالنسبة الى الخارج منها من المسجد وهذا لا ينافي ثبوت تلك الفضيلة لها كما اشار اليه الش ولعل غرض الش ايض الاشارة الى ما ذكرنا في دفع
الاشكال او انما ما ورد في الاخبار من المنع مثل قوله ع لا تصل المكتوبة في الكعبة ولا تصل المكتوبة جوف الكعبة فكانه ايض لدلالة على الغرض من تركها
فيها وفعلها في الاجزاء الاخرى من المسجد لاستدراك الفضيلة الزائدة هذا لكن الظ ان حمل الكراهة على هذا المعنى وكذا تعليل النهي والمنع في الاخبار
بمثل ذلك تعسف جدا كما فصلنا في الاصول ثم لو حملت الكراهة على اقلية الثواب فلا بد ان يعتبر ذلك بالنسبة الى الافراد المتوسطة التي لا تشتمل على
مزية زائدة كالصلوة في الحمام مثلا بالنسبة الى الصلوة في البيت وههنا يجب ان يعتبر بالنسبة الى الصلوة في باقي المسجد وفيه تعسف هذا ولا
يذهب عليك انه وان امكن تصحيح الكراهة بالمعنى المش في العبادة مع القول بترتب الثواب عليها على ما فصلنا في الاصول لكن الظ ههنا بعد تسليم
تناول المسجد للكعبة تخصيصه ههنا بما عداها بقرينة ما ورد من المنع فيها فيرتفع الاشكال بلا بعد عوى ان المتبادر منه هو ما عداها وح
فلا حاجة الى التخصيص فتدبر هذا ما كتبته على هذا المقام في سالف الزمان ولم يكن عندي في تلك الاوقات شرح الارشاد للشارح ره وفي هذا الوقت
راجعت اليه فقد تعرض فيه لما اشرنا اليه من الاشكال وقوى هكذا مسجد الحرام مشتمل على الكعبة وقد تقدم ان الفريضة فيها مكروهة فالصلوة فيها او
في باقي المسجد اما ان يتساويا في الفضل او يتفاوتا ويلزم من الاول مساواة المكروه لغيره ومن الثاني اختلاف جهات المسجد في الفضيلة وقد ورد الخبر بتعلق
العدد المعين على الصلوة فيه من غير تخصيص بجهة واجاب بان مساواة الصلوة في الكعبة لباقي المسجد في عدد المضاعفة لا يستلزم المساواة في الافضلية لجواز
ترتب الثواب على العدد الحاصل من الصلوة في الكعبة وهذا هو شأن الصلوة المكروهة بالنسبة الى غيرها المساوي لها فان صلوة ركعتين مثلا في
وقت ومكان مكروهين اقل ثوابا من ركعتين في غيرهما مع تساويهما عددا او يقيد اطلاق المسجد بما عدا الكعبة لخروجها باسم خاص فيكون كالعام المخصوص
بمنفصل مع انه لا قاطع بكون الكعبة من جملة المسجد لجواز كونه حولها ويدل عليه اختصاصها باسم خاص وحكم خاص ما الدليل على كونها من جملته والله اعلم انتهى
وما ذكره من الجواب اولا هو ما اشرنا اليه الا ان الاظهر ان بناء كلامه عليه ما ذكره اخرا بقوله او يقيد هو الوجه الظ الذي ذكرناه في دفع الاشكال فتامل
قوله وزوائده الحادثة الحكم باشتراك زوائده الحادثة في هذا القدر من الفضيلة باعتبار ان الزوائد كانت في زمن الصادق ع فاخباره بتلك
الفضيلة من غير تفصيل وتخصيص بالمسجد القديم ظاهر في شمولها للجميع ولا يخفى ان الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال لاحتمال كلام الصادق ع على ما هو المعهود
في زمان النبي ص وان تقدمت الزوائد على زمانه ع ليس ببعيد بل لا يبعد دعوى انصراف الاطلاق اليه فان الزوائد بمنزلة مسجد جديد ويؤيد ذلك
ما في حسنة زرارة بن ابرهيم عن الباقر عليه السلام انه كان باخذ بيك في بعض الليل فيمشي ناحية ثم يجلس فيتحدث في المسجد الحرام فربما نام فقلت له في
ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله ص فاما الذي في هذا الموضع فليس به باس واما ما استشكل ان القول
بمساواة الزائد للاصل يستلزم الحاق كل ما يراد به حتى لو زيد في هذا الزمان به شيء لزم ان يكون ثوابه لا مزية للزائد في ذلك الزمان خصوصية
لبيت لغيره فاذا حكم باحال تلك الزوائد في الفضيلة نظرا الى ظ الحديث لا يمكن الحكم بذلك فيما لا نص فيه باعتبار المشاركة في المعنى الامر انا

متعبدون

وكل من مسجد الكوفة والاقصى بمعنى ان الاضافة الى بعد عن المسجد الحرام بالف صلوة والمسجد الجامع في البلد بالجمعة او الجماعة وان تعدد بمائة ومسجد القبيلة كالمحلة في
البلد بخمس وعشرين ومسجد السوق باثنتي عشرة ومسجد المرأة بيتها بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها الى المسجد او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة فلا تفتقر
الى طلبها بالخروج وهل هو كمسجد مطلق او كما تريد الخروج اليه فيختلف بحسب النظام الثاني وتستحب اتخاذ المساجد استحبابا مؤكدا فمن بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة
وزيد في بعض الاخبار كمفحص قطاة وهو كمقعد الموضع الذي تكشفه القطاة وتلينه بجؤجؤها للتبيض فيه والتشبيه به مبالغة في الصغر بناء على الاكتفاء برسمه حيث يمكن
الانتفاع به في اقل مراتبه وان لم يعمل له حائط ونحوه قال ابو عبيدة الحذاء راوي الحديث مر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت احجار المسجد فقلت جعلت فداك

متعبدون في هذا الزمان بقراءة القرآن الذي بيننا بخلاف ما لو غير نظمه والف على نظم اخر مع عدم مزيته للمؤلف الاول وايض لا تعدد في ترتب تلك
الفضيلة على كل ما انزل الى يوم القيمة بحيث ما يطلق عليه المسجد الحرام عرفا وفضل الله اوسع من ان يستبعد من امثال ذلك منه تعالى **قوله** والجنس
الافضل بامر اخر اما بان يزيد فيه على ذلك العدد او يختص بما يشتمل عليه من العدد على مرتبة زائدة والموافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد من
جواب الاشكال هو الثاني فتذكر **قوله** وكل من مسجد الكوفة والاقصى قد سبق ما يدل على ذلك في مسجد الكوفة من رواية خالد بن ماد القلانسي
ويدل عليه ايض رواية هرون بن خارجة عن ابي عبد الله ع في وصف مسجد كوفة وفي اخره وان الصلوة المكتوبة فيه لتعدل بالف صلوة وان النافلة
فيه لتعدل بخمسمائة صلوة وان الجلوس فيه بغير تلاوة ولا ذكر لعبادة ولو علم الناس ما فيه لاتوه ولو حبوا واما ما يدل عليه في الاقصى فما رواه في ئب
عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله عليه قال صلوة في البيت المقدس تعدل الف صلوة وصلوة في المسجد الاعظم مأة صلوة وصلوة
في مسجد القبيلة خمسة وعشرون صلوة وصلوة في مسجد السوق اثنتا عشرة صلوة وصلوة الرجل في بيته وحده صلوة واحدة وفي الفقيه ايضا
مثله مرسلا عن علي ع وفي بعض نسخه مأة الف صلوة وكانه سهو الا ان يحمل المسجد الاعظم على المسجد الحرام ولا يلائمه ذكره بعد المسجد الاقصى
ليس في بعض نسخ الفقيه لفظ وحده وكان التقييد به للاشارة الى ان الصلوة في البيت تضاعف باعتبار الجماعة كما سيجيء في بحث الجماعة وانما تكون
واحدة اذا كان الرجل في البيت وحده والتخصيص بالرجل ايض يمكن ان يكون للاشارة الى ان صلوة المرأة في البيت وحدها ليست كذلك لان بيتها
مسجدها كما سيجيء فربما يتضاعف لها الصلوة فيه فلا تغفل **قوله** ومسجد المرأة بيتها يدل عليه رواية يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله
خير مساجد نسائكم البيوت ورواه في الفقيه ايض مرسلا عنه ع وفي الفقيه ايض روي ان خير مساجد النساء البيوت وصلوة المرأة في بيتها افضل من
صلوتها في صحن دارها وصلوتها في صحن دارها افضل من صلوتها في سطح بيتها وتكره للمرأة الصلوة في بيت غير مجحر وفي الفقيه ايض روى هاشم بن سالم
عن ابي عبد الله ع قال صلوة المرأة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار **قوله** بمعنى ان صلوتها
فيه افضل من خروجها كانه يحتمل وجوها **الاول** ان يكون المراد ان صلوتها في بيتها تفضل على صلوتها في المسجد كما في الرجال ولا يكون لها فضل
في الخروج الى المسجد بل لو خرجت اليها فلها فضل اصل الصلوة بدون مزية كما في صلوة الرجل في البيت والحاصل ان صلوة الرجل والمرأة في المسجد وفي
البيت متعاكسان في الفضيلة واما ان فضل صلوتها في البيت على صلوتها في المسجد بمرتبة فضل صلوة الرجل في المسجد على صلوته في البيت فغير معلوم
بل ربما كان كذلك وربما كان ازيد او انقص وعلى اي تقدير فهل ترجيحه مط على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعندما اردت الخروج الى مسجد على
الخروج اليه او على الجميع اوجه والذي يمكن الحكم به ترجيحه عندما اردت الخروج الى مسجد له فضيلة زائدة فترجح صلوتها في البيت على الصلوة
في المسجد في الجملة لا يوجب منعها عما ارادت الخروج اليه مع ان ظ الاخبار المنع عن الخروج مط واما ما سوى ذلك من الحكم عند عدم ارادة الخروج فيه
على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعند ارادته على جميع المساجد من غير تخصيص بما ارادت الخروج اليه فهو قول بمجرد الاحتمال الرجم بالغيب **قوله** الثاني
ان يكون المعنى ان للصلوة في المسجد فيها ايض فضلها كما في الرجال ومع ذلك صلوتها في بيتها افضل من صلوتها في مسجدها وهل هي ح افضل مط من
الصلوة في المسجد في الجملة او من جميع المساجد او عندما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع وجه على قياس ما ذكرنا اولا **قوله** ان يكون
المراد افضلية صلوتها في البيت باعتبار كراهة خروجها الى المسجد لا لمزية زائدة في الصلوة في البيت فيها وفي الرجل سواء في عدم فضيلة
زائدة لها ولا يكون الفرق بينهما الا باستحباب الخروج الى المسجد له وكراهته لها فافهم **قوله** او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة اي كالصلوة
وظاهره ان المراد ان المرأة تؤتى بصلوتها في البيت من الفضل ما تؤتى بصلوتها في المسجد فلا حاجة الى طلب الفضل بالخروج ولا يخفى ان ظ كلامهم موافقا
لما نقلنا من الاخبار ترجيح صلوتها في البيت على الخروج لا بمجرد عدم افتقارها الى الخروج فالظ هو ما ذكره اولا فتدبر **قوله** وهل هو كمسجد
مطلق فيكون له فضيلة اصل المسجد من غير مزية زائدة اي فضيلة اقل المساجد فضلا وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان هذا الاحتمال لو اتجه انما يتجه
عند عدم ارادتها الخروج الى مسجد او عند ارادة مسجد في الجملة واما عند ارادة مسجد له مزية زائدة فتكون صلوتها في البيت كالصلوة في المسجد في الجملة لا يوجب
عدم افتقارها الى الخروج الى ما ارادته مع ان الغرض ذلك على ما ذكره فافهم وقد ظهر ايضا ان عند عدم ارادة الخروج يحتمل عدم ثبوت الفضيلة اصلا
ويحتمل ايض في الصورتين ان يكون صلوتها في البيت كصلوتها في افضل المساجد لكنه لا يخلو عن بعد **قوله** او كما تريد الخروج اليه فعند عدم ارادة
الخروج لا يكون لصلوتها في بيتها مزية اصلا باعتبار ان فضيلتها باعتبار تركها الخروج وقصد الصيانة والتستر بذلك فاذا لم يكن ذلك فلا فضل ويمكن
ان يكون غرضه او كما تريد الخروج اليه عند ارادتها الخروج واما عند عدمها فهو كمسجد مطلق فتدبر **قوله** فمن بنى مسجدا مأخوذ من حسنة ابي عبيدة
الحذاء بابرهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فمر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت
احجار المسجد فقلت له جعلت فداك نرجو ان يكون هذا من ذلك فقال نعم كذا في يب ومثله في في وقال في الفقيه وقال ابو جعفر ع من بنى مسجدا
كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة الحذاء ومر بي وانا بين مكة والمدينة اضع الاحجار فقلت هذا من ذلك فقال نعم **قوله** تكشفه
القطاة اي تميزه عما حوله وتعده لان تبيض فيه او تكشف عنه ما تلبد عليه من التراب ووضع عليه وخالطه من غير التراب **قوله** ويستحب اتخاذها
مكشوفة اي غير مسقفة كما يفهم من قول الش للاحتياج الى السقف ومستندهم مرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع قال اول ما يبدأ به قائمنا سقوف
المساجد فيكسرها ويأمر بها فيجعلها عريشا كعريش موسى وفي حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم عن ابي عبد الله ع ان اشتد عليهم اي على المسلمين
الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فظلل فقال نعم فامر به فاقيمت فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت عليه العوارض والخصف والاذخر فعاشوا

فيجعل

والمبضاة وهي المطهرة للحدث والخبث على بابها لا في وسطها على تقدير سبق اعدادها على المسجدية والاحرام في الحديثية مطلقا والجديدة ان اضرت بها والمنارة مع حائطها
لا في وسطها مع تقدمها على المسجدية كذلك الاحرام ويمكن شمول كونها مع الحائط استحبابا ان لا تعلو عليه فانها اذا فارقته بالعلو فقد خرجت عن المعية وهو مكروه وتقديم
الداخل اليها يمينه والخارج منها يساره عكس الخلاء تشريفا لليمنى فيهما وتعاهد نعله وما يصحبه من عصا وشبهه وهو استعلام حاله عند باب المسجد احتياطا للطهارة و
التعهد افصح من التعاهد لانه يكون بين اثنين والمص تبع لرواية والدعاء فيهما اي الدخول والخروج بالمنقول وغيره

فيه حتى اصابتهم الامطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله لا عريش كعريش موسى فلم يزل كذلك
حتى قبض وظاهر هذا الخبر انه لا باس بالتظليل بالعريش ونحوه وانما يكره التسقيف وان عند الحاجة ايضا لانه لو لم كراهة التسقيف لما ينبغي الا انصار معها
على التظليل فاذكره الش من عدم كراهة تسقيف البعض للحاجة الى السقف في اكثر البلاد محل تامل لان رسول الله لم يرض بالتسقيف مع الحاجة وهذا
وان امكن ان يكون باعتبار عدم سعة المكان يومئذ لتسقيف البعض وكشف البعض بحيث يسع كل منهما المصلين لكن لا شاهد على هذا التجويز من
الاخبار وظ الروايات اطلاق المنع وعدم الحاجة اليه تندفع بالتظليل وما لا يندفع به كوكف المطر فالامر فيه سهل على ان عند المطر لا يتاكد استحباب
التردد الى المسجد كما اشتهر الرواية عنه اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال النعل فيه على ما ذكره الهروي في الغريبين نقلا عن ابي منصور ما
غلظ من الارض في صلابة ومثله في النهاية وزاد فيها وانما خصها بالذكر لان ادنى بلل يبدلها بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء واما صحيحة الحلبي على ما في
قال سئل عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلوة فيها اليوم ولو قد كان العدل لرايتم انتم كيف يصنع في ذلك فينبغي ان يحمل
التظليل فيها على خصوص التسقيف جمعا بين الاخبار **قوله** والمبضاة على بابها لما فيه من مصلحة المترددين اليها ولئلا يتاذى اهل المسجد براحتها
في الحديثية ولرواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي ابراهيم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشرائكم — الجنيبة ام
واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم **قوله** على تقدير سبق اعدادها على المسجدية وعدم اجراء صيغة المسجدية عليها بعد ذلك والا لم ينفع السبق
في الحديثية وهو ظ وقال ابن ادريس في السرائر وينبغي ان تكون المبضاة على ابوابها ولا يجوز ان تكون داخلها ولعل مراده بعدم الجواز الكراهة بقرينة
قوله وينبغي اولا او محمول على احد الصورتين وهو سبق المسجدية او اجراء صيغتها بعد ذلك على الجميع فيختص على الاخير بالحديثية **قوله** والحديثية
ان اضرت بها وعلى تقدير عدم الضرر ايضا التصرف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه وهيئته لا يخ عن اشكال كالتسقيف عليه لانه الله تعالى في كتاب
الوقوف الا ان يكون قد اذن للمتولي في امثال ذلك في متن الصيغة وح محل الحرمة ولكن يكره كما صرح به في شرح الارشاد لكراهة الوضوء من البول والغائط
في المسجد كما ذكره الاصحاب ويدل عليه صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله فلما ينقل المتوضئون فيها وكان تتمة ان وضع الحديثية في المسجد اعانة على المكروه
لما نعلم من عدم مبالاة اكثر الناس في المكروهات وعلى تقدير المبالاة فتقل فائدتها جدا ويمكن تايد ما ذكره بمفهوم رواية عبد الحميد السابقة
ايضا لكن لا يخفى انه اذا كان على الباب ايضا مبضاة تفي لحاجة الناس فيندفع مفهوم الرواية ويشكل الحكم بكراهته بمجرد ان فيه اعانة لبعض الناس ممن
لا يبالون على فعل المكروه ثم **قوله** والاحرام قد اطلق الحكم بالحرمة هنا وفيه تامل والظ هنا ما تقييد الحرمة بالاضرار او بما اذا لم يكن ماذونا في اكو
في امثال هذه التصرفات واما مع الاذن وعدم الاضرار فلا وجه للحرمة كما سبق في المبضاة الحديثية وقال الشيخ في ية لا يجوز المنارة وكلهن في وسطها
وكانه اراد به الكراهة او يقيد باحد الوجهين **قوله** ويمكن شمول كونها مع الحائط الخ والذي يدل على عدم استحباب التعلية ما روى السكوني عن
جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام ان عليا مر على منارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد وقد علل ايضا بانه لئلا يشرف على
الجيران ولا يبعد حمل عبارات المص على مجرد هذا الا انه يشمل المعنى الاول ايضا اذا لم اقف على رواية تدل على استحباب ذلك وقد علله العلامة في ية بما فيه من
التوسعة ورفع الحجاب عن المصلين لكن المص في كتبه الثلثة صرح بالامرين جميعا ثم الظ كما يستفاد من تعليلهم ان المراد من جعل المنارة مع الحائط جعلها
بتمامها داخلة فيه وعبارات البيان تشعر بان المراد جعلها قريبة منه او متصلة به ولو بادخال بعضها فيه لا بجعل جميعها فيه حيث قال في عد المكروهات
المنارة وسطها بل مع حائطها مواتية له انتهى وذلك لان المواتاة اذا حملت على ظاهرها لا تنطبق مع دخول جميعها فيه فتدبر **قوله** تشريفا لليمنى فيهما
ظاهره كما في المعتبر وغيره انه اشارة الى مستند الحكم وكانهم غفلوا عن رواية وردت به وهي ما رواه في يب عن يونس عنهم قال الفضل في دخول المساجد ان
تبدا برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت **قوله** والمص تبع الرواية فلعل الراوي سها او نقل بالمعنى وعبر بالتعهد الى التعاهد هنا مع عدم
صحة الرواية فيمكن القدح فيها بذلك ولا يقدح ذلك في حكمهم باستحبابه اذ يكفي فيه ما اشار اليه من الاحتياط للطهارة واما لو ثبت وقوعه في كلام
المعصوم فيكون هو الصحيح لانهم افصح الفصحاء لا سيما النبي الذي اسند اليه رواية البيهقي ولا عبرة بنص الجوهري بذلك بعد ما ذكرنا وهو ظ اللهم
الا ان يجوز وقوع غير الافصح في كلامهم ومحاوراتهم اما مطلقا ولعلة ونكتة وانما الممنوع منه وقوع غير الفصيح والتعاهد ليس كذلك ثم لا يخفى ان
المفسرين كصاحب الكشاف والبيضاوي وغيرهما كثيرا ما يحملون فاعل على معنى فعل ويجعلون النكتة في العدول ان الزنة في اصلها للمغالبة والمبالغة
والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبار لزيادة قوة الداعي اليه ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذه النكتة
ههنا بان يكون العدول الى زنة التفاعل الذي اصلها ان يكون بين شيئين اشارة الى استحباب المبالغة في تعهده لان الشخص يبالغ في الفعل بينه وبين
غيره اشد مما اذا زاوله وحده هذا وكيفما كان ففي عبارة الشرح من الخرازة ما ترى فلا تغفل **قوله** بالمنقول وغيره لان المساجد مظان الاجابة وفي رواية
العلاء بن الفضيل عمن رواه عن ابي جعفر قال اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا واذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادع الله واسأله
وسم حين تدخله واحمد الله وصل على النبي ومن المنقول ما في حسنة الفقيه عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله قال من دخل سوقا او مسجد جماعة
فقال مرة واحدة اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له والله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة واصيلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وصلى الله على محمد وآله اجمعين عدلت حجة مبرورة وما في حسنة عبد الله بن سنان بابراهيم عن ابي عبد الله قال اذا دخلت المسجد
فصل على النبي واذا خرجت فافعل ذلك وما في موثقة سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله والسلام على رسول الله صلى الله وملائكته
على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وفي بعض النسخ صلى الله

عليه وآله

وصلوة التحية قبل جلوسه واقلها ركعتان ويتكرر بتكرر الدخول ولو عن قرب ويتادى بسنة غيرها وفريضة وان لم ينوها معها لان المقصود التحية ان لا ينتهك حرمة المسجد
بالجلوس بغير صلوة وقد حصل وان كان الافضل عدم التداخل ويكره اذا دخل والامام في مكتوبة او الصلوة تقام او قربت اقامتها بحيث لا يفرغ منها قبله فان لم
يكن متطهرا او كان له عذر مانع عنها فليذكر الله وتحية المسجد الحرام الطواف كما ان تحية الحرم الاحرام ومنى الرمي ويحرم زخرفتها وهو نقشها بالزخرف وهو الذهب او
مطلق النقش كما اختاره المص في الذكرى وفي الدروس اطلق الحكم بكراهة الزخرفة والتصوير ثم جعل تحريمهما قولا وفي البيان حرم النقش والزخرفة والتصوير بما فيه روح وظاهر
الزخرفة هنا النقش بالذهب فيصير اقوال المص رحمه الله بحسب كتبه وهو غريب منه وكذا يحرم نقشها بالصور ذوات الارواح دون غيرها وهو لازم من تحريم النقش مط الا من غيره وهو

عليه وآله ان الله وملائكته يصلون على محمد وآل محمد الخ وفي يب ايضا عن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم اغفر لي وافتح لي ابواب فضلك
وهما مقطوعتان وفي يب عن ابي حفص العطار قال سمعت ابا عبد الله يقول قال رسول الله اذا صلى احدكم المكتوبة وخرج من المسجد فليقف بباب المسجد ثم
ليقل اللهم دعوتني فاجبت دعوتك وصليت مكتوبتك وانتشرت في ارضك كما امرتني فاسألك من فضلك العمل بطاعتك واجتناب سخطك والكفاف
من الرزق برحمتك **قوله** وصلوة التحية قال في الذكرى فاذا دخل فليصل ركعتين تحية المسجد لما رواه ابو قتادة عن النبي قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس
حتى يركع ركعتين وليدع الله عقيبهما وليصل على النبي وان لم يصل جلس مستقبل القبلة وحمد الله وصلى على النبي ودعا الله وسأل حاجته **قوله**
لان المقصود بالتحية ان لا ينتهك الخ الاولى ان يحتج بان الرواية على ما نقلنا لا يدل الا على النهي عن الجلوس قبل ان يركع ركعتين والركعتان فيهما مطلق
فيفعلهما على اي وجه كان يزول المنع **قوله** او مطلق النقش يعني والمراد بالزخرفة ههنا مطلق النقش فيطابق ما اختاره في كرى من تحريم مطلق النقش
لا انه فيها استعمل الزخرفة بمعنى مطلق النقش وصحة هذا المعنى مع ان الزخرف لغة هو الذهب باعتبار انه وان كان اصله ذلك لكن قد تعمم فيه واستعمل
المزخرف بمعنى المزين مط كما هو الشائع بين الناس نص عليه بعض اهل اللغة ايضا كالجوهري في الصحاح **قوله** فيصير اقوال المص بحسب كتبه اي اربعة
بعدد كتبه وهو غريب منه لقلة الاختلاف في الفتاوى فكيف بمثل هذا الاختلاف وفيه تامل فانه اما ان يحمل ما ذكره في البيان على تحريم النقش
بما فيه روح وان يدا كما ذكر في اللغة والتصوير اعم منه وكذا الزخرفة بناء على انها ليست بمعنى النقش بالزخرف كما ذكره الش بل بمعنى التزيين به مط
ولو لم يكن بعنوان النقش وح فيوافق ما نقل عن كرى من تحريم النقش مط او بجعل النقش فيه بالزخرفة والتصوير بما فيه روح بقرينة تخصيصهما وح
فيوافق ما ذكر في هذا الكتاب على النقد يرين فلا يصير اقوال المص الا ثلثة هذا على ما نقله الش ره وههنا وهو انه ره في كرى عد في التنزيه
تصوير المسجد لقول ابي عبد الله الخ ثم قال السلوك زخرفتها والظ انه حرام وكذا نقشها لان ذلك لم يفعل في عهد النبي وعهد الصحابة فيكون بدعة كذا
قال في المعتبر وحرم بعض الاصحاب التصوير ايضا ولا يخفى ان الظاهر منه حرمة التصوير فلعله جعله اعم من النقش وعبارة البيان ايضا يدل على اعميته
التصوير من النقش حيث حكم بكراهة التصوير بمثل النبي ثم قال والاقرب تحريم الزخرفة والنقش والتصوير بما فيه روح فلعله خص النقش بما ذكرنا كما
هو الظ الموافق للغة والظ ان الزخرفة ايضا ليست بمعنى النقش بالذهب بل مطلق التزيين به فيكون ايضا اعم من النقش وح فذكر النقش بعد الزخرفة
عبارة كرى محمول على ظاهره ولا يحتاج الى العناية بانه تعميم بعد التخصيص وكذا عبارة البيان جارية على ظاهرها ولا حاجة الى القول بان فيهما تعميما
بعد تخصيص او تخصيصا بعد تعميم مع بعده فيهما والا لكان المناسب في الاول تاخير العام عنهما وفي الثاني تقديمه عليهما كما لا يخفى لا التوسيط كما
فعله اذا عرفت هذا فنقول ح اذا حمل الزخرفة على النقش بالذهب يصير اقوال المص ار بعد بحسب كتبه فانه ههنا خص التحريم بالزخرفة والنقش بالتصوير
وفي البيان عمم النقش وحرم التصوير ايضا بما فيه روح مط وفي الذكرى حرم مطلق النقش والزخرفة كما في البيان فخالف ما هنا لا التصوير اذ لم يكن فيه
نقش فخالف ما في البيان ايضا ومخالفة ما في س لباقي كتبه ظاهر فصح ان اقوال المص بعدد كتبه هذا بناء على ظاهر قوله نقشها بالصور فان الظ
منه تخصيص التحريم بالنقش بها ولو قيل ان لفظ النقش ههنا مقحم والمراد تحريم مطلق التصوير بما فيه روح فيخالفه ما هنا ما في كرى كما ان المعتبر في مفهوم
الزخرفة هنا النقش فيخالف ما في البيان ايضا حيث خص هنا بالنقش بالزخرف وفي البيان عمم النقش بل اريد مطلق التزيين به فلا مخالفة الا باعتبار ذكر تحريم
النقش في البيان وعدم ذكره ههنا والامر فيه هين ثم هذا ما كنت في سالف الزمان والذي وقفت عليه من الاخبار هو رواية عمرو بن جميع قال
سألت ابا عبد الله عن الصلوة في المساجد المصورة فقال اكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم ولو قد قام العدل رايتم كيف يصنع في ذلك وهي مع ضعف
سندها لا تدل الا على ان تدل على كراهة تصويرها ثم يبني الحكم على تفسير الصورة فان كانت مختصة بذي الروح كما يظهر من اللغة اختص به وان قيل بتعميمها كما
حكم به في المدارك لتعم الجميع نعم اذا حرم التصوير بذي الروح مط كما ذكره الش ولم يختص ذلك بالمجسمة كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيشمل الحكم المساجد ايضا بل يكون
فيها اولى واما ما استدل به في كرى على حرمة الزخرفة والنقش من عدم نقل ذلك في عهد النبي وعهد الصحابة فلا يخفى ضعفه وعلى تقدير صحته مكانه
يجري في حرمة التصوير ايضا فالتفرقة التي تظهر من كرى كانها لا وجه لها اللهم الا ان يكون قد ثبت عنده عدم نقل الاولين في زمانهم ولم يثبت ذلك
فيه **قوله** دون غيرها كان ذلك لاعتقاده انه لا يطلق على غيرها الصور حقيقة لا لانه لا يحرم النقش به فانه لا يصح بعد الحكم بتحريم مطلق النقش
كما هو احد احتمالي كلام المص الذي ذكره الش ان هذا لازم منه فافهم **قوله** وهو لازم من تحريم النقش مط نعم لو لم يقيد بالنقش بل اطلق التصوير لم
يكن لازما من تحريم النقش كما ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة ولعله لا يبعد ان يكون المراد ذلك فيكون النقش مقحما فتدبر **قوله** لا من غيره
هو الاحتمال الاول للزخرفة اي النقش بالذهب اي لا يلزم منه حرمة نقشها بالصور وهذا قرينة اخرى على ارادة المعنى الاول لغيره مما اشار اليه اولا لان
ظاهر الزخرفة هو ذلك اذ التاسيس خير من التاكيد ويحتمل ان يجعل القرينة الاخرى انه على المعنى الاخر يلزم تحريم النقش بالصور ذوات الارواح و
غيرها فتخصيصه بالصور الظاهر فيها ذوات الارواح مخالف ظاهر الحكمة الاول نعم قوله وهو قوله ونقشها بالصور فتدبر **قوله** وتنجيسها وتنجيس
الآتها لا يظهر منهم خلاف في ذلك وقال في كرى والظ انه لمسئلة اجماعية واما ادخال النجاسة الغير المتعدية اليها ففيه خلاف فذهب العلامة
في اكثر كتبه الى تعميم التحريم في المتعدية وغيرها وهو الظ من كلام المحقق واختار جماعة من الاصحاب منهم المص عدم تحريم ادخال غير المتعدية وهو
الاقرب احتج الاولون بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام رتب النهي على النجاسة فيجوز تقريب مطلق النجاسة ومتى ثبت
التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره لعدم القائل بالفرق وفيه ان النجس لغة بمعنى المستقذر وكونه حقيقة شرعية في المعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء
غير ظاهر ويدل عليه هذا فيمكن ان يكون في الكفار استقذار يوجب منعهم عن قرب المسجد لا بمجرد لك وغيرهم من النجاسات ولو سلم فلا نسلم ترتب الحكم على

مجرد النجاسة

مجرد النجاسة لاحتمال ان يكون منزنها على نجاسة المشرك فانه مع نجاسته لا يؤمن منه من تنجيس المسجد اذا دخله بالملاقات بالرطوبة كما يتفق كثيرا او للعناد
ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فالنهي في الاية الكريمة وقع عن القرب لا عن التقريب فلعل النجس كان ممنوعا عن القرب اليه بنفسه ولا يكون تقريب
النجاسة اليه كذلك فيمكن تقريبه بما اشرنا اليه فان النجس الذي يمكنه القرب اليه بالاختيار لا يؤمن منه تنجيسه بالملاقات بالرطوبة بخلاف ما لا يكون
كذلك او باستحسان النقل الذي يمكنه القرب كذلك للمنع عن نفسه والحرمان منه ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فعدم القائل بالفرق غير ظاهر نعم القائل
به ايضا غير ظاهر ومجرد ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم في ساير المساجد واحتجوا ايضا بقول النبي ص جنبوا مساجدكم النجاسة وفيه ان الرواية عامية وكانها
من مراسيلهم حيث ادعى المص في ذكرى عدم وقوفه على اسناده وعلى تقدير صحتها فيمكن ان يقال انه يكفي في تجنيبها النجاسة منعها من التعدي اليها فلا يمكن
التمسك بها في منع الزائد على ذلك وهو مطلق الادخال واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين مع عدم القول بالفصل وفيه ان كون
التطهير فيه عن الانجاس غير معلوم لجواز ان يكون المراد التطهير برفع الاصنام برفع الاوثان او يكون المراد اخلصا بيتي لهم ولو سلم فيكفي في تطهيره تجنيبه عن تعدي
النجاسة اليه ولا يلزم المنع عن مطلق الادخال مع انه في شريعة اخرى والمختار في مثله عدم التعدي الينا كما حقق في الاصول وقد عرفت ايضا ما في عدم القول
بالفصل من الكلام واستدلوا ايضا بوجوب تعظيم شعائر الله تعالى والمساجد من شعائر الله وتجنيبها من ادخال النجاسة اليها تعظيم لها وفيه ان اللازم من تعظيم
شعائر الله تعالى الاهتمام بحقوقها التي وردت في الشرع وعدم المسامحة فيها وان يقام على حدودها التي حدها الله تعالى لها ولا يرخص في التعدي والتفريط
فيها لا الاتيان بكل ما نتخيله تعظيما لها والله تعالى يعلم فجز الاخر بين الاصل وعدم ثبوت ما يخالفه بل يعضد الاصل ويؤكده ما نقله الشيخ في الاجماع
على جواز جواز الخوض من الثاني للمساجد مع عدم انفكاكهن عن النجاسة غالبا ووافقه في هذه الدعوى المص في ذكرى ايضا فانه تمسك بالاجماع على جواز
دخول الصبيان والحيض من الناس مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا ومثله القول في الجنب ايضا لانه في الخلاف ادعى الاجماع فيه ايضا مع وروده في الاخبار
ايضا والغالب فيه ايضا عدم انفكاكه عن النجاسة ويؤكده ايضا ما ورد في صلوة المستحاضة في المسجد من صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع وفيها وان كان الدم
لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وربما كان في هذا الخبر تلويح بعدم جواز ادخال النجاسة المتعدية والله تعالى يعلم ثم ان
جمعا من الاصحاب منهم المص والمحقق حكموا ايضا بعدم جواز ازالة النجاسة في المسجد علله في المعتبر بان ذلك يعود اليها بالتنجيس ومثله في ذكرى ايضا وهذا انما يتم
فيما استلزم الازالة فيها تنجيسها فلو وقعت الازالة في اناء او في كثير فلا يجري فيه ذلك نعم انما يتجه اطلاق القول به على القول بالمنع من ادخال النجاسة اليها
مط واستدل ايضا في المعتبر بما روى من كراهة الوضوء من البول والغائط فيها ولا يخفى ضعفه واستقرب المحقق الشيخ علي ره عموم المنع وان كانت الازالة
بغسلها في اناء او فيما لا ينفصل كالكثير لما فيه من الامتهان المنافي لقوله ص جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل الحديث على وجوب
التجنب عن مطلق ادخال النجاسة فلا ريب في المنع عن الازالة ايضا لاستلزامها الادخال ولا حاجة الى ما ذكره وعلى تقدير عدم العمل به او حمله على تجنيبها
التنجيس بها فلا يجري ما ذكره فتد **فرع** ظاهر الاصحاب كما ذكره في المدارك القطع بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور كفاية
ولا يظهر لهم مستند سوى الحديث السابق وقد ظهر حاله فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتوقف فيه مجال وقال في ذكرى لو كان في المسجد نجاسة ملوثة وجب اخراجها كفاية
[هامش: اي ان لم يدخلها مكلف]
ولو ادخلها مكلف وجب عليه عينا الاخراج انتهى وظاهره تخصيص الوجوب الكفائي بما اذا لم يدخلها مكلف فلا يجب الازالة الا عليه وله وجه لكن لا يبعد
ان يكون ذلك مراعى بامتثاله فلو فرض عدم ازالته لفسق او عذر ولا يمكن جبره عليها لعاد الوجوب كفاية والمستفاد من الحديث السابق كما ذكره الش في شرح
هو وجوبها الكفائي مط لعموم الخطاب نعم ربما تاكد ذلك على من ادخلها فتدبر ثم اذا وجب على احد الازالة وادخلها وصلى فمع ضيق الوقت صحت
صلوته قطعا واما مع سعته ففيه قولان البطلان بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص والنهي موجب للفساد وعدمه وان اثم بترك الواجب المضيق بناء
على عدم ثبوت المقدمتين كما حقق في الاصول وهو الظاهر وان كان الاحوط رعاية القول الاول عدم الاجتزاء بمثل تلك الصلوة بل اعادتها بعد الازالة
ومع ضيق الوقت وقضائها مع خروجه فتد وقال الش في شرح الارشاد وهل يتاتى في ازالتها الصلوة مع سعة الوقت وامكان الازالة وجه احد من ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وان النهي في العبادة يقتضي الفساد في المقدمة الاولى منع ظاهر فان الذي يقتضي الامر بالازالة النهي عنه هو الضد
العام الذي هو النقيض لا الخاص كالصلوة فان المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العلم غير متوقف على الامور الخاصة حتى يكون شيء
منها متعلق النهي وان كان الضد العام لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو وحتى ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بالشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر انتهى قوله وهل يتاتى في ازالتها كذا فيما
رايناه من النسخ والصواب ترك ازالتها فتركه سهوا وقوله فان المطلوب في النهي الى قوله وان كان الضد العام كلام مختل مشوش لا يظهر منه المراد اصلا و
الصواب ان يسقط من البين وح فله وجه لكن لا بد من حمل قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة على انه لا ينفك عنها لامكان ان يكون الغرض الكف عن
الامر الكلي من حيث هو من غير نظر الى ما يقارنه من الخصوصيات ولا يكون لها جهة توجب المنع عنها اصلا ثم قال لا يقال وجوب الازالة على الفور
ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين ان اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج
الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم
النحر فان الترتيب فيها واجب بالاصالة ولو خالف اجزأ ولا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا الامرين مع ضيق احدهما وتوسعة الاخر
وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير
ممنوع انتهى ولا يخفى ان النظر في جواب لا يقال بان يقال ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان كلا الوجوبين فوريا واما الاخر موسعا فليس فيه شائبة التكليف

[هامش: اي عن احدهما لانه لا يتحقق الا في ضمنها او انه معلوم للمتاح فكان النهي عنه لا يستلزم النهي عنها لا ينفك عنه]

[هامش: واما لو كان احدهما فوريا فظ]

ما لا يطاق

ما لا يطاق واما ما ذكره الش فليس في مقابله نعم لو اورد انه اذا كان احد الوجوبين مضيقا فقد امر حتما بفعله في وقته المضيق فلا معنى لوجوب الاخر ايضا فيه
ولو موسعا فالجواب ح ما ذكره الش وهو ان معنى الوجوب الاخر موسعا فيه انه لو فعله فيه اثم وخرج عن عهدة الواجب الاخر ولا محذور في وجوب شيء
مضيقا في وقت والحكم بانه ان لم يات به فيه واتى بواجب كذا كان ممتثلا له وخرج به عن عهدة ذلك الواجب وان اثم بترك هذا الواجب المضيق وكان
غرض الش ره تحقيق القول بحيث يندفع عنه الاشكال بالكلية فلذا ذكر ما ذكره فليتدبر وقد اعترض المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد على الش بوجوه
وهذه عبارته وقد سلم الش هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام وكان النهي عن الكلي
لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات لهذا قيل النهي عن الكلي عام فقوله فان الذي يقتضي الى قوله لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو
هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما في ساير المنهيات كالزنا ومعلوم عدم التحقق الا في ضمن
الخواص وهو ظاهر ومفروض ومسلم فهي منهية ولو لم يكن من جهة الامر بها فتبطل العبادات الواقعة فيها انتهى وهذا كله انما يتوجه على ما يستفاد
من ظاهر قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة واما على ما قررنا المراد منه فلا اتجاه له اصلا ثم لا يخفى انه على تقدير امكان الكف عن الكلي من حيث هو من
ابن علم ان ذلك ليس بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات فالظ في الرد عليه ابطال ما ذكره من الامكان اذ قد ظهر مما ذكره ان الكف عن
الكلي لا يمكن بدون الكف عن جميع الخصوصيات فالامر بالكف عنه امر بالكف عنها اذ لا وجود له الا في ضمنها نعم امكن ان لا يكون للخصوصيات مدخل في
المنع وهو لا يضر بغرضه بعد ان ثبت ان النهي عن الكلي نهي عن جميع افراده ولو باعتبار تضمنها الكلي فتامل ثم قال ايضا سلم وجوب الازالة والخروج
منه فوريا حين وجوب الموسعة ايضا ومعلوم ح عدم صحة الموسعة لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب فانه المجزي والمبرئ للذمة والمسقط للقضاء
ووجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاخر الفوري المنافي له اما يستلزم التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه كذلك لان وقت فعله هو كل
مكلف بالاخر ايضا معه في ذلك الوقت والاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ضعيف من هنا
مع انهم قائلون به وهو موجود هنا كما سلمه ايضا انتهى وفيه ان وقت الفعل ايضا حكمه حكم قبل الفعل فكما ان قبل الفعل يحكم بوجوب كل منهما وليس
فيه تكليف ما لا يطاق لتوسعة احدهما وانما يكون كذلك لو كان كل منهما مضيقا فبعد التلبس بالموسع ايضا نقول انه والمضيق كلاهما واجبان احدهما
مضيق والاخر موسع فلو ترك هذا واشتغل بالمضيق فلا اثم عليه وان فعل هذا قبل المضيق خرج عن عهدة هذا التكليف وان اثم بتقديمه وليس فيه
شائبة تكليف ما لا يطاق على انه بعد الشروع فيما يحرم قطعه لم يجز تركه والتلبس بالمضيق كما في الصلوة وبمجرد ذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا
كما فيما اذا تضيق وقت الصلوة فانه لا ريب في وجوب ما كان موسعا وعدم جواز الاتيان بالمضيق ولا محذور فيه ثم قال وقال ان المحققين من
الاصوليين على ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر ومعلوم ان ليس هنا
غرض متعلق به بل من نفس الامر فقط من دون تضمنا شيء اخر وبالجملة ما يمكن القول الا بارتكاب عدم الفورية حين فعل الواجب او بارتكاب التكليف
بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين ونحو ذلك مما يقول الاصحاب بها انتهى وفيه ان غرضه بيان امكان ان يكون الغرض
الكف عن العام من حيث هو هو ولا يكون الكف عن الخصوصيات مطلوبا بما ذكره في توضيح ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان الامر بالعام ليس امرا بالخصوصيات
وان توقف عليها من باب المقدمة وظاهر انه بمجرد هذا يظهر امكان كون الغرض الكف عن العام دون الخصوصيات واما انه اذا وجب الخصوصيات فلا فرق
بين ان يكون وجوبها اصالة او من باب المقدمة فلا دخل له بما نحن فيه اذ فيما نحن فيه ليس العام واجبا بل حرام والغرض انه يجوز ان يكون الحرام هو
العام لا الخصوصيات الا ان يقال ان غرضه انه اذا كان العام حراما فيكون الكف عنه واجبا والكف عنه يتوقف على الكف عن الخصوصيات فيكون الكف عنها
ايضا واجبا فيكون الخصوصيات محرمة اذ لا فرق بين الواجب باصل الامر او باعتبار المقدمة فاذا وجب ترك الخصوصيات باي وجه كان يلزم منه حرمتها و
فيه بعد ان عدم الفرق مم اذ كما يقال الواجب باصل الامر لا يمكن ان يكون حراما والواجب بالمقدمة يجوز ان يكون حراما فكذا ما وجب الكف عنه
باصل الامر ربما امكن ان يدعى فيه انه لا يمكن ان يكون واجبا واما ما وجب الكف عنه من باب المقدمة فربما لا يمنع تحقق الواجب في ضمنه وان حرم لكونه
مستلزما لترك واجب واما انه لا بد من القول بعدم الفورية حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه واما الامر الثالث الذي
ذكره ره ههنا وهو جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي فلا يستقيم جعله جزءا ثالثا للمنفصلة اذ احد الامرين الاولين لازم باعتقاده ره كما ذكره
اولا وايضا ان اراد به الجمع بين الواجب والحرام في شيء واحد شخصي وان كان الجمع باختيار المكلف فهذا الجمع لازم البتة من دون حاجة الى ترديده بين
شيء اخر لكن لا نسلم استحالة مثل ذلك وان اراد به الجمع الذي كان من جهة الشارع بان اوجب شيئا بعينه باعتبار وحرمه ايضا باعتبار اخر فاستحالته مسلم
لكونه تكليفا بما لا يطاق لكن لا مجال لتوهم لزومه فيما نحن فيه ثم قال واما النقض بمناسك يوم النحر وعدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين
مع ضيق احدهما وسعة الاخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت بغير اثم وبالعكس امتثلت معه فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع في
وقت فعله او بعدم المنافاة كما بين الحلق والذبح ولا مكان توكيله في غيره وبالجملة لا نسلم ان احدا ذهب الى ضدية هذه المناسك وترك الواجب و
تحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه ح بل لا نسلم ان ما يترتب على ترك ذلك مقدما ولو فرض ذلك فلا نسلم انهم لا يقولون بالصحة الا ان يقال
ليس بعبادة محضة فالنهي لا يضره وح فلا يرد نقضا لو تم سلمنا صحة ذلك لنص خاص فيقتصر عليه ولا يلزم منه الصحة على تقدير عدم النص وامكان الخلاف
من الحديث وحمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي لظهوره مثل ان يقول اوجب عليك الصلوة وحرم منها عليك في الدار المغصوبة ولكن ان فعلتها فيها
امتثلت مع الاثم وان فعلتها في غيرها امتثلت بدونه وبالجملة انما الكلام في البطلان مع ثبوت النهي عن تلك العبادة حين فعلها ومع ذلك لا شك

ان كانت فرشا او جزء منها اما لو كانت قمامة استحب اخراجها ومثلها التراب ومتى اخرجت على وجه الحرام فيعاد وجوبا اليها او الى غيرها من المساجد بحيث يجوز نقل الاتها
اليه ومثلها الفناء والاولى او لويته الثانى وتكره تعليتها بل يتوقى سطاعر فانوا البصاق فيها والتنخم ونحوه وكفارته دفنه ورفع الصوت المجاوز للمعتاد ولو فى قرائة القران

فى البطلان لكن النهى هناغير لازم فتامل وبالجملة لا شك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص ولو فى الضمن كما قال المص قدس الله روحه وبين فى الاصول وسلم
الش انتهى وانت خبير بان نقض الش بمناسك منى مبنى على ماذهب اليه الشيخ فى ط وجمع كثير من الاصحاب من وجوب الترتيب فيها بتقديم الرمى ثم الذبح ثم الحلق
وانه لو غير الترتيب اثم ولجزء ولا لعادة وما ذكره قده من انه محمول على عدم تحريم الموسع فى وقت فعله ان اراد بالموسع المؤخر الذى قدمه وبعد
تحريمه فى وقت فعله ان الترتيب بينها ليس بواجب بل مستحب كما ذهب اليه الشيخ فى ف وجماعة ففيه مع بعده عن العبارة وان الظ ان هذا الايراد فى
ضمن قوله بعد التسليم ومابعده ايراد اخر انه يكفى سند الش ما ذهب اليه هؤلاء اذ يظهر منه ان الحكم بعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة ليس امرا
تطابق عليه العقول والاذهان ولا يلزم ان يكون ذلك مجمعا عليه وان اراد به معنى اخر فليبين حتى ننظر فيه وما ذكره قده من عدم المنافاة وامكان التو
ففيه انه ليس بناء كلام الش على جهة العكس باعتبار المنافاة حتى يرد ما ذكره بل على انهم يقولون بحرمة العكس مع اجزائه فيعلم منه جواز اجتماع الوجوب
والحرمة عندهم وايضا كما امكن التوكيل هناك امكن ههنا ايضا مع زيادة امكان ان يباشر الازالة ههنا غيره من دون توكيل وهذا لا يقدح فى الفرض
اذ المقصود بيان الحكم على تقدير وقوع الصلوة مبدوة لا لازالة وان امكنه الازالة ايضا بالتوكيل ونحوه لكنه لم يفعل وكذا الفرض ههنا انه عكس
الترتيب فحلق مثلا قبل الذبح فحكموا فيه بالاثم والاجزاء فعدم المنافاة بين الذبح والحلق او امكان التوكيل فيهما لا يصلح للاعتراض واما ما ذكره فى ذيل
فى الجملة من ترتب الاثم على ترك ذلك مقدما الاعلى فعل الواجب ففيه ان هذا الاحتمال يجرى فيما نحن فيه ايضا اذ ربما كان الاثم بترك الازالة مقدما
لا بفعل الصلوة فمن اين تحكم بالنهى عن الصلوة وفسادها واما قوله ره سلمنا صحة الخ ففيه ان الش يكفيه الاحتمال وانه كما يجوز التنصيص بما ذكره فربما
جاز بدون التنصيص ايضا فالايراد عليه بمنع الجواز مع عدم التنصيص مما لا وجه له بل لا بد من اقامة دليل عليه لا يجرى فى صورة التنصيص لا ان يمنك
كما يشعر به بعض كلماته بان الظ من النهى عدم الصحة فلا بد من حمل الامر الوارد به مطلقا على غير الفرد المنهى عنه حذرا من مخالفة هذا الظ واما مع التنصيص بالفعل
فهو تصريح بكون المراد خلاف الظ ولا كلام فيه ولا مخرج للكلام فى دعوى الظهور المذكور مجال وقوله ره مثل ان يقول كانه اراد به ان فى الصلوة فى المكان
المغصوب ايضا لو ورد التنصيص بذلك لكنا حكمنا فيها بالصحة وانما لم نحكم بها لعدم التنصيص مع ظهور النهى الذى استفاد من حرمة الغصب فى البطلان
فكذا الكلام ههنا لا كلام مع التنصيص وانما حكم بالبطلان بدونه ثم هذا الكلام منه وتحقيق الصحة والبطلان فى هذا المقام كانه خلط منه
اذ الكلام كان فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده لا فى اقتضاء النهى الفساد وقوله ره ومع ذلك فلا شك فى استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص كما
نرى وهل الشك الا منه كما صرح به الش فى اول كلامه انما الذى لا شك فيه ويظهر مما بين فى الاصول وسلمه الش هو تضمنه للنهى عن الضد العام وقول
العلامة بذلك فى الضد الخاص على تقديره لا يصير حجة على الش فتدبر ولما كان تحقيق هذا البحث مما ينفع فى كثير من المسائل الفقهية وتعرض له هذان
المحققان فى هذا المقام اشبعنا اثرهما وان كان محل تحقيق امثال ذلك هو الاصول **قوله** ان كانت فرشا او جزء منها لما فيه من اخراج الوقف
عن محله بل عن الوقفية ولا يجوز ذلك الا فى موارد مخصوصة **قوله** استحب اخراجها لانهم استحبوا كنس المساجد واخراج قمامتها لما فيه من تعظيم
شعائر الله وترغيب المترددين اليه والاخبار اليهم واداء ذلك الى تعمير المساجد والامر من خرابها خصوصا يوم الخميس وليلة الجمعة لرواية عبد الحميد عن
ابى ابرهيم ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كنس المسجد يوم الخميس وليلة الجمعة فاخرج من التراب ما يذر فى العين غفر الله له والظ ان
الواو بمعنى او والمراد ان فعل ذلك يوم الخميس وكذا ليلة الجمعة موجب لكل ويحتمل ان يكون ليلة بيانا للسابقة وعطفا تفسيريا وان تكون المغفرة
مترتبة عليهما ان كان مطلق الكنس موجبا للثواب فى الجملة وما ذكر فيه من التقدير كانه مبالغة فى المحافظة على كنسه وان كان نظيفا او الغرض ان
مثل هذا الجزاء يترتب على كنسه ولو بمثل هذا القدر القليل فلا ينبغى اهماله ولا ان يترك قليله لتعذر الكثير بل الله يقبل اليسير ويعفو عن الكثير ثم ان
جمعا من الاصحاب كالمحقق فى المعتبر والعلامة فى هى حكموا بكراهة اخراج الحصى لرواية وهب عن جعفر عن ابيه قال اذا اخرج احدكم الحصاة من المسجد فليردها
مكانها او فى مسجد اخر فانها تسبح وينبغى حمل كلامهم على نحو من مثل هذا التصرف لغير الوقت او حمل الحصاة المكروه اخراجها على ما لا يكون
من فرش المسجد ولجزئه بل ما يكفى فى المساجد بعد الوقت لدفع الوحل ونحوه او على ما اتفق القاؤه فيه ويعتبر فيه العلم بذلك او يكفى ان يكون
ذلك او على ما كانت فى القمامة واستثنى من استحباب اخراج القمامة ما كان فيها من الحصاة والحصى فى ذكرى جعل ترك اخراج الحصى مستحبا للرواية ثم قال
ذا عده بعض الاصحاب من المحرم لك الامر بالرد فتامل **قوله** ومثلها اى الحصى لا القمامة **قوله** فيعاد وجوبا اليها كان فيه ضربا من الاستخدام فان
مرجع الضمير هو المساجد باعتبار بعض افرادها وهو ما اخرج منه الحصى والمذكور بالاسم الظاهر جميعها ثم ما ذكره من التفصيل يتجه على القول بتحريم
الاخراج بناء على ما فرضه من كون الحصى فرشا او جزء منها واما على القول بكراهة الاخراج وحمله على توجيه باحد ما ذكرنا من الوجوه فيستحب الفعل
والظ انه يكفى فيه النقل الى مسجد اخر مطلقا كما هو ظ الرواية **قوله** او او لويته الثانى باعتبار كثرة المصلين فيه واستيلاء الخراب على الاول ونحو ذلك
نعم على ما صرح به **قوله** ويكره تعليتها علاوة بالاقتداء بالنبى صلى الله عليه وآله فقد روى ان مسجده كان قامة وبالتحرز عن الاطلاع على
عورات المجاورين له **قوله** والبصاق فيها والتنخم مسنده رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلم ان عليا ع قال البصاق فى المسجد خطيئة و
كفارته دفنه ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلم قال من وقر بنخامته المسجد لقى الله يوم القيمة ضاحكا قد اعطى كتابه بيمينه وفى رواية
عبد الله بن سنان قال سمعت اباعبد الله ع يقول من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمر بداء فى جوفه الا ابرئته وفى الفقيه وراى نخامة فى المسجد فمشى اليه
بعرجون من عراجين ابن طاب فحكها ثم رجع القهقرى فبنى على صلوته وقال الصادق ع وهذا يفتح من الصلوة ابوابا كثيرة وابن طاب على ما فى ير نوع من
انواع تمر المدينة منسوب الى ابن طاب رجل من اهلها وفى بعض النسخ ارطاب على ان يكون جمع رطب وكانه سهو وبازاء هذه الروايات روايات اخرى تدل

علم

وقيل القمل فيدفن لو قتل ورمى النبل وهو داخل فى عمل الصنايع وحضر بالذكر لتخصيصه فى الخبر فتامل كذا بكره اشد تمكين المجانين والصبيان منها لعدم الوثوق بطهارتهم
او كونهم غير مميزين اما الصبى المميز الموثوق بطهارته المحافظ على اداء الصلوة فلا يكره تمكينه بل ينبغى تمرينه كما يمرن على الصلوات وانفاذ الاحكام اما مطلقا وفعل على ع
بمسجد الكوفة خارج او مخصوص بما فيه جدال وخصومة او بالدائم لا ما يتفق نادرا او بما يكون الجلوس فيه لاجلها لا بما اذا كان لاجل العبادة فاتفقت الدعوى لها فانفاذها
ح من المشارعة المأمور بها وعلى احدها يحمل فعل على ع ولعله بالاخير انسب لان دكة القضاء به لا يخلو من منافرة للحامل وتعريف الضوال نشدانا وانشادا والجمع بين
وظيفتى تعريفها فى الجامع كراهتها فى المساجد فعله خارج الباب وانشاد الشعر لنهى النبى صلى الله عليه وآله عنه وامر بان يقول للمنشد فض الله فاه وروى نفى البأس عنه وهو غير مناف للكراهة

على عدم المنع كصحيحة على بن مهزيار على ما فى فى وبعض نسخ يب او محمد بن على بن مهزيار على ما فى بعض نسخ يب قال رايت ابا جعفر الثانى ع تفل فى المسجد
الحرام فيما بين الركن اليمانى والحجر الاسود ولم يدفنه ورواية عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال قلت له الرجل يكون فى المسجد فى الصلوة فيريد ان
يبصق فقال عن يساره وان كان فى غير صلوة فلا يبصق حذاء القبلة ويبزق عن يمينه وشماله ورواية عبيد بن زرارة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
كان ابو جعفر ع يصلى فى المسجد فيبصق امامه وعن يمينه وشماله وخلفه على الحصى ولا يغطيه ولعل العمل بالروايات الاولى كما فعله الاصحاب احوط ويمكن حمل هذه
على بيان الجواز لكن ورود النخامة على ما فى رواية عبد الله بن سنان اشكال لعدم صحة الرواية باعتبار عدم توثيق ابى اسحق النهاوندى فى سندها مع ما فى الرد
من احتمال الحرمة والاحوط فيه ان لا يردها الا مع عدم وصولها الى فضاء الفم والله تعالى يعلم ورفع الصوت لمنافاته المطلوب فى المساجد للمنهى عنه فى مرسلة على ع
ابن اسباط عن بعض رجاله قال قال ابو عبد الله ع جنبوا مساجدكم الشراء والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ورفع الصوت **قوله** وقتل
القمل نسبه فى ذكرى الى الجماعة قال فى المدارك ولا باس به لان فيه استقذار اتكرهه النفس فينبغى تركه وتغطيته بالتراب مع فعله **قوله** ورمى النبل النبل
السهام العربية وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها وقد جمعوها على نبال وانبال كذا فى الصحاح وبريها نحتها **قوله** وخصه لتخصيصه فى الخبر وهى صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما ع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سل السيف فى المسجد وعن برى النبل فى المسجد قال انما بنى لغير ذلك ويستفاد من التعليل كراهة جميع الصنايع
وفى خصوص برى النبل ايضا هذا وفى صحيح الحلبى وحسنه فى التهذيب فان فى سندها محمد بن عيسى والداخل وحسنه بابرهيم بن هاشم فى الكافى عن ابى عبد الله ع
قال سئلته ايعلق الرجل السلاح فى المسجد فقال نعم واما فى المسجد الاكبر فلا فان جدى نهى رجلا يبرى مشقصا فى المسجد السلاح بوكالة الحرب مط والحديد بما
والخصوص السيف والقوس والوتر وكان المراد بتعليقه تعليقه على حبل او خشب ونحوهما للعرض على البيع ونحوه او تعليقه على نفسه اى التسلح به ويحتمل ان
يكون يعلق من باب الافعال من علق القوس جعل لها علاقة والمشقص كمنبر نصل عريض او سهم فيه ذلك النصل والمراد هنا السهم الذى يعد له والمراد
بالمسجد فى اخر الخبر المسجد الاكبر اى المسجد الحرام او المسجد الاعظم فى كل بلد وكان بناء تعليله على ما علمه من ان النهى عن برى المشقص كان باعتبار كراهة
التعرض فيه للسلاح مط من غير اختصاص ببرى المشقص وعلى هذا فمفاد هذا الخبر اختصاص كراهة برى النبل بالمسجد الاكبر ويمكن حمله على زيادة الكراهة
فيه جمعا بينه وبين ظاهر الخبر الاول من عموم الحكم كما يستفاد من تعليله والله تعالى يعلم **قوله** وتمكين المجانين والصبيان المستند فيه رواية ابرهيم بن
عبد الحميد المتقدمة فى بحث الميضاة وكذا مرسلة على بن اسباط المتقدمة انفا **قوله** وانفاذ الاحكام مستنده ايضا المرسلة السابقة **قوله** بمسجد الكوفة
خارج فيخص الكراهة بما عدا المعصوم لعل وجهها احتمال الخطأ فى الحكم فى غير المعصوم فالاولى التجنب عنه فى المساجد لشرفها بخلاف ذلك المعصوم **قوله**
او مخصوص بما فيه جدال نقل القول به عن ابن ادريس **قوله** ولعله بالاخير انسب بناء على ما علم من طريقته صلوات الله عليه من الاشتغال بالعبادة
فى الاكثر لا سيما فى المسجد **قوله** منافرة للحامل اى لثلثة الاخيرة اذ الظهر التميز انها كانت معدة للقضاء لا انه اتفق فيها اما مط كما ذكر فى الوجه الثانى
او بعد الجلوس فيها للعبادة كما فى الوجه الثالث اللهم الا ان يكون قضاؤه فيها قضاء غريبا فاشتهر لذلك لكن اشتهارها بالقضاء المطلق ينافر ذلك وفيما
تنفك الدعاوى من الجدال والخصومة وهذا وجه منافرته للاول فالاظهر هو التخصيص بغير المعصوم كما ذكره اولا وذهب الشيخ فى ف وابن ادريس الى عدم
كراهته مط واستقربه العلامة فى لف واستدل عليه بان الحكم طاعة فلا باس بايقاعه فى المساجد الموضوعة للطاعات وبفعل امير المؤمنين ع وقضائه فى
جامع الكوفة بين الناس حتى ان دكة القضاء مشهورة الى الآن واجاب عن الرواية الاولى بالطعن فى السند واحتمال ان يكون متعلق النهى فى الاحكام كالحبس على
الحقوق والملازمة عليها فى المساجد واستحسنه صاحب المدارك وهو لا يخ عن وجه لكن الرواية مع ضعفها كانها تنهض حجة على الكراهة وحملها على ما
لا يخ عن بعد فالاظهر حملها على ظاهرها واستثناء المعصوم جمعا بين الادلة ويمكن ان يكون السر فى كراهته فى المسجد مع كونه طاعة ما اشرنا اليه من احتمال
الخطاء فيه فلا يبعد كراهته فى المسجد واستحباب تركه فيه اظهارا لذلك واعتراف به والله تعالى يعلم **قوله** نشدانا وانشادا قال فى الصحاح نشدت الضالة
انشدها نشدة ونشدانا اى طلبتها وانشدتها اى عرفتها وقال فى الغريبين فى الحديث لا تحل لقطتها الا لمنشد قال ابو عبيد الا لمعرف قال والطالب
ناشد يقال نشدت الضالة انشدها نشدانا فاذا عرفتها قلت انشدتها وقال الش فى شرح الارشاد وتعريفها الضوال هو انشادها وكذا يكره نشدانها
وهو طلبها والسؤال عنها انتهى ومنه يعرف ان المعروف من التعريف هو الانشاد لا النشدان لكن كانه يمكن حمله على ما يعمهما كما فعله الش هنا اى تعريفها
لطلب صاحبها او للاستعلام عنها العله يجمع اخذها هذا والحكم بكراهة الامرين فى المسجد للمرسلة السابقة فان الضالة فيها يحتمل الوجهين وان كان الظ
منها الانشاد وروى فى الفقيه ان النبى صلى الله عليه وآله سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فقال قولوا له لا رد الله عليك فانها لغير هذا بنيت وهو صريح
فى النشدان والتعليل فيه يجرى فى الانشاد ايضا **قوله** وانشاد الشعر قال فى القاموس وانشد الشعر قرأه وقال فى الغريبين انما قيل للطالب للضالة
ناشد لرفعه صوته بالمطلب والمنشد برفع الصوت ومنه انشاد الشعر انما هو رفع الصوت به انتهى وظاهر كلام الاصحاب عدم اعتبارهم رفع الصوت
بل كراهة مطلق قرائته **قوله** لنهى النبى صلى الله عليه وآله ما وقفت عليه فى هذا الباب هو صحيحة الكافى عن عبد الرحمن بن الحجاج عن جعفر بن ابرهيم
كانه الجعفرى الهاشمى المدنى من اصحاب النجاشى وحاله غير معلوم الا ان يكون هو جعفر بن ابرهيم بن محمد بن على بن جعفر الطيار الذى ذكره فى اصحاب
الصادق ع كما ظنه بعض اهل الرجال فيكون ثقة لكنه لا يخ عن بعد عن على بن الحسين عليهما السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سمعتموه ينشد
الشعر فى المساجد فقولوا له فض الله فاك انما نصبت المساجد للقران فكان مراد الش بالنهى النهى المستفاد من الامر المذكور لا النهى عليه كما هو
ظ كلامه **قوله** فض الله فاه الفض بالفاء والضاد المعجمة الكسر بالتفرقة وفض خاتم الكتاب كذا فى القاموس **قوله** وروى نفى الباس عنه و
هو رواية على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الشعر ايصلح ان ينشد فى المسجد فقال لا باس وسئلته عن الضالة ايصلح ان ينشد فى المسجد قال

قال المص فى الذكرى ليس ببعيد حمل اباحة انشاد الشعر

الخشوع

الصنايع وكان البرى اعم بل ورد فى خصوص برى النبل ويحتمل ان يكون المراد الصنايع لمامر على ما عرفت

لا بأس

على ما يقبل منه وتكره منفعة كبيت حكمة او شاهد على لغة في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وشبهه لانه من المعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله كان ينشد بين يديه البيت والابيات من الشعر في المسجد ولم ينكر ذلك والحق به بعض الاصحاب ما كان منه موعظة او مدحا للنبي والائمة عليهم السلام او مرثية للحسين عليه السلام ونحو ذلك لانه عبادة لا ينافي الغرض المقصود من المساجد وليس ببعيد ونهي النبي صلى الله عليه وآله محمول على الغالب من اشعار العرب الخارجة عن هذه الاساليب والكلام فيها باحاديث الدنيا للنهي عن ذلك ومنافاته لوضعها فانها وضعت للعبادة وتكره الصلوة في الحمام وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته وسطحه نعم يكره في بيت ناره من جهة النار لا من حيث الحمام وبيوت الغائط للنهي عنه ولان الملائكة لا تدخل بيتا يبال فيه ولو في اناء فهذا اولى وبيوت النار وهي المعدة لاضرامها فيها

لا باس **قوله** على ما يقبل منه لا يخفى ان قوله صلى الله عليه وآله في رواية المنع من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد لا يخ عن ظهور فيمن كان ذلك ديدنه ذلك كبعض المداحين الذين اتخذوا ذلك صنعة ويمكن اعتبار رفع الصوت فيه كما هو دابهم وعلى هذا فلا يدل على كراهة مطلق انشاده سيما ما اشتمل على حكمة ومنفعة او استحب لكونه مدحا او مرثية او نحوهما وممن عاصرناه من الفضلاء من حمل الشعر على ما فيه تخييل وتغزل وتعشق لا الكلام الموزون ولا يخفى بعده **قوله** وليس ببعيد وفي شرح الارشاد لم يرتض بما نقله من كرى عن بعض الاصحاب واعترض بان دعوى عدم منافاة الكراهة ومن سمعتموه في الخبر العام وحكمه صلى الله عليه وآله على من في عصره حكمه على غيرهم وكون كل عبادة لا تكره في المسجد في حيز المنع فان انفاذ الاحكام واقامة الحدود من افضل العبادات وتعريف الضالة اما واجب او مندوب وكثير من المكروهات في المسجد يمكن كونها عبادة واجبة او مندوبة على بعض الوجوه مع الاجماع على كراهتها وينبه على ذلك قوله عليه السلام انما نصبت المساجد للقرآن ولم يقل عليه السلام للعبادة انتهى وقد عرفت ان دلالة الحديث على العموم غير ظاهر وقوله عليه السلام انما نصبت المساجد للقرآن يمكن ان يكون التخصيص بالقرآن باعتبار ان الغرض ان اكثار القراءة على طريقة من ذكرناه من المداحين واضرابهم لا يصلح في المساجد الا للقرآن لا التخصيص من جملة العبادات مط كيف واصل وضع المساجد للصلوة الا ان يجعل القرآن شاملا لها وبالجملة فما ذكره هنا من نفي البعد عن التخصيص كانه اقرب يؤكد ذلك ويقويه جدا صحيحة علي بن يقطين في التهذيب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس به منه والله تعالى يعلم **قوله** للنهي عن ذلك كذا ذكره المصنف في كرى وانا لا ادري الان رواية مشتملة عليه لكن يكفي بها شهيدين **قوله** وتكره الصلوة في الحمام المستند فيه رواية الكافي عن عبد الله بن الفضل عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام والقبور ومسان الطرق وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والسبخ والثلج وقد ورد النهي عن الصلوة في الحمام في اخبار العامة ايضا وقد سبق في صحيحة الفقيه عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس ومثله موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ووجه الجمع حمل الاولى على الكراهة والاخيرتين على الجواز كما فعله الاصحاب ويمكن تخصيص الاولى بما اذا لم يكن نظيفا كما يرشد به الاخيران واما حملهما على المسلخ كما فعله الصدوق فبعيد ونقل عن ابي الصلاح انه منع من الصلوة في الحمام وتردد في الفساد وهو ضعيف جدا **قوله** وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه الظ من الحمام جميع بيوته الحارة والتخصيص بالبيت الذي يغتسل فيه لا يظهر له وجه الا ان يكون غرضه ايضا التخصيص به بل يكون بناء كلامه على ما لعله كان المتعارف في زمانه وبلاده من الحمامات التي لا يكون لها الا بيت حار واحد يغتسل فيه وح فغرضه انما هو اخراج المسلخ وغيره من البيوت الباردة هذا واما المسلخ ونحوه من البيوت ففيه اشكال والظ عدم الكراهة فيه وبه جزم ابن ادريس في السرائر وجزم العلامة في القواعد واحتمل في كرى كراهة المسلخ وبنى الاحتمال على علة النهي فان كانت مظنة النجاسة لم يكره وان كانت كشف العورة فيكون مأوى الشياطين كره قال في المدارك وهو ضعيف لجواز ان لا يكون الحكم معللا او تكون العلة غير ما ذكره انتهى ولا يخفى ما في التجويز الاول فلا تغفل واما سطح الحمام فالظ انه ليس منه وقد صرح به في المدارك ثم قلت بعد ما كتبت الحاشية رايت انه ذكر في شرح الارشاد ان المراد بالحمام موضع الاغتسال لان اشتقاقه من الحميم وهو الماء الحار الذي يغتسل به ولا تتعدى الكراهة الى مسلخه وتبعه في شرح الشرايع ايضا ولا يخفى ان الحميم على ما ذكره في الصحاح وغيره هو الماء الحار والعرق ايضا واشتقاق الحمام من كل منهما ممكن وعلى التقديرين الظ شمول الحمام لجميع بيوته الداخلة الحارة كما في العرف لا خصوص موضع الاغتسال وكون الاشتقاق في الاصل بمعنى الاغتسال بالماء الحار لو سلم على ما قالوا لا يقتضي تخصيص الحمام بموضع الاغتسال وهو ظ بل لو اختص به لغة ايضا فلا يبعد القول بالتعميم بناء على العرف والظ ان مراد الشارح ايضا بموضع الاغتسال هو البيوت الحارة الداخلة جميعا بناء على ما كان الشايع عندهم من الغسل الترتيبي في اي موضع اتفق منها من غير ان يعد بيت خاص له كما هو المتعارف في بلادنا ويؤيد هذا انه جعل مقابله ذلك المسلخ وحكم بعدم تعدي الحكم اليه لكن كلامه هيهنا خال عن هذا التاييد فلا تغفل **قوله** وبيوت الغائط وفي الفقيه ولا تجوز الصلوة في بيوت الغائط ويمكن حمله على الكراهة كما هو المش **قوله** ولان الملائكة لا تدخل بيتا ورد ذلك في رواية محمد بن مسلم وان المتقدم في بحث كراهة الصلوة في الثوب ذي التماثيل **قوله** فهذا اولى ان كان المراد ببيوت الغائط هي المعدة لذلك كما ذكر في المدارك فوجه الاولوية ظ وان كان المراد كل بيت فيه غائط كما يظهر من شرح الارشاد فوجه الاولوية ان الغائط اخس من البول فاذا كره في بيت فيه بول ففي الغائط بطريق اولى وح للمنع فيه مجال كيف وقد قيل بوجوب الغسل مرتين في البول دون غيره واختاره الشارح كما سبق نعم يمكن الاستدلال عليه بما رواه الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقوم في الصلوة فارى قدامي في القبلة العذرة فقال تنح عنها ما استطعت ولا تصل على الجواد ولعل الشارح اشار بقوله للنهي عنه الى ما يستفاد من هذا الخبر والا لم ينقل نهي عنه فيما رايناه من الكتب المتداولة ثم في استفادة عموم الكراهة منها مناقشة اذ الامر بالتنحي عما كان من العذرة التي كانت قدام المصلي في القبلة لا مط الا ان يقال ان احتمال الخبر للاطلاق يكفي للحكم باطلاق الكراهة بعنوان اولوية الترك هذا وقال المصنف في كرى ومنها المكروهات الى النجاسة الظاهرة كالعذرة لرواية الفضيل بن يسار تنح عنها ما استطعت وكذا الى حائط ينز من بالوعة البول لمرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر وكذا في بيوت الغائط للمظنة وفحوى الخبر انتهى وظاهره ان المراد بفحوى الخبر هو احد الخبرين اللذين ذكرهما ولا انهما بالفحوى اي القياس بطريق الاولى على ما هو مصطلحهم فيه على ما ذكره كما ترى ويمكن ان يكون الخبر هو ما اشار اليه الشارح من حديث الملائكة لا يبعد ان يكون غرض الشارح هنا الكشف عما في كرى ايضا وح فدعوى الدلالة بالفحوى كدعوى الاولوية التي ادعاها الشارح هيهنا وقد عرفت حالها والله تعالى يعلم **قوله** وفي بيوت النار لئلا يتشبه بعابديها قاله الاصحاب كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ضعف التعليل ونقل عن ابي الصلاح عدم حل الصلوة فيها وتردد في الفساد وهو اضعف وزاد سلار الحكم بالفساد وتردد في الفساد **قوله** وهي المعدة لاضرامها فيها وان لم تكن

بيوت

كالاتون والفرن لا ما وجد فيه نار مع عدم اعدادها لها كالمسكن اذا اوقدت فيه وان كثر وبيوت المجوس للخبر ولعدم انفكاكها عن النجاسة وتزول الكراهة برشه والمعاطن بكسر الطاء واحدها المعطن وهي مبارك الابل عند الماء للشرب ومجرى الماء وهو المكان المعد لجريانه فيه وان لم يكن فيه ماء والسبخة بفتح الباء واحد السباخ وهي الشيء الذي يعلو الارض كالملح او بكسرها وهي الارض ذات السباخ وقرى النمل جمع قرية وهي مجمع ترابها حول حجرها وفي نفس الثلج اختيارا مع تمكن الاعضاء اما بدونه فلا مع الاختيار وبين المقابر

بيوت عبادتها الجارية ما تمسكوا به من التعليل في الجميع واحتمل في المدارك اختصاص الكراهة بمواضع عبادة النيران لانها ليست مواضع الرحمة فلا تصلح لعبادة الله تعالى ثم انه لم يعتبر في الكراهة وجود النار فيها حالة الصلوة بل يكره بمجرد كونها معدة لاضرامها فيها وان لم توجد وقت الصلوة كما صرح به في شرح الارشاد لجريان التعليل **قوله** كالاتون والفرن الاتون كتنور وقد يخفف اخدود الجيار والجصاص ونحوه والجيار مشددة الصاروج والفرن بالضم المخبز يخبز فيه الفرني خبز غليظ مستدير كل ذلك في القاموس **قوله** لا ما وجد فيه نار نعم انما يكره فيه اذا كانت النار في قبلته كما سيجئ **قوله** وبيوت المجوس للخبر وهو صحيحة التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصلوة في البيع والكنايس وبيوت المجوس فقال رش وصل وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن عبد الله بن سنان بسند آخر لا باس به غير ان فيه محمد بن عيسى عن يونس ومنها هكذا سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في البيع والكنايس فقال رش وصل قال وسألته عن بيوت المجوس فقال رشها وصل ومنها موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في بيوت المجوس فقال رش وصل ومنها ما ارسل في المراسم بيوت المجوس مما لا يجوز الصلوة فيه بل نفسه هو ضعيف **قوله** ولعدم انفكاكها عن النجاسة هذا انما يفيد الكراهة اذا سجد على ارضها او على ما فرش فيها من الحصر والبواري او مع مباشرة شيء منها برطوبة لا مط فافهم **قوله** وتزول الكراهة برشه لما سبق فيما نقلنا من الاخبار ما يدل عليه والشيخ ره في كتابيه اعتبر الجفاف بعد الرش ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه سوى احتمال في بعض الاخبار سيشير اليه في بعض المرابض لكن لا باس باتباعه خصوصا مع ما فيه من التحرز عن تلطخ المسجد **قوله** وهي مبارك الابل عند الماء للشرب اي المشهور ثانيه كما قال في الصحاح الاعطان والمعاطن مبارك الابل عند الماء لتشرب عللا بعد نهل والعلل الشرب الثاني والنهل الشرب الاول وذكر في هي ان الفقهاء جعلوها اعم من ذلك هي مبارك الابل مط التي تأوي اليها ويدل عليه ما فهم من التعليل بكونها من الشياطين انتهى والتعليل في الرواية العامية كما سنذكره وكلام بعض اهل اللغة ايضا يوافق ما ذكروه من التعميم قال في القاموس العطن محركة وطن الابل ومبركها حول الحوض ثم انه لا يشترط في الكراهة حضور الابل بل تكره وان كانت غائبة كما صرح به في شرح الارشاد لصدق المعطن مع الغيبة وان كانت الرواية قد تشعر بخلاف ذلك كذا في شرح الارشاد واراد بالرواية الرواية العامية التي سنقلها اولا فانه لم ينقل رواية فيه غيرها وفي اشعارها بما ذكره تامل اذ ليس فيها الا التعليل بانها جن من جن ولا اشعار باختصاص الكراهة بحال حضورها اذ يكفي فيها كونها مأوى للجن وان لم يكن فيه بالفعل فتامل ومستند الحكم صحيحة الحلبي في الفقيه وحسنة بالاعتبار ابراهيم بن هاشم في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصلوة في مرابض الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنسه ورشه بالماء وصل الحديث وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في اعطان الابل فقال ان تخوفت الضيعة على متاعك فاكنسه وانضحه وصل ولا باس بالصلوة في مرابض الغنم وروي عن عبد الله بن معقل عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ادركتكم الصلوة وانتم في اعطان الابل فاخرجوا منها وصلوا فانها جن من جن خلقت الا ترونها كيف تشمخ بانفها وعن البراء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين ونقل عن ابي الصلاح انه ذهب الى عدم جواز الصلوة فيه ولا يبعد ان يكون مراده التاكيد في الكراهة وكيفما كان فالمعتمد ما هو المش للعمومات الدالة على كون الارض مسجدا الا ما اخرجه الدليل والنهي الصريح في الرواية الاولى المفهوم من الثانية كانه لا يصلح حجة للمنع لشيوع النواهي التنزيهية في امثال هذا المقام مع ان التجويز على تقدير الخوف على المتاع ايضا ربما يشعر بها وايضا الرش في الروايتين مبني عن المنع باعتبار النجاسة ابوالها وارواثها فعلم ان المنع للكراهة للاستقذار والله تعالى يعلم **قوله** ومجرى الماء المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة في بحث الحمام **قوله** وان لم يكن فيه ماء لصدق المجرى بمجرد كونه معدا للجريان ولانه قد ذكر في الرواية المجرى الماء بعد ذكر الماء ايضا فعلم ان المراد ما ذكره ثم ان كون العلة سلب الخشوع باعتبار عدم الامن من هجوم الماء غير ظاهر وان كان مناسبا فالظ الكراهة وان امن من هجومه فتامل **قوله** والسبخة المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة وفي الفقيه والكافي في رواية الحلبي المتقدمة قال تكره الصلوة في السبخة الا ان يكون مكانا لينا يقع عليه الجبهة مستوية وروى في باب المواقيت ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصلوة في السبخة لم تكرهه قال لان الجبهة لا تقع مستوية فقلت ان كان فيها ارض مستوية فقال لا باس والظ تقييد الكراهة بما في الروايتين من عدم استوائها اي الاستواء التام اذ لو لم تستو بقدر ما لكن اقل الواجب من وضع الجبهة فلا تصح الصلوة الا ان تحمل الكراهة في الاخبار على الحرمة هذا واما موثقة سماعة قال سألته عن الصلوة في السباخ فقال لا باس فمحمول على الجواز او على ما اذا كان موضع الجبهة مستويا **قوله** او بكسرها وهي الارض ذات السباخ ذكر الخليل في العين ان ارض السبخة بفتح الباء فاما اذا كان نعتا للارض كقولك الارض السبخة فبكسر الباء ووجه ما اشار اليه الشارح **قوله** وقرى النمل المستند فيه ايضا مرسلة عبد الله المتقدمة ولعدم انفكاك المصلي من اذاها او قتل بعضها كذا في شرح الارشاد **قوله** وفي نفس الثلج مستنده ايضا المرسلة السابقة واحتج في المدارك برواية الفقيه والكافي عن داود الصرمي قال سألت ابا الحسن عليه السلام قلت اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فقال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه وفي حديث آخر اسجد على ثوبك وهو انما يتم لو حمل السجود على الثلج على الصلوة عليه واما اذا حمل على نفس السجود عليه كما هو ظاهره وظاهر الحديث الاخر فلا يصلح سندا لما نحن فيه بل يكون مفاده عدم جواز السجود على الثلج الا عند الضرورة ويكون مفاد الحديث الاخر انه عند الاضطرار ايضا يسجد على ثوبه لا على الثلج فتامل **قوله** اما بدونه فلا اي لا يجوز ذكر الكراهة لعدم جوازها ح مع الاختيار **قوله** وبين المقابر المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل السابقة وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع من خلفه وعشرة اذرع عن يمينه وعشرة اذرع عن يساره ثم يصلي ان شاء وانما حكموا بالكراهة دون عدم الجواز كما ورد في هذه الرواية لان هاتين الروايتين مع عدم صحة سندهما لا تصلحان حجة للقول بالتحريم وتخصيص العمومات على انه قد ورد بالجواز ايضا صحيحة علي بن يقطين في يب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصلوة بين القبور هل يصلح قال لا باس وصحيحة علي بن جعفر في الفقيه عن اخيه موسى عليه السلام قال

سئلته

والبهاد لو قبرا لاجابل ولو غيرة بالتحريك هي العصا في اسفلها حديدة مركوزة او معترضا او بعد عشر اذرع ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا كراهة وفي الطريق سواء كانت مشغولة بالمارة او فارغة ان لم يعطلها والآحرام وفي بيت فيه مجوسي وان لم يكن البيت له والى نار مضرمة اي موقدة ولو سراجا او قنديلا وفي الرواية كراهة الصلوة

سئلته عن الصلوة بين القبور هل تصلح قال لا باس به فما في مراسيل سلار من عد المقابر مما لا يجوز فيه بل نقله ضعيف جدا **قوله** والبهاد لو قبرا القول بكراهة الصلوة الى القبور او القبر هو المشهور بين الاصحاب وقال المفيد رحمه الله في المقنعة ولا يجوز الصلوة الى شيء من القبور حتى يكون بين الانسان وبينه حائل ولو قدر لبنة او عنزة منصوبة او ثوب موضوع وقد روى انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه وظاهره على القول بالحرمة ويمكن حمله على تاكد الكراهة وقال في الفقيه واما القبور فلا يجوز ان تتخذ قبلة ولا مسجدا ولا باس بالصلوة بين خللها ما لم يتخذ شيء منها قبلة والمستحب ان يكون بين المصلي وبين القبور عشرة اذرع من كل جانب هو ايضا ككلام المفيد نقل عن ابي الصلاح انه قال انه لا يجوز التوجه الى النار والسلاح المشهور والنجاسة الظاهرة والمصحف المنشور والقبور وقلنا في فساد الصلوة مع التوجه الى شيء من ذلك نظر انتهى وهو صريح في التحريم ومستند المنع رواية معمر بن خلاد عن الرضا قال لا باس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وفي سنده معوية بن حكيم وهو وان ذكر النجاشي انه ثقة جليل القدر لكن قال الكشي انه فطحي فما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي من انه لعله صحيح محل تامل ثم ان مفهوم مليس لا الباس اذا اتخذ القبر قبلة والباس اعم من التحريم فالقول بالتحريم مستندا اليه ضعيف جدا ثم كون اتخاذ القبر قبلة بمعنى التوجه اليه مطلقا غير ظاهر بل يحتمل ان يكون المراد به ان يعتقد كونه قبلة يجب التوجه اليه ايما كان بدلا من الكعبة او مخيرا بينهما ولو سلم فقوم لا له على عدم الباس ايضا الى القبر اذا تامل فان مفهوم ليس الا الباس في الصلوة بين المقابر اذا اتخذ القبر قبلة لا في الصلوة الى القبر مطلقا لكن لا باس بالقول باطلاق الكراهة تبعا للاصحاب ولاحتمال الرواية التي اشار اليها المفيد في الصلوة الى قبر الامام فهي ما نقله الشيخ في يب من رواية محمد بن عبد الله الحميري قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند راسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ولا يخفى ان هذه الرواية لمطابقتها للاصل والعمومات مع كونها اقوى سندا كما سيظهر اولى بالعمل ورواية معمر لا تنهض حجة لجعل الاصل عدم جواز الصلوة الى القبر كما نقلوه واشار اليه المفيد بقوله والاصل ما قدمناه اي عدم الجواز الا ان يكون لهم عليه حجة اخرى لم تصل الينا وقال المحقق في المعتبر بعد ما نقل عن المفيد انه روى انه لا باس ان يصلي الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه ولا ريب ان اطراح هذه الرواية لضعفها او شذوذها واضطراب لفظها انتهى والرواية ان كانت هي ما في يب ونقلناها فلم يظهر لي شيء مما ذكره اما الضعف فسندها في يب هكذا محمد بن احمد بن داود عن ابيه قال حدثنا محمد بن عبد الله الحميري اما محمد فقال في الخلاصة انه شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقيههم حكى ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله انه لم ير احدا احفظ منه ولا افقه ولا اعرف بالحديث واما ابوه احمد فقال النجاشي انه كان ثقة كثير الحديث صحب علي بن بابويه وله كتاب النوادر وفي الخلاصة كان ثقة كثير الحديث وصحب علي بن بابويه وزاد في الفهرست وله كتاب النوادر كثير الفوائد واما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة انه كان ثقة وجها كاتب صاحب الامر عليه السلام وسئله مسائل في ابواب الشريعة يبقى انه ينقل الشيخ في يب والاستبصار سنده الى محمد لا يضر فيه اذ لا ريب ان كتابه كان عند الشيخ مع هذا فقد ذكر في الفهرست انه اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عنه وبعد هذا فلا يظهر لي وجه للضعف واما الشذوذ فلعل التحقق معناه حتى انظر فيه واما اضطراب لفظها فلم يظهر لي وقد نقلناها بلفظها فانظر فيها لعله يظهر لك شيء واما ما في الفقيه من انه قال النبي صلى الله عليه وآله لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله عز وجل لعن اليهود لانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيمكن حمل اتخاذ القبر قبلة على ما اشرنا اليه سابقا من اتخاذه قبلة يتوجه اليه ايما كان فلا ينافي تلك الرواية مع ضعفها بالارسال واما اتخاذه مسجدا فالظاهر ان المراد به ان يضع الجبهة عليه كما ورد المنع عنه في تلك الرواية ايضا **قوله** الا بحائل ولو عنزة او رفع الكراهة او التحريم بالحائل او البعد مقطوع به في كلام الاصحاب ولم اقف على مستند لهم في الحائل وتحديده بما ذكروه نعم لو كان حائل لا يقال معه عرفا الصلوة الى القبر فلا ريب في انتفاء المنع واما بدونه كالعنزة ونحوها فيشكل الحكم برفعه بعد تحقق اصله نعم لا يبعد القول به بناء على ضعف احتجاجهم على الاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق او الشهرة وهو فيما اذا كان بقدر الحائل على ما ذكروه **قوله** وهي العصا في اسفلها حديدة كذا في كري وزاد والاولى بلوغها ذراعا فانه الحجة والفاضل زاد فيما زاد انتهى وفي الصحاح انها اطول من العصا واقصر من الرمح وانت تعلم ان الاكتفاء بالعنزة ونحوها انما ورد في روايات السترة التي يستحب وضعها بين يدي المصلي واما ههنا فلم اقف على مسنده واستنباط هذا من ذاك كما ترى **قوله** مركوزة او معترضة قال في كري في بحث السترة يجزي لقاء العصا عرضا اذا لم يمكن نصبها الا انه اولى من الخط انتهى وظاهر كلامه ههنا التخيير بدون ترتيب **قوله** او بعد عشرة اذرع المستند فيه موثقة عمار المتقدمة **قوله** ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا يدل على كراهة وهذا لا ينافي انه اذا صلى بين القبور اعتبر البعد بعشر اذرع من جميع الجوانب كما ورد في الموثقة اذ لا يبعد في اختصاص ذلك بحال البينية وعلى هذا فاندفع ما ترى من المخالفة بين كلامه هنا وفي شرح الشرايع ان البعد بعشر اذرع معتبر من جميع الجوانب فلا يكفي كون القبر خلف المصلي من دون البعد اذ يمكن تخصيص كلامه هناك بما اذا صلى بين القبور فلا ينافي ما ذكره ههنا لكن يبقى انه ههنا حكم ايضا بانه اذا كانت القبور مع احد الجانبين فلا كراهة وقال في شرح الشرايع بعد قول المصنف وبين المقابر لا فرق في الكراهة بين الصلوة بينها واليها ولا بين القبر والقبرين وما زاد وان لم يصدق البينية في الواحد ولا يخفى ما بينهما من التدافع ومنه يظهر ان بناء ما نقل عنه اولا ايضا ليس على ما ذكرنا من التخصيص بل على ظاهره من الاطلاق وكيفما كان فالمتجه ما ذكره هنا كما ظهر مما تلونا عليك نعم ما ذكره هناك من عدم الفرق بين القبر والقبرين فما زاد انما يتجه في صورة الصلوة الى القبر نظرا الى ما هو مستنده في الحكم **قوله** وفي الطريق

المستند

الى المجمرة من غير اعتبار الاضرام وهو كذلك في بعض النسخ في غير الكتاب

المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة المشتملة على المواضع العشرة التي لا يصلى فيها اذ احدها مسان الطرق ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط اذ فيها ولا تصل على الجواد وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة في الاعطان اذ فيها على ما في يب وسئلته عن الصلوة في ظهر الطريق فقال لا باس ان يصلي في الظواهر التي بين الجواد فاما على الجواد فلا تصل فيها وليس هذا في الفقيه وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله وفي اخرها وقال لا باس بان يصلي بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلي في الجواد وصحيحة ايوب بن نوح عن ابي الحسن الاخير قال قلت ايحضر الصلوة والرجل بالبيداء قال يتنحى عن الجواد يمنة ويسرة ويصلي ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط اذ فيها ولا تصل على الجواد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن الصلوة في السفر فقال لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها ورواية محمد بن الفضيل قال قال الرضا كل طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة او لم تكن فلا ينبغي الصلوة فيه فقلنا اين اصلي قال يمنة ويسرة وموثقة الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا قال كل طريق يوطأ فلا تصل عليه قال قلت انه قد روي عن جدك ان الصلوة على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سايرني عليه الرجل قال قلت فان خاف الرجل على متاعه الضيعة قال فان خاف فليصل ولا يخفى ان مفاد اكثر تلك الروايات اختصاص الكراهة بالجواد اي العظمى منها وهي التي يكثر سلوكها على ما في شرح الارشاد والمدارك ومقتضى ذلك عدم الكراهة في طريق لا تعد جادة وايضا مفاد رواية الحلبي ومعوية اختصاص الكراهة في الجواد بما انخفض منها لا ما بقي مرتفعا في البين بل مفادهما عدم اطلاق الجواد على ما بقي في البين مرتفعا ومفاد الروايتين الاخيرتين سيما الاخيرة شمول الكراهة للجميع ويمكن الجمع بينها بالقول بالكراهة في الجميع لكن تكون في الجواد اشد من غيرها والمفيد في المقنعة والصدوق في الفقيه حكما بعدم جواز الصلوة على جواد الطرق وكانه لظاهر النهي في هذه الاخبار والمعتمد ما هو المشهور للاصل والعمومات والشهرة العظيمة بين الاصحاب ويؤيده ايضا ظاهر لفظ الكراهة في صحيحة معوية بن عمار فلا عبرة بظاهر تلك النواهي لشيوع النواهي التنزيهية في هذا الباب ويمكن ان يكون مراد الصدوق والمفيد ايضا تاكد الكراهة والله تعالى يعلم **قوله** والاحرام لا شرط بجواز التصرف في الطرق بغير السلوك بعدم الضرر بالسالك هل تفسد الصلوة مع ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من دلالة النهي على الفساد قال في المدارك ولو فرض تعطيل المارة بالصلوة وجب القول بفسادها اذا كان الطريق موقوفا لاجل المرور ويحتمل عدم الفرق انتهى وكانه لا وجه لما ذكره اولا من الفرق بعد فرض صيرورتها محجاة فانهم **قوله** وفي بيت فيه مجوسي المستند فيه رواية الكناني عن ابي جميلة عن ابي عبد الله قال لا تصل في بيت فيه مجوسي ولا باس ان تصلي وفيه يهودي او نصراني وفي يب بسند غير ما في في عن ابي جميلة عن ابي عبد الله مثله وانت تعلم ان بين بيوت المجوس التي ذكرت سابقا وبين بيت فيه مجوسي الذي ذكر ههنا عموما وخصوصا من وجه وقد ذكرنا من الروايات الحجة لكل منهما فلا ينبغي الخلط بينهما ويظهر من الشارح في شرح الارشاد والشرايع ضرب من الخلط فيه كما يظهر بالرجوع اليهما فارجع ولا تغفل **قوله** اي موقدة وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها واوقدتها انا واستوقدتها ايضا كذا في تفسير النيسابوري **قوله** وفي الرواية كراهة الصلوة الى المجمرة الخ هي موثقة عمار عن ابي عبد الله حيث فيها وقال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت له ان يصلي وبين يديه مجمرة شبه قال نعم وان كان فيها نار فلا يصل حتى ينحيها عن قبلته وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحياله قال اذا ارتفع كان شر الا يصلي بحياله كذا في يب نقلا عن محمد بن يعقوب لكن ليس فيما عندنا من نسخ الكافي قلت له ان يصلي الى قوله وعن الرجل ولا ضير فيه فان الظاهر ان الشيخ نقله عن اصله لا من الكافي والمنتهى الى محمد بن يعقوب لاتصال سنده الى صاحب الكتاب به مع انه قد روي في الفقيه هذه الزيادة بادنى تغيير في العبارة عن عمار وفي يب جميعا في الصحيح عن علي بن جعفر عن ابي الحسن قال سئلته عن الرجل يصلي والسراج موضوع بين يديه في القبلة فقال لا يصلح له ان يستقبل النار وفي يب منه وفي الفقيه ايضا في اخر رواية عن علي بن جعفر وبما نقلنا ظهر انه لو بدل الشارح المجمرة بالنار لكان اولى واظهر فتدبر ثم انه في يب بعد نقل صحيحة علي بن جعفر قال وروى ايضا انه لا باس لان الذي يصلي له اقرب اليه من ذلك وزاد في يب روى ذلك محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابرهيم الهمداني رفع الحديث قال قال ابو عبد الله لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه قال هذه رواية شاذة ومع هذا ليست مسندة وما يجري هذا المجرى لا يعدل اليه عن اخبار كثيرة مسندة انتهى وفي الفقيه ايضا روى هذه الرواية مرسلا عن ابي عبد الله ثم قال انه حديث يروى عن ثلثة يروى من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابرهيم الهمداني رفع الحديث لكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت عن ثقاة ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة انتهى ولا يخفى ما بين كلامي التهذيب والفقيه من المخالفة في بيان سندها حيث جعل في يب عمرو بن ابرهيم بيانا لابيه وفي الفقيه مرويا عنه له ويحتمل سقوط عن في يب ليوافق ما في الفقيه لكن الظاهر عدم سقوطه وان الصحيح هو ما في يب وما في الفقيه سهو وقول الفقيه ولكنها رخصة الخ عن خفاء والظاهر انه كان ناقلة قرينة على صحة الرواية وانه منهم ع فالمراد ان الرواية وان كان في سندها جهالة وانقطاع لكنها وردت على سبيل الرخصة عن الثقات اي المعصومين ع وذكر فيها العلة ايضا وهو اشارة الى نوع تقوية لها على ما هو المشهور من ترجيح الحديث المعلل ثم عرضها الاتصال بالمجهولين والانقطاع ولا ضير فيه فيجوز الاخذ بها على سبيل الرخصة اي على سبيل التخفيف والترحم بعد ان يعلم ان الاصل اي الراجح والحكم الجاري اولا مع قطع النظر عن التخفيف والترحم هو المنع وبهذا يحصل الجمع بين الروايات وقد حمله سلطان العلماء طاب ثراه في حواشي الفقيه على ان هذه رخصة اقترنت بها علة اي مع وجود عذر وعلة ثم اتصلت بالمجهولين فتركوا نقل العلة واهملوا فمن اخذ بها مع العلة والضرورة لم يكن مخطئا ولا يخفى بعده هذا وبما نقلنا من الروايات ظهر ضعف قول ابي الصلاح بعدم جواز التوجه الى النار اذ الاصل والعمومات يقتضي الجواز مع تاييده بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وبالرواية المعللة وان ضعف سندها

وما يدل

اوالى تصاوير ولو فى الوسادة وترتفع الكراهة بستر ها بثوب ونحوه او مصحف او مفتوحين سواء فى ذلك القارى وغيره نعم بشرط الابصار والحق به الوجه الحكم كل شاغل من نقش وكتابة ولا باس به او وجه انسان فى المشهور وفيه وفى الباب المفتوح ولا نص عليهما ظاهرا وقد يعلل بحصول التشاغل به او حائط ينز من بالوعة يبال فيها ولو نزّ
بغائط فاولى وفى الحاق غيره من النجاسات وجه وفى مرابض الدواب جمع مربض وهو ماؤها ومعزها

ومايدل على المنع لبس الا الروايتان وهما لا ينهضان حجة على التحريم لعدم صحة الاولى وقصور الثانية عن الدلالة على التحريم بل ظاهرها الكراهة ولكن الاحتياط فى الاجتناب والله تعالى يعلم **قوله** اوالى تصاوير المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر ع اصلى والتماثيل قدامى وانا انظر اليها قال لا اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك وخلفك او تحت رجليك او فوق راسك وان كانت فى القبلة فالق عليها ثوبا وصل كذا فى يب وفى الكافى ايضا بسند اخر صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قريب منه وصحيحة الحلبى قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلى وبين يدى الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وصحيحة الكافى عن على بن جعفر عن ابى الحسن ع قال سئلته عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلى فيها فقال لا تصل فيها وفيها شىء يستقبلك الا ان لا تجد بدا فتقطع رؤسها والا فلا تصل فيها ورواية ليث المرادى فى يب بسند فيه محمد بن سنان وفى الفقيه بحذف الاسناد قال قلت لابى عبد الله ع الوسائد تكون فى البيت فيها التماثيل عن يمين او شمال فقال لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة فان كان شىء منها بين يديك مما يلى القبلة فغطه وصل وزاد فى يب واذا كانت معك دراهم سود فيها تماثيل فلا تجعلها من بين يديك واجعلها من خلفك ورواية يب عن سعد بن اسمعيل عن ابيه قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن المصلى والبساط عليه تماثيل ايقوم عليه يصلى ام لا فقال والله انى لاكره وعن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تمثال اتجده هنا مثالا فقال لا تجلس عليه ولا تصل عليه قوله ع اتجده بالجيم والدال المهملة وربما قرئ بالخاء والذال المعجمتين وعلى التقديرين استفهام للانكار والمراد انك لا تجد فيما عندنا وفى بيوتنا ذلك او لا تتخذ تبسطه ذلك ثم صرح بالانكار والمنع عن الجلوس والصلوة عليه والشيخ حمل النهى عن الجلوس عليه على الكراهة بدلالة ماورد من الاخبار انه لا باس بالقعود عليه او لوقوف ما لم يسجد عليها كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة انفا ورواية ليث المرادى المذكورة انفا ايضا ودلالتهما على ماذكره باعتبار عموم قوله ع لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال لا باس ان تصلى على التمثال اذا جعلته تحتك والظ بقرينة الحوالة الى الاخبار انه اراد بقوله ما لم يسجد عليها ما لم يكن فى القبلة والظ انه ايضا مكروه وليس بحرام عنده فالفرق كانه باعتبار مراتب الكراهة وان كراهة السجود عليه كراهة شديدة بخلاف الوقوف والجلوس لخفة الكراهة فيهما ثم انه قد سبق فى بحث اللباس نقلا عن المنتهى اطلاق كراهة الصلوة فى بيت فيه تماثيل مسندا الى رواية عمرو بن خالد ومحمد بن مروان وقد نقلنا ايضا هناك مرسلة الفقيه ولا يظهر دلالة على ماذكره من تلك الروايتين وعلى هذا فيحمل نفى الباس فى هذه الروايات اذا كانت فى غير القبلة او اذا لم يكن تجاه القبلة واذا جعلها تحتك على خفة الكراهة فيه والله تعالى يعلم انهم لم يصرحوا ههنا بان المراد بالتصاوير هل هو ما يختص بالحيوان او يعم صور الشجر ونحوها وقد سبق ان الظ من الشهيد انه يجعل الصور مختصة بالحيوان ويجعل المثال اعم فلما عبروا ههنا بالصور فالظاهر الاختصاص بصور الحيوان ولما كان فى الروايات بلفظ التمثال واطلق فى غير رواية الحلبى فالظ عموم الكراهة ولا يبعد عندى تخصيص الحكم بصور الحيوان ودعوى انها المتبادر من التمثال عرفا كما اشرنا اليه فى بحث اللباس ويؤيده حسنة الكافى عن ابراهيم عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله ع فى التمثال يكون فى البساط فيقع عينك عليه وانت تصلى قال ان كان بعين واحدة فلا باس وان كان له عينان فلا ورواها فى يب ايضا بسند اخر عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه ع باختلاف فى الفاظه ورواها فى الفقيه ايضا مرسلا كذا فى رواية يب وههنا رواية اخرى رواها فى كتاب الكافى والتهذيب عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها قال لا باس ان تبسطها وتفرشها وتطأها انما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير وظاهرها كراهة ما نصب على الحائط وعلى السرير وان لم يصل اليه ولا يبعد ان يدعى ظهوره فى المجسم والله تعالى يعلم **قوله** او مصحف او باب مفتوحين المستند فى الاول موثقة عمار عن ابى عبد الله ع فى الرجل يصلى وبين يديه مصحف مفتوح فى قبلته قال لا قلت فان كان فى غلاف قال نعم ولا يخفى انها باطلاقها تشمل القارى وغيره **قوله** نعم بشرط الابصار فلا كراهة مع المانع منه كالعمى والظلمة كما صرح به فى شرح وهذا بناء على ما استنبطوه من العلة فى المنع وهو حصول التشاغل عن العبادة بالنظر اليه وللنظر فيه مجال والاولى الاجتناب مطلقا **قوله** والحق به التوجه الخ هذا ايضا بناء على ما ذكروه من العلة المستنبطة وللمناقشة فيه مجال كما اشرنا اليه فالحكم بالكراهة بالمعنى المصطلح لا يخ عن اشكال نعم القول بمجرد اولوية الترك لا يخ عن وجه فتبصر **قوله** ولا نص عليهما ظاهرا وقال فى المعتبر انه ذكر ذلك ابو الصلاح الحلبى رحمه الله وهو احد الاعيان ولا باس باتباع فتواه انتهى وفى موثقة عمار التى سيجئ فى بحث صلوة الرجل مع المرأة ما يدل بعمومه على عدم كراهة مواجهة الانسان حيث فيها وان كانت المرأة قاعدة او قائمة فى غير صلوة فلا باس حيث كانت **قوله** وقد يعلل بحصول التشاغل به هذا التعليل ذكروه فى الانسان وربما امكن اجراؤه فى الباب ايضا وعلل الاول ايضا بان فيه تشبها بالساجد لذلك الشخص والثانى باستحباب السترة بينه وبين ممر الطريق ولا يخفى ضعف الجميع **قوله** او حائط ينز من بالوعة النز بالفتح والكسر ما يتحلب من الارض من الماء وقد نزت الارض صارت ذات نز كذا فى الصحاح مستند الحكم رواية احمد بن محمد بن ابى نصر عمن سئل ابا عبد الله ع عن المسجد ينز حائط قبلته من بالوعة يبال فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان من غير ذلك فلا باس ولا يخفى ان البالوعة فى الجواب يحتمل الاطلاق والتى ذكرت اولا اى التى يبال فيها فنزله التوجه الى ما ينز من البالوعة مطلقا كما هو ظاهر عبارة المتن اولى نعم الحكم باطلاق الكراهة كما هو ظاهرها لا يخ عن اشكال وربما يستشكل الحمل على الاطلاق بان البالوعة ربما لا تدخلها النجاسة فلا يستقيم النهى فيما ينز منها والامر فيه هين لجواز تخصيص بلا تجوز فى التخصيص بغيرها مع ان الشايع فى البالوعة هو ان يدخلها الماء النجسة بل المتبادر منها عرفا هو ذلك ولذا اختلفوا فى بحث البئر استحباب التباعد بين البئر والبالوعة بخمس او سبع فتذكر **قوله** ولو نز بالغائط فاولى لكونه اخبث من البول وللمنع فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا هذا مع ظهور اخر الخبر فى عموم عدم الباس فى غير ذلك فالاظهر الحاقه بباقى النجاسات وربما يستدل للالحاق ما ينز من الغائط بما سبق فى بحث بيوت الغائط من رواية الفضيل بن يسار وفيه تامل فان الظ فيها الامر بالتنحى عن العذرة التى ترى فى القبلة فلا تشمل حائطا ينز منها **قوله** وفى الحاق غيره من النجاسات وجه الخ

الحاشية: ظ لا تجده

الحاشية: اصحابه ع

ولو عند الشرب الا مرابض الغنم فلا باس بها للرواية معللا بانها سكينة وبركة ولا باس بالبيعة والكنيسة مع عدم النجاسة نعم يستحب رش موضع صلوته منهما وتركه حتى يجف وهل يشترط فى جواز دخولهما اذن اربابها احتمله المص ره فى الذكرى تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة وعدمه قوى وحمل العدم اطلاق الاخبار بالاذن فى الصلوة بها

فى شرح الارشاد وتردد المص فى التذكرة والنهاية فيما ينز من ماء النجس والخمر نظرا الى اتحاد العلة واستنادا الى قول الصادق ع وان كان من غير ذلك فلا باس وهذا التوجيه ينافى الاولوية التى ادعيت فى الغائط ولانه ليس اخبث من الخمر فالاشكال آت فى الجميع انتهى وفيه تامل فان مع عدم اولوية الغائط بحيث قوله ع وان كان من غير ذلك فلا باس بما عدا الغائط بدلالة الاولوية المذكورة فلا منافاة فالظ فى الايراد عليه منع الاولوية وتايده بظاهر اخر الخبر على ما ذكرنا من ان الخبر انما يدل على ما ذكره ايضا ماذكره من انه ليس اخبث من الخمر فيه ما فيه لمنع عدم الاخبثية منها باعتبار النجاسة كيف وقد اختلف فى نجاسة الخمر ولا خلاف فى نجاسة الغائط نعم ربما كان الخمر اخبث من جهة اخرى كالحرمة ولا كلام فيه اذ علة المنع ربما كانت هى النجاسة لا الحرمة هذا ثم توجيه احتمال الالحاق بما ذكره ضعيف لمنع العلة المستنبطة خصوصا مع منافاته لظاهر اخر الخبر وضعف استنباط كون العلة هى مطلق النجاسة لاحتمال ان يكون هى نجاسة البول او هى الاخبث فالظ فى توجيهه ما اشرنا اليه من احتمال البالوعة فى الخبر للاطلاق والمذكورة سابقا والاول ادق لرعاية تعظيم المسجد والثانى للاصل فمنع التردد فى غير المذكور ثم على ماذكرنا على التقدير انما يثبت الحكم فى حائط ينز من البالوعة واما لو نز من غيرها بالبول وغيره من النجاسات فالحاقه لا يخ عن اشكال والاولى الالحاق اذ بعد النز من النجاسة لا يظهر وجه للفرق بين ان يكون فى البالوعة او غيرها فتامل وههنا رواية اخرى لم يتعرضوا لها وهى مارواه فى الفقيه عن محمد بن ابى حمزة وهو الثمالى الثقة لكن طريق الصدوق اليه غير مذكور عن ابى الحسن الاول ع انه قال اذا ظهر النز من خلف الكنيف وهو فى القبلة ستره بشىء وهو يختص بما ينز من الكنيف ويعلم منه كفاية ستره بشىء **قوله** وفى مرابض الدواب خصها الاكثر بالخيل والبغال وزاد بعضهم الحمير وهو اولى لعدم دليل يعتد به على الاطلاق واما الثلثة فقد علل الكراهة فيها بكراهة الصلوة فيها وبعد انفكاكها عنها وبموثقة سماعة فى يب قال لا تصل فى مرابض الخيل والبغال والحمير ومن خصها بالخيل والبغال استند الى موثقة سماعة ايضا فى يب قال سئلته عن الصلوة فى اعطان الابل وفى مرابض البقر والغنم فقال ان نضحته بالماء وكان يابسا فلا باس بالصلوة فيها فاما مرابط الخيل والبغال فلا ولا يخفى ان تلك الادلة لا تنهض حجة على ازيد من الكراهة فالقول بعدم الجواز كما نقل سابقا عن ابى الصلاح ضعيف جدا **قوله** للرواية معللا الخ هى ماروى عن النبى ص انه قال اذا ادركتكم الصلوة وانتم فى مراح الغنم فصلوا فيها فانها سكينة وبركة والرواية وان كانت عامية لكنها معتضدة بالاصل مع عدم دليل صالح على خلافه وقد تقدم ايضا فى بحث المعاطن صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الصلوة فى مرابض الغنم فقال صل فيها وصحيحة محمد بن مسلم وفيها ولا باس بالصلوة فى مرابض الغنم وانت تعلم ان مضمرة سماعة المتقدمة انفا لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار ولو اهتم احد بالجمع بين ادلتها فالاظهر اخذ القول بالكراهة فيها كراهة اخف من التى فى الاعطان لكن الرواية العامية انها لا تلائم هذا وقال فى الذكرى ره لا باس بمرابض الغنم اذا انضح بالماء وكان يابسا كما فى مضمرة سماعة وظاهره العمل بها ثم قوله وكان يابسا فى الرواية وفى كلامه اى قبل الرش فمع كونه رطبا ينبغى الاجتناب عنه ولا يكفى الرش او بمعنى يابسا كما نقلنا سابقا عن الشيخ فى رش بيت المجوس انه يترك حتى يجف هذا واما القول بعدم الجواز ههنا ايضا كما نقل عن ابى الصلاح ففى غاية السقوط والله تعالى يعلم **قوله** ولا باس بالبيعة والكنيسة هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مع الاصل صحيحة العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن البيع والكنايس يصلى فيها فقال نعم وسئلته هل يصلى فيها مسجدا قال نعم وحسنة الحلبى بابراهيم عن ابى عبد الله ع وفيها فى يب وسئلته عن الصلوة فى البيعة فقال اذا استقبلت القبلة فلا باس ورواية التهذيب عن حكم بن الحكم وفى بعض النسخ الحكم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الصلوة فى البيع والكنايس فقال صل فيها فقد رايتها ما انظفها قلت ايصلى فيها وان كانوا يصلون فيها فقال نعم اما تقرأ القرآن قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا صل على القبلة وغربهم وهذه الرواية فى الفقيه عن صالح بن حكم هكذا وقال صالح بن الحكم سئل الصادق ع عن البيع والكنايس فقال صل فيها قال فقلت اصلى فيها وان كانوا الخ ولكن فيه ودعهم بدل غربهم ولا يخفى ان ما تقدم من صحيحة عبد الله بن سنان التى استدلوا بها على كراهة الصلوة فى بيوت المجوس قد سوى فيها بين بيوت المجوس وبين البيع والكنايس ايضا وان لم تدل على الكراهة لاحتمال استحباب الرش وان لم تكره بدونه كما اشار اليه الشهيد ره ههنا فلا تدل عليها فى بيوت المجوس ايضا لاحتمال ان يكون الامر بالرش فيها ايضا على الاستحباب وان لم تكره بدونه ايضا فالتفرقة بينهما تعسف الا ان يقال ان ظاهر تلك الرواية الكراهة فيهما لكنهم عدلوا عن ظاهرها فى البيع والكنايس باعتبار هذه الاخبار المعارضة لها فى بيوت المجوس خالية عن ذكر البيع والكنايس وذهب ابن ادريس وسلار الى كراهة الصلوة فيها ايضا ونقل ذلك عن ابن البراج ايضا وليس ببعيد اذ بعد ظهور صحيحة عيص فى الكراهة على ما ذكرنا ويمكن حمل تلك الاخبار المعارضة على الجواز فلا ينافى الكراهة ولا بعد فيه فى الروايتين الاوليين الصحيح والحسنة ورواية حكم وان كان حملها عليه لا يخ عن بعد لكن ليس بابعد مما ارتكبوه فى تاويل صحيحة عيص من الفرق مع ظهورها فى التسوية بل ارتكاب التاويل فى الصحيحة فقد **قوله** وتركه حتى يجف لم اقف فى الاخبار على ما يدل على ذلك سوى ما سبق من الاحتمال فى مضمرة سماعة لكن الشهيد ذكره هنا وفى شرح الارشاد تبعا للشيخ ره حيث ذكر ذلك فى رش بيت المجوس ولا باس فيهما كما اشرنا اليه هناك ايضا فتذكر **قوله** تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة قال فى المدارك وهو مدفوع باطلاق النصوص مع عدم ثبوت جريان ملكهم عليها واصالة عدم احترامها مع انه لو ثبت مراعاة غرض الواقف اتجه المنع مطلقا الا ان يعلم اناطة ذلك برأى الناظر فيتجه اعتباره اذ نخاصة انتهى وفيه تامل فان الظ من النصوص جواز الصلوة فيها وعدم المنع عنها من حيث انها بيع وكنايس ومعابد اليهود والنصارى ومظان النجاسة لا من جميع الجهات فيكفى لهذا جوازها بالاذن وفيما لا احتاج فيه منها الى اذن كالتى فى بلاد اهل الحرب والتى باد اهلها واما اذا كانت لاهل الذمة فقد حكموا بعدم جواز التعرض لها وتحويلها مسجدا او نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمة فيشكل الحكم بجواز دخولها من غير جهة شرعية واطلاق الاذن فى الصلوة لا يقتضى ذلك لما اشرنا اليه الا ترى ان اطلاق الاذن فى الصلوة فى بيوت المجوس مع الرش لا يقتضى جوازها فيها بدون اذنهم وكذا صحة وقفها لا يوجب تجويز مع ظهور غرض الواقف فما احتمله المص لا يخ عن قوة كما ذكره الشهيد ره فالاحوط رعاية اذن المتولى ويحتمل الاكتفاء باذن اهلها الذى هى بايديهم اذا لم يعلم فساد يدهم الا ان

ويكره التقدم المرأة على الرجل ومحاذاتها له في حال صلوتهما من دون حائل او بعد عشرة اذرع على القول الاصح والقول الاخر التحريم

صحة بينهم ونصرفانهم الى ان يثبت خلافها والله تعالى يعلم **قوله** ويكره تقدم المراة بمعنى تعلق الكراهة في الصورتين بالشرط المذكور بصلوتهما لا بخصوص المرءة كما توهمه العبارة لكن هل هو مطلق او مع الاقتران بمعنى تعلق بالمتاخرة الظاهر الثاني كما يشير اليه على القول بالتحريم فانهم **قوله** على القول الاصح وهو قول المرتضى في المصباح وابن ادريس في السرائر واكثر المتاخرين والقول الاخر للشيخين واتباعهما وادعى عليه في الاجماع ونقل في الذكرى عن الجعفي انه قال من صلى وحياله امرءة وليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلوته وظاهره اطلاق الحكم من غير تخصيص بحال صلوة المراة ايضا وربما كان ذلك في حال عدم صلوتها ايضا بشرط البعد ايضا من ذلك وليس لنا كتاب حتى يظهر منه حقيقة مذهبه حجة الاول ابلا اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل وصحيحة الفقيه عن جميل عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان يصلي الرجل بحذاء المرءة وهي تصلي هكذا احتج في المدارك وانت تعلم ان لهذه الرواية في الفقيه تتمة وهي هذه فان النبي ص كان يصلي وعايشة مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد ولا يخفى ان مع هذه الزيادة لا يمكن حمل الخبر على ما هو ظاهره الذي عليه بناء الاحتجاج لعدم صحة التعليل حينئذ بل يجب جعل قوله وهو يصلي عطفا على مدخول لا باس اي لا باس ايضا ان يصلي الرجل بحذاء المرءة او يجعل عطفا على لا باس اي ويصلي الرجل ايضا بحذاء المرءة اي يجوز له ذلك فيكون التعليل على التقديرين للجزء الاخير وح لا يتم الاحتجاج الا ان يتمسك بانا اطلاق الحكم وترك الاستفصال يدل على جوازه للمط وان كانت المرءة تصلي معروح فالاحتجاج لا يخ عن ضعف سيما مع اختصاص التعليل بحالة عدم صلوتها وكيفما كان فعدم ذكر صاحب المدارك للتتمة ولتوجيه الاستدلال معها وابداء شيء لا احتجاج بهذه الرواية كالصريح في ان بناء احتجاجه على ما هو ظاهر الرواية بدون التتمة فلا يبعد ان يكون في نسخته بالواو وجعله حكاية لا تعلق له بسابقه فاسقط في النقل ما احتج بما قبله وقد روى في يب في الاستبصار مثل هذه الرواية بدون التتمة عن جميل عن ابي عبد الله مكذا في الرجل يصلي والمرءة تصلي بحذاه فقال لا باس لكن سنده موثق وفيه ارسال وحملها في يب على ما اذا كان بينهما وبينه اكثر من عشرة اذرع او حائل جمعا بين الاخبار وفي الاستبصار على ما اذا كان الرجل متقدما على المرءة بشيء يسير بكون قوله بحذائه على ضرب من المجاز لقربها منه ولا يخفى بعدهما وايضا في شرح الارشاد واحتج برواية جميل عن الصادق ع في الرجل يصلي والمرءة بحذائه قال لا باس قال وترك الاستفصال من كون المرءة مصلية او غير مصلية دليل العموم ولم اقف على رواية كذلك عن جميل فكانها هي ما نقلنا عن يب والاستبصار وقد سقط من نسخته لفظة تصلي بعد المرءة فاحتاج الى التمسك بما ذكره واحتجوا ايضا بصحيحة الفقيه عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل والمرءة يصليان في بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها وهو وحده ولا باس قال وفي رواية زرارة وطريقه اليه ايضا صحيح عن ابي جعفر ع اذا كان بينهما وبينه قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلت بحذاه وحدها والتقييد بالوحدة في الروايتين كانه باعتبار ما ورد من اطلاق وقوف المرءة خلف الرجل اذا ائتمت به فلا تصلي جماعة بحذاه وان تعرف رواية في يب مع صحة سند التهذيب عن محمد وهو ابن مسلم كما يشهد به تتبع الاسانيد ووقع التصريح به في رواية الكافي وبعض نسخ يب ايضا فالمنافي فيه على ما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره مما لا وجه له عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرءته او ابنته تصلي بحذاه في الزاوية الاخرى قال لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر اجزءه قال في يب يعني اذا كان الرجل متقدما للمرءة بشبر ولا يخفى بعد التاويل فان ظاهره كفاية الشبر مع المحاذاة او مط وايضا التقدم بشبر ان اعتبر بالنسبة الى الموقفين فلا يكفي على ما سيجيء من اعتبار تقدمه بحيث يحاذي سجودها قدمه على ما ذكره المص وعيث لا يحاذي جزء منها جزء منه على ما ذكره الشه وان اعتبر من مسجدها الى موقفه فلا يشترط الشبر بل يكفي احد ما نقلنا من المذهبين الا ان يحمل الشبر على الاحتجاج هنا مع ظهوره لا ينبغي في الكراهة لكن ذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان الظ ان الشبر بالشين المعجمة والباء الموحدة على ما نقلنا تصحيف والظ الستر بالسين المهملة والتاء المثناة لان كون بكل واحد زاوية من البيت يدل على ان بينهما اكثر من شبر فلا يحتاج الى ذلك التقييد بل يصير لغوا ولا يخفى انه على تقدير الستر على ما ذكره يسقط وجه الاستدلال الا باعتبار لفظة لا ينبغي واورد عليه ان لفظ لا ينبغي في ذلك لا يلزم ان يجعل اشارة الى خصوص ما فرضه السائل حتى يصير التقييد على تقدير الشبر بالشين المعجمة لغوا بل يمكن ان يجعل اشارة الى مطلق صلوتهما مع المحاذاة وح يستقيم التقييد ولا بعد فيه كثيرا فاحتمال التصحيف فيه مع اتفاق نسخ الكافي ويب عليه وصراحة كلام الشيخ في انه على ما نطابق عليه النسخ ووجود هذا التحديد في روايات اخرى ايضا كما سبق وسيجيء ساقط جدا والعجب من صاحب المدارك انه ايضا تبعه في ذلك وحكم بان الظ ان الستر بالسين المهملة والتاء المثناة من فوق واما ثانيا فلان لا ينبغي وان كان يستعمل كثيرا في التحريم لكن ظاهره مع ذلك الكراهة وهو يكفي في المقام واما ما جعله مؤيدا لحمل لا ينبغي ههنا على التحريم فانما يتم لو حمل قوله ع يجزءه على الاجزاء في الصلوة كان كان مفهومه ح عدم اجزاء الصلوة بدون البعد بالشبر فالظ حمل لا ينبغي على التحريم اما لو حمل على انه اجزءه هذا البعد اليسير وينتفع به ما ذكر من عدم الانبغاء فلا تاييد لو لم يكن حمله على هذا المعنى اظهر فليس لا اقل الظهور فتدبر وصحيحة يب عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع وفيها وسئلته عن الرجل يصلي في مسجد حيطانه كوا كله قبلته وجانباه وامراته تصلي حياله يراها ولا تراه قال لا باس الكوى ممدودا او مقصورا جمع الكوة والكو وهي الخرق في الحائط او التذكير للكبير والتانيث للصغير ولم ار احدا احتج بهذه الرواية لهم مع صحة سندها ووضوح دلالتها الا ان يقال انه يكفي على القول بالمنع وجود حائط بينهما وان كان له كوى لا يمنع من النظر لكن الظ من كلامهم خلافه كما يظهر من تقييد المص هنا الحائل بالمانع من نظر احدهما الى الاخر اذ الظ منه المنع بالكلية لا في الجملة فتد وحسنة الكافي ويب بابرهيم بن هاشم عن حريز عن ابي عبد الله ع في المرءة تصلي الى جنب الرجل قريبا منه فقال اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس والرحل رحل البعير وهو كالسرج للفرس والظ انه ليس بقدر عشر اذرع و روايتي يب بسند ين مختلفين مع حسن سند التهذيب بالحسن الصيقل عن ابي بصير والظ انه المرادي بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سئلته عن الرجل والمرءة يصليان في بيت واحد المرءة عن يمين الرجل بحذاه قال لا الا ان يكون بينهما شبر او ذراع كذا في يب وفي ئه عن ابي عبد الله ع في الرجل

بلغ قوبل

وبطلان صلوتهما مطلقا او مع الاقتران والا المتاخرة عن تكبيرة الاحرام

الخ وروى مثله ايضا في يب بسند اخر عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل والمرءة يصليان جميعا في بيت المرءة عن يمين الرجل بحذاه قال لا حتى يكون بينهما شبر او ذراع او نحوه وهذه الروايات تدل على جواز صلوتهما معا بدون البعد او الحائل اذا تقدم الرجل ومنه يظهر فساد القول بالبطلان بدون احدهما لكن يحكم بالكراهة تنزيلا للروايات التي عليها جمعا بين الاخبار واما ما تضمنه هذه الروايات من اعتبار البعد بينهما بالشبر او قدر ما يتخطى او قدر عظم الذراع او موضع الرحل او الذراع على اختلاف الروايات فيحمل على الاستحباب لعدم القول بالفصل كذا قالوا ويشكل بما نقلنا عن الجعفي ويمكن ان يقال ان اعتبار عظم الذراع كما نسب الى الجعفي معارض بما يدل على كفاية الشبر فيجب حمله على الاستحباب جمعا ولا قائل بوجوب الشبر فتعين المصير الى حمل الجميع على الاستحباب هذا وعلى هذا فيصير محصل مذهبهم القول بالجواز مط لكن بكراهة شديدة تضعف بالبعد بشبر وذراع وغيرهما مما ذكر في الروايات على اختلاف مراتبها وتزول بالكلية باحد الثلثة التي اعتبرها القائلون بالتحريم حجة القول بالتحريم وبطلان الصلوة بدون احد الثلثة صحيحة يب عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن المرءة تصلي عند الرجل فقال لا تصلي المرءة بحيال الرجل الا ان يكون قدامها ولو بصدره وصحيحه عن محمد بن مسلم في المرءة تصلي عند الرجل قال اذا كان بينهما حاجز فلا باس وهما وان كانا مطلقين في صلوة المرءة عند الرجل لكن يجب تقييدهما بما اذا صلى الرجل لعدم القول باطلاق المنع لكن لا يخفى ان دلالة الثاني انما هي بالمفهوم ومفهوم البأس بدون قيدها صحيحة وكذا باعتبار اجماع العصابة في ابان قال قلت لابي عبد الله ع اصلي والمرءة الى جنبي وهي تصلي فقال لا الا ان تتقدم هي او انت ولا باس ان تصلي وهي بحذاك جالسة وثانيها قوله ع الا ان تتقدم هي الخ اي الا ان يصلي احدكما قبل الاخر وفي المدارك جعل هذه الروايات من حجج القول الاول بناء على عدم اعتبار الحائل والتباعد بالعشر فيها واذا انتفى ذلك ثبت الجواز مط اذ لا قائل بالفصل ولا يخفى ما فيه لنا نذكر جميع ما يتعلق بمسئلة في حديث بل الشان استنباط احكام المسئلة من اخبار مختلفة فيكفي ههنا اشتراك الاخبار الثلثة في المنع عن صلوتهما معا في الجملة ودلالة الاول على زوال المنع بتقدم الرجل والثاني على زواله بالحاجز اي الحائل ويبقى الامر الثالث الى ان ناتي بدليله وصحيحة في وبعن ادريس بن عبد الله القمي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي وبحياله امرءة نائمة على فراشها جنبه فقال ان كانت قاعدة فلا يضره وان كانت تصلي فلا كذا في في وفي يب بدل نائمة على فراشها جنبة قائمة على فراشها وكانه مراده ع بالقعود القعود عن الصلوة اي ان لا تصلي فلا حذت في المقابلة بين الشقين وصحيحة يب عن محمد عن احدهما ع قال سئلته عن المرءة تزامل الرجل في المحمل يصليان جميعا فقال لا ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرءة وهو موجود في الفقيه ايضا في تتمة الرواية التي نقلناها في احتجاج القول الاول عن الكافي ويب عن محمد عن احدهما ع وروى ايضا في يب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع مثله وصحيحة يب على ما في المدارك عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن امام كان في الظهر فقامت امرءة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم وما حال المراة في صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرءة صلوتها وقد نوقش في صحة الرواية باعتبار ان الشيخ نقلها عن العياشي بحذف الاسناد البه وطريقه اليه غير مذكور في الكتابين وقد ذكره في الفهرست وليس بصحيح لكن الظ ان روايته كانت من كتب العياشي وكانت مشهورة فلا حاجة فيه الى ملاحظة اعتبار سنده اليه ونوقش في دلالتها باعتبار ان الامر باعادة المرءة يمكن ان يكون بسبب الائتمام في العصر بالظهر وهي ايضا ضعيفة اذ المش بين الاصحاب جواز الائتمام وان اختلف الفرضان بل قال في المنتهى انه قول علمائنا اجمع ولم ينقلوا فيه خلافا الا ما نقل عن الصدوق انه قال لا باس ان يصلي الرجل الظهر خلف من يصلي العصر ولا يصلي العصر خلف من يصلي الظهر الا ان يتوهمها العصر فيصلي بنية العصر ثم يعلم انها كانت الظهر فتجزي عنه ولم يذكر والحجة ومع ذلك فما في الرواية هو الذي استثناه وحكم بصحته وربما يحتمل عدم صحة الائتمام مع اختلاف الفرضين عند اعتقاد خلاف الواقع على ما في الرواية وان جاز مع العلم بالحال ويحتمل ان تكون الاعادة باعتبار قيامها بحياله اي محاذاته مع ورود الاخبار بان المرءة اذا ائتمت بالرجل تقوم خلفه فيمكن ان يكون ذلك على الوجوب وكون الاعادة لذلك وعلى تقدير ان تكون للاستحباب كما هو المش عند القائلين بجواز صلوتهما معا مط فيمكن ان تكون الاعادة ايضا على الاستحباب لذلك او تكون اعادتها مستحبا باعتبار تقدمها على الرجال مع ان المستحب لها ان تقف خلفهم والله تعالى يعلم وموثقة يب عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امراة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت تصيب ثوبه وان كانت المرءة قاعدة او قائمة في غير صلوة فلا باس حيث كانت وهذه الرواية مستند حكمهم بزوال الكراهة بعشرة اذرع اذ ليس ذلك في رواية اخرى واورد في شرح الارشاد بانها مع ضعفها بعمار وكذا جماعة اخرى من الفطحية يقتضي اعتبار زيد من عشرة اذرع وهو خلاف الاجماع واحتمل المحقق الاردبيلي ره ان يكون ذلك من باب المقدمة فيندفع ذلك لكن يردها ضعف السند مع ركاكة في المتن من حيث التطويل وانت تعلم انه لا تطويل فيه بحيث يمكن الحكم بالركاكة باعتباره نعم وروايتا الكافي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي والمرءة بحذاه عن يمينه او يساره فقال لا باس به اذا كانت لا تصلي وروايته عن ابن بكير عمن رواه عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي والمرءة بحذاه او الى جانبه فقال اذا كان سجودها مع ركوعه فلا باس يعني يكون متقدما عليها بحيث يحاذي موضع سجودها موضع ركوعه وروى في يب ايضا عن ابن فضال عمن اخبره عن جميل عن ابي عبد الله ع مثله هذا ما وقفت عليه من الاخبار من الطرفين وما ذكر في القول الاول من وجه الجمع بينها بحمل الاخبار المانعة على الكراهة واختلاف مراتبها وجه حسن متين سيما مع اكثرها عن الدلالة على التحريم كما ترى والله تعالى يعلم **قوله** وبطلان صلوتهما مطلقا او مع الاقتران الا المتاخرة الاحتمال الاول هو ظاهر كثير من القائلين بالتحريم حيث اطلقوا بطلان صلوتهما مع تقدم المرءة او محاذاتها بدون الحائل والبعد المذكور من غير تفصيل الثاني هو الذي صرح به جماعة من محققيهم فحكموا ببطلان صلوتهما مع اقترانهما بالتكبير والا تبطل المتاخرة خاصة ووجه الاول تحقق الاجتماع في الموقف المنهي عنه وهو مانع الصحة

قائمة او م

معا

بناء

بناء على دلالة النهي في العبادات على الفساد فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث وضعفه في شرح الارشاد بعدم الدليل الدال على ذلك وعلى تقصير السابق وانما ثبت تأثير الحدث مط بالنص وهو مفقود هنا ورواية عمار التي هي مستند الحكم تشعر بتقدم المراة فان الواو في قوله يصلي وبين يديه امراة تصلي للحالية وقوله في الجواب لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها عشرة اذرع يدل على صلوتها قبل شروعه فالاجود ح اختصاص المنع بالمتاخر والمقترن ويؤيده رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم اذا اصلت حيال الامام وكان في الصلوة قبلها اعادت وحدها فانها صريحة في اختصاص الفساد بالطاري انتهى ولا يخفى ان الامر في صحيحة علي بن جعفر كما ذكره من صراحتها في اختصاص الفساد بالطاري واما ما ذكره من اشعار رواية عمار فانما يتم لو كان قوله يصلي ظاهرا في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر اذ مع تاخر المراة ايض لا يبعد ان يقال انه يصدق بعد شروعها انه يصلي وبين يديه امراة تصلي وكذا دلالة قوله لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها الخ على ما ذكره غير ظاهر الا على تقدير ظهور يصلي في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر بل لا يبعد شموله للاثناء ايض وعلى هذا فيمكن لهم التمسك باطلاق رواية عمار وكذا سائر الاخبار التي نقلنا في حجة القول بالتحريم سوى صحيحة علي بن جعفر فان بعد شروع الرجل متاخرا عن المراة يصدق على المراة في اثناء صلوتها انها تصلي حيال الرجل وقد نهي عنها في صحيحة زرارة وهو مفهوم صحيحة محمد بن مسلم ايض وكذا بعد شروع المراة متاخرا عن الرجل يصدق عليه في الاثناء انه يصلي والمراة تصلي وقد نهي عنه في صحيحة ادريس بن عبد الله القمي وموثقة ابان وما ذكره من عدم تقصير السابق انما هو في حالة الشروع واما بعد شروع الاخر فعدم تقصيره بعد ما ذكرنا من اطلاق الاخبار ممنوع لكن قد عرفت ان القول بالحرمة متمسكا بجميع تلك الاخبار لا يخ عن ضعف فكيف بها في هذه الصورة متمسكا باطلاق ما سوى صحيحة علي بن جعفر مع عدم وضوح الاطلاق وظهور لزوم قطع الصلوة مع شروعه فيها صحيحة واصالة صحتها كل ذلك مع معارضة لصحيحة علي بن جعفر اللهم الا ان تنزل على هذه المسئلة بل يحمل الكلام فيها لفساد صلوتها بسبب اخر لا بسبب الى غيرها ممن صلى بها كما اشرنا اليه من بعض الوجوه وفرض مع ذلك علم القوم بفساد صلوتها انا الظ من مذهب من يقول بالاعادة ههنا انه يقول بها الا مع العلم بفساد صلوة الاخر ولا يكتفي في سقوطها بظهور فساد صلوة الاخر بعد الصلوة وان لم يعلم بها كما ستعلمه

فوائد الاولى لابد في الحكم بالكراهة او التحريم من اشتراط علمهما بالحال لاستحالة تكليف الغافل ولو علم احدهما دون الاخر اختص الحكم به وهل يعتبر العلم في الشروع ام يكفي العلم في الاثناء ايض لتعلق الكراهة او التحريم ح الاظهر هو الاول ويحتمل الثاني بناء على ما ذكرنا في الفرع السابق من صدق يصلي في الاثناء ايض وعلى التقديرين فمن لم يعلم به الا ان تم صلوته الظ صحة صلوته وان علم بعد ذلك مقارنتها لصلوة الاخر او تاخرها عنه اذ لا حجة للبطلان الا وقوع النهي في العبادات موجب للفساد واذا لم يتعلق به النهي مع عدم العلم فلا بطلان وفي شرح الارشاد ان مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب عدم الفرق ايض بين العلم بصلوة الاخر وعدمه وان وجهه ما ذكر في الفرع السابق من تحقق الاجماع في الموقف المنهي عنه وهو مانع الصحة فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث ولا يخفى سقوط ما ذكره ههنا لعدم النهي مع عدم العلم ولم يرد نص باطلاق البطلان مع الاجتماع حتى يكون كالحدث فالحكم باطلاق البطلان لا وجه له اصلا وكلام شرح الارشاد ههنا لا يخ عن تشويش كما يظهر بالرجوع اليه وقال صاحب المدارك ولو لم يعلم احدهما بالاخر الا بعد الصلوة صحت الصلوتان وفي الاثناء يستمر على الاظهر وينبغي القطع بصحة الصلوة المتقدمة لسبق انعقادها وفساد المتاخرة ومع الاقتران تبطل الصلوتان لعدم الاولوية انتهى ومراده بقوله وفي الاثناء العلم في الاثناء بصلوة الاخر مع تقدمها او اقترانها واما اذا علم في الاثناء مع تاخرها فهو ما ذكر انه ينبغي القطع فيه بصحة الصلوة المتقدمة لكن في القطع بما ذكره تامل نعم ما ذكره اظهر وربما كان اظهر من الحكم بالصحة على تقدير العلم في الاثناء بصلوة الاخر متقدما او متاخرا ايض لكن القطع لا يخ عن اشكال كما ظهر مما قررنا في الفرع السابق فتم

الثانية يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة وتحريما صحة صلوة الاخرى من غير كراهة فان الفاسدة كلا صلوة مع احتمال عدم الاشتراط لصدق الصلوة على الفاسدة لانقسام مطلقها اليها والى الصحيح ح فالاجود رجوع كل منهما الى الاخر في ذلك فهي محمولة على الصحيح حتى يصرح بخلافها فاذا صرح قبل لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولان من اخبر بفساد صلوته قبل منه قطعا ولان المفسد من فعله وربما كان خفيا لا يطلع عليه الا من قبله لتعلقه في بعض موارده بامور قلبية وافعال خفية لا يعلمها الا الله تعالى والمصلي فلو لم يقبل فيها قوله لزم اما عدم اشتراط صحة الصلوتين لولا المحاذاة او تكليف ما لا يطاق وكلاهما باطل فالملزوم مثلهما في البطلان والملازمة ظاهرة كذا في شرح الارشاد والظ ما ذكره من الاشتراط كما حكم به في المدارك واحتمال عدم الاشتراط على ما ذكره ضعيف جدا والظ كما ذكره صاحب المدارك انه لا بد من العلم بفسادها قبل الشروع فلو وقع بعده لم يعتد به للحكم ببطلان الصلوة ظاهرا بالمحاذات وان ظهر خلافه وظاهر عبارات شرح الارشاد كما ترى كفاية اخباره بفسادها بعدها وليس بشيء نعم لو قيل بالبطلان بالمحاذات وان لم يعلم بها المصلي الا بعد الصلوة كما نقلنا عن شرح الارشاد انه مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب فاذا صلى احد وظهر له المحاذات بعد الصلوة اتجه له الرجوع الى قوله بعد الصلوة لكن قد عرفت ضعف هذا القول وسقوطه والش ايض لا يقول به فيبعد تنزيل كلامه ثم اذا اخبر بفساد صلوته قبل شروعه فربما كان يخبر بانه يقصد بها الرياء او اخبر بانه ليس متطهرا او شرع في الصلوة فهل تصح الصلوة ح محاذيا له اعتمادا على اخباره يحتمل ذلك لما ذكره الش من الوجوه ويحتمل عدمه لاصالة صحة صلوتها وعدم قيام دليل تام على جواز الاعتماد على اخباره وما ذكره الش من الوجوه محل تامل لان عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لا يفيد الا جوازه عليهم لا لغيرهم فلا يفيد في صحة صلوتنا والمسلم ليس الا قبول خبر من اخبر بفساد صلوته فيما يتعلق بحقه للعموم المذكور ولا مط لعدم دليل عليه نعم لو كان المنع من المحاذات باعتبار حق للاخر اتجه الحكم بسقوطه باقراره لكن كون المنع لذلك [illegible] اصلا وانما الوجه الثالث فلا يخفى ضعفه لانا لا نسلم اشتراط صحة الصلوتين في نفس الامر حتى يلزم من عدم قبول قوله ما ذكره من احد الامرين بل المسلم اشتراط عدم العلم بالبطلان ومقتضاه عدم صحة المحاذات الا مع العلم ببطلان صلوة الاخر

وظاهر انه

ولا فرق بين المحرم والاجنبية والمقتدية والمنفردة والصلوة الواجبة والمندوبة ويزول المنع كراهة وتحريما بالحايل المانع من نظر احدهما الاخر ولو ظلمة او فقد بصر في قول لا تغميض الصحيح عينيه في الاصح او بعد عشرة اذرع بين موقفيهما ولو حاذى سجودها قدمه فلا منع والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه وظاهره تاخرها في جميع الاحوال عنه بحيث لا يحاذي جزء منها جزء منه وبه عبر بعض الاصحاب وهو اجود ويراعى في مسجد الجبهة بفتح الجيم

وظاهر انه لا يلزم ح من عدم قبول قول المصلي محذور اصلا فتامل **قوله الثالث** هذا البحث كله انما هو في حال الاختيار اما مع الاضطرار كان ضاق الوقت والمكان فلا كراهة ولا تحريم قاله الامام فخر الدين ولد المصنف وربما اشكل الحكم مط بناء على ان التحاذي مانع من الصحة مط والنصوص مطلقة فالتقييد بحالة الاختيار يحتاج الى الدليل كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ان تجويز تاخير احدهما مع الاضطرار الى ان يفوت الوقت ويقضي الصلوة مستندا بما سبق من اخبار المنع ضعيف جدا فالاولى صلوتهما ح كيفما امكنت ثم قضائهما بعد الوقت اذا تيسر فعلها بدون المحاذات **قوله** ولا فرق بين المحرم والاجنبية الخ وجه عدم الفرق في الجميع عموم الاخبار السابقة واطلاقها فتشمل الجميع وخصوص صحيحة علي بن جعفر في المقتدية **قوله** بالحائل المانع من نظر احدهما الخ وجه الحكم بزوالهما مع الحائل مع الاجماع على ما حكاه في المعتبر ان المتبادر من الاخبار المانعة هو الاجتماع بلا حائل فالباقي ما اذا كان بينهما حائل يبقى على الاصل وصراحة صحيحة محمد بن مسلم في عدم الباس مع الحاجز وهو الحائل لكن الظ انه يعتبر في الحائل ان يكون جسما كالحائط والستر فلا اعتداد بالظلمة وفقد البصر ولا بتغميض الصحيح عينيه بطريق اولى وفي شرح الارشاد جعل الظ كفاية الاولين وقال انه اختيار المص في التحرير دون الثالث مع احتماله والظ ما ذكرنا من عدم كفاية شيء منها **قوله** او بعد عشرة اذرع في بعض النسخ بدون التاء لكون الذراع مؤنثة سماعية وفي بعضها بها كما في رواية عمار وكانه باعتبار ذراع اليد فانه يجوز تذكيره وتانيثه والذراع الشرعي مثله وسقوطهما بالبعد المذكور ايض اجماعي على ما حكاه في المعتبر ويدل عليه ايض موثقة عمار ولا يضر عدم صحتها مع مطابقتها للاصل والاجماع لكن قد عرفت انه اعتبر فيها اكثر من عشرة اذرع ولم يقولوا به وانه يمكن ان يحمل الزائد على انه من باب المقدمة فتذكر **قوله** بين موقفيهما هذا واضح مع المحاذات اما مع التقدم والتاخر فالظ انه كذلك لانه المفهوم من التباعد عرفا وشرعا كما انه اعتبر في تقديم الامام على المأموم ويحتمل اعتباره من موضع السجود لعدم صدق التباعد بينهما حالة السجود بذلك القدر وليس في كلامهم تصريح في ذلك بشيء كذا في شرح الارشاد والظ ان مراده من الاحتمال اعتباره من موضع السجود عند اعتبار الموقفين فلا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر حالة السجود كما اذا كان المتقدم اطول قامة ولا يخفى ان عند اعتبار موضع السجود ايض فلا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر من الموقفين كما اذا كان المتقدم اقصر قامة فالاولى اعتبار التباعد بينهما بهذا القدر في جميع الحالات بالنسبة الى جميع الاجزاء بان يتحقق ذلك بين الموقفين وكذا بين المسجدين هكذا وههنا احتمال اخر وهو ان يعتبر هذا القدر من التباعد لجميع اجزاء المتقدم بالنسبة الى الاقرب من المتاخر اليه في جميع الحالات بان يتحقق التباعد بهذا القدر حالة السجود بين راس المتاخر وعقب المتقدم وهذا احوط وان كان اعتبار الموقفين اظهر فتدبر **قوله فرع** لو كان احدهما على مرتفع فهل يعتبر البعد الى سامت حائط المرتفع او يضم اليه الحائط ايض او يعتبر ضلع المثلث الخارج من احد الموقفين الى الاخر قال في شرح الارشاد الظ اعتبار الضلع المذكور خصوصا مع ايتاره زاوية حادة لبعد تقدير التحريف الحادث منهما ولو كانت قائمة فقيه الاحتمالات ولو كانت منفرجة ضعف الاحتساب الى الاساس لا غير لزيادة المسافة بما زاد ومثله القول في التباعد بين الامام والمأموم انتهى ولا يخفى ان اعتبار اساس الحائط وتقسيم الزاوية الى الاقسام الثلثة مما لا وجه له بل الظ عند ارتفاع احدهما ان يجعل احد الاحتمالات اعتبار ما يحاذيه من الارض بحيث يكونان في خط مستقيم في يكون الضلع وتر زاوية قائمة البتة ولا يخفى ان الظ اعتبار الضلع لكن الظ كلامهم في بحث الجماعة الاعتبار بالموضع المحاذي عند العلو فانهم منعوا من تباعد الامام عن المأموم بما يكون كثيرا عادة الا مع تخلل الصفوف وقدره بعضهم بما لا يتخطى كما ورد في صحيحة زرارة مع تجويزهم كون المأموم على بناء عال واعلى مراتبه مرقاة ما لا يتخطى فيعلم منه ان الاعتبار بموقفه فينبغي ان يكون المعتبر هو ما يحاذيه من الارض فلا يبعد ان يكون ههنا ايض كذلك واما الاعتبار الى الاساس او الى الموضع المحاذي ثم الى المصلي ضعيف جدا واحتمل في المدارك سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف ولا يخفى عدم اختصاص اكثر الروايات الواردة بصورة التساوي فالفرق ضعيف **قوله** والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه هذا في موثقة عمار المتقدمة وقد ورد ايض في خصوص المقتدية رواية ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يؤم المراة في بيته قال نعم تقوم وراءه ورواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يؤم المراة قال نعم تكون خلفه والمص كانه استند الى صحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اصلي المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وهي اقوى سندا من تلك الروايات على انها لا تابى عن الحمل عليه لانه اذا حاذى سجودها بحذاء قدميه يصدق عرفا انها تصلي خلفه ووراءه ويؤيد ذلك ما في رواية الفضيل عن ابي جعفر ع قال وقال ايما امراة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليست لها تلك بصلوة قال قلت فان جاء انسان يريد ان يصلي كيف يصنع قال الى جانب الرجل قال يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئا فان ظاهرها كفاية مسمى انحدارها وتاخرها في الجملة وبالجملة فما ذكره المص متين وان كان ما ذكره الش احوط والله تعالى يعلم **فائدة** قال المحقق في الشرايع لو صليا في مكان لا يمكنهما التباعد صلى الرجل اولا وقال في المنتهى في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة المشتملة على النهي عن صلوتهما مجتمعين في المحل قال ولو كان المكان ملك المراة لم يجب عليها التاخر قطعا نعم يمكن القول باستحبابه ولو ضاق سقط الوجوب والاستحباب انتهى وينبغي ان يعنون المسئلة بما اذا لم يمكنهما الصلوة مجتمعين بالبعد او الحائل او تقدم الرجل ايض وهو ظاهر ظاهر ما نقلنا من المدارك انه حمل تقديم الرجل على الوجوب مع انه في المعتبر صرح بانه مستحب عندنا ونسب الوجوب الى الشيخ ومثله في المنتهى ايض وزاد فيها انه لو عكس فصلت المراة اولا ثم الرجل صحت صلوتهما اجماعا ولا يخفى ان اثبات الوجوب بمجرد تلك الرواية مشكل فالاولى الاستحباب وانه لولا ما نقلنا من الاجماع لكان القول بصحة صلوتهما في العكس على القول بالوجوب مشكلا جدا بناء على ما هو المعروف بينهم من اقتضاء النهي في العبادات الفساد ثم ما ذكر في المدارك من سقوط الوجوب والاستحباب مع الضيق بناء على ما اختاره من زوال المنع مع الاضطرار انما يتم لو قيل بنفيه مع الاضطرار ايض كما نقلنا سابقا احتماله عن شرح الارشاد فههنا ايض على القول بالوجوب يقوى وجوب تقديم الرجل وان خرج الوقت للمراة

كما صح

كما صرح به في شرح الارشاد **قوله** وهو القدر المعتبر منه في السجود وسيجيء تحقيق القول فيه في بحث السجود ان شاء الله تعالى **قوله** ان يكون من الارض او نباتها عدم جواز السجود على ما ليس بارض ولا من نباتها مما وقع عليه اجماع الاصحاب ويدل عليه الاخبار المتضافرة ايضا واستثناء الماكول والملبوس من النبات الذي يجوز السجود عليه هو المعروف بينهم ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله قال اخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال السجود لا يجوز الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس الحديث وصحيحة حماد بن عثمان في الفقيه وحسنته في الكافي عن ابي عبد الله قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس **قوله** هذا الا نوى عموم التحريم لمن علم باعتباره كذلك وفي المدارك احتمل قويا اختصاص كل قطر بمقتضى عادته وكان ما قواه الشارح اظهر لصدق ما اكل او لبس عرفا على ما اعتيد اكله او لبسه في بعض البلاد ولا يعتبر فيه عموم الاعتبار نعم ينبغي ان يقيد ذلك بما اذا لم يكن في ذلك نادرا فالعبرة الى سائر البلاد كما اشار اليه الشارح في اكل المخمصة والعقاقير فانهم **قوله** كاكل المخمصة وهي المجاعة اي عام الجدب والقحط **قوله** لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة وفي صحيحة محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي ع يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسئل منه فكتب اليه لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ولعل المراد بكونهما ممسوخين استحالتهما وتغير صورتهما فيجري الحكم في كل ما خرج بالاستحالة لكن يشكل ان الملح وان كان كذلك لكن الرمل لم يسلب اسم الارض عليه فلذا الاختلاف بيننا في جواز التيمم به وانما نسب المنع منه الى بعض العامة كما سبق الا ان يقال مناط الحكم هو استحالة الملح واما الرمل فانما ذكر لتاكيد الحكم لما فيه ايضا من شائبة الاستحالة والمشابهة بالمعدن ولذا حكموا بكراهة التيمم به وعللوها بالمشابهة بالمعدن كما سبق فالممسوخية في الاول حقيقة وفي الثاني على سبيل المجاز ولو حمل الكلام على انهما صارا ممسوخين في الزجاج فالمنع باعتبار ما عرض من الاستحالة وتغير الصورة بعد الزجاجية فتوجه انه يظهر ح تحقيق انه من الملح والرمل بل يكفي تعليل المنع بممسوخيته واستحالته الا ان يقال تحقيق اصله اشارة ايضا الى ما عرض من الاستحالة لاجزائه فبل حقيقة في البعض ومجاز في البعض فانه ايضا مما يؤكد المنع فتامل وقد ورد النهي ايضا في خصوص بعض المعادن كرواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله قال لا تسجد على الذهب ولا الفضة وحسنة زرارة المتقدمة المشتملة على المنع عن السجود على الزفت يعني القير وحسنة محمد بن عمرو بن سعيد على الظ عن ابي الحسن الرضا ع قال لا تسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج واما ما رواه التهذيب عن معوية بن عمار قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله وانا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا باس به لو طريقه ايضا صحيح وما ذكره الشيخ من وجه الجمع حملها على التقية ايضا مع انهما ليسا بصريحين في جواز السجود وربما كان السؤال عن مجرد القيام عليه في الصلوة وان لم يسجد عليه فتامل وقد سبق منا في بحث التيمم تفصيل المعادن وان الظ جواز التيمم ببعضها دون بعض فلذا جواز ذلك في السجود ايضا لكن الاحتياط فيهما يقتضي ترك ذلك ومثلها الرماد وان كان منها اي كان رمادا حاصلا من احتراق الارض لعدم صدق الارض عليه بعد ما صار رمادا كما لا يصدق النبات على رماد الحطب واستقرب العلامة في النهاية جواز التيمم بالرماد الحاصل من احتراق التراب بخلاف ما من الشجر والظ ان السجود ايضا مثله عنده فنقرض الشارح عليه فانهم **قوله** للاتفاق على المنع ما خرج عنها بالاستحالة قد سبق في بحث التيمم ان المحقق في المعتبر حكم بخروج الخزف بالطبخ عن اسم الارض وحكم مع ذلك بجواز السجود عليه وان الظ من كلام القدح في كليته عدم جواز التيمم على ما خرج بالاستحالة وان الظ ان جواز السجود عليه كان مسلما بينهم فلذا لم يقدح فيه بالكلية المذكورة فتدبر **قوله** لكن لما كان القول بالاستحالة بين الضعف الخ واستدل ايضا في المدارك على الجواز بصحيحة الحسن بن محبوب عن ابي الحسن ع انه سئله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الي بخطه ان الماء والنار قد طهراه قال وجه الدلالة انها تضمنت جواز السجود على الجص والخزف في معناه ومحال المناقشة كما يظهر وجهها بالتامل فيما نقلناه من المحقق في بحث التيمم بالنورة والجص ثم ولم يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سوى ما نقل عن المرتضى رضه انه قال في المسائل الموصلية يكره السجود على الثوب المنسوج من قطن او كتان كراهية تنزيه وطلب فضل لا انه محظور ومحرم ومثله في المسائل المصرية الثانية منه مع انه في المسائل المصرية الثالثة والجمل والانتصار وافق المشهور في المنع ونقل في الانتصار اجماع الطائفة عليه حجة المشهور ما سبق ايضا من الصحيحين وحسنة زرارة وما يرهم مع اضمام محمد ابن اسمعيل عن الفضل في كالصحيح عن ابي جعفر ع قال قلت له اسجد على الزفت يعني القير قال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الارض الا القطن والكتان ويمكن ان يحتج ايضا بصحيحة زرارة عن احدهما ع قال قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة فقال اذا مس جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد اجزء عنه وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله بابان قال سئلنا ابا عبد الله عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا تصيب جبهته الارض قال لا يجزيه حتى يصل جبهته الى الارض ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم انه كان لا يسجد على الكمين ولا على العمامة فان ظاهرها اطلاق عدم جواز السجود على العمامة وما ذلك الا لكونها ملبوسة ولولا ذلك لجاز السجود على ما كان منها متخذا من النبات كالقطن والكتان على ما هو الغالب فيها فتامل واستدل ايضا في المدارك بصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول ع انه قال لا باس بالسجود على الثياب في حال التقية وقال دلت الرواية على ثبوت الباس في السجود على الثياب مع عدم التقية وهي تتناول المعمول من القطن والكتان انتهى ولا يخفى ضعف التمسك بعموم المفهوم ومع ذلك فلم اقف على ماخذ الرواية التي نقلها سوى ما في الفقيه انه سئل علي بن يقطين ابا الحسن الاول ع عن الرجل يسجد على المسح والبساط فقال لا باس اذا كان في حال التقية ولا باس بالسجود على الثياب في حال التقية وكون قوله ولا باس بالسجود الخ من تتمة الرواية غير ظاهر بل لا يبعد ان يكون من كلام الفقيه كما يفعل مثل ذلك كثيرا او يؤيده ذلك وجود الرواية في زيادات التهذيب وكذا في الاستبصار بدون التتمة وقد وجدت الرواية في موضع اخر من التهذيب في غير موقعها قبل ابواب الزيادات عن علي بن يقطين بحذف الاسناد وفي عامة نسخة

منها النسخة وقد نقلها كذلك عن ابن بابويه والشيخ العلامة في هي والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وهذا وان كان يؤيد كونها من الرواية لا من كلام الفقيه لكن الحكم به لا يخ عن اشكال سيما مع عدم وجودها في بعض النسخ هناك ايضا وان كان الظ سقوطها فيه من قلم الناسخ والله تعالى يعلم واحتج ايضا في لف بالاجماع قال فانه قول علمائنا اجمع فلا يعتد بقول السيد المرتضى مع فتواه بالموافقة لان الخلاف الصادر منه ان وقع قبل موافقته لانه يكون قد انعقد الاجماع بعد الخلاف وان وقع بعد الموافقة لم يعتد به لانه صدر بعد الاجماع وقول علمائنا حجة لانه اجماع لا يجوز مخالفته مع ان السيد المرتضى استدل في الانتصار على المنع بالاجماع فكيف يجوز منه بعد ذلك المخالفة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التفصيل انما يناسب طريقة العامة في الاجماع واما على طريقتنا فان ثبت انه قول علمائنا ما عدا السيد على ما ذكره فيكفي ذلك في عدم الاعتداد بخلافه ولا حاجة الى ما ذكره من التفصيل ثم احتج المرتضى رضه على ما نقل عنه بانه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن والكتان محرما محظورا لجرى في القبح ووجوب اعادة الصلوة واستينافها مجرى السجود على النجاسة ومعلوم ان احدا لا ينتهي الى ذلك قال في المدارك ويتوجه عليه ولا منع الملازمة وثانيا منع بطلان اللازم وان ادعى ان احدا لم يذهب اليه انتهى ويمكن ان يستدل له ايضا برواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن الثالث ع هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية فقال جائز ورواية حسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الي ذلك جائز ورواية منصور بن حازم عن غير واحد من اصحابنا قال قلت لابي جعفر ع انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا او كتانا ورواية ياسر الخادم قال مر بي ابو الحسن ع وانا اصلي على الطبري وقد القيت عليه شيئا اسجد عليه فقال لي ما لك لا تسجد عليه اليس هو من نبات الارض والشيخ في التهذيب حمل الثلثة الاول على حال الضرورة من حر او برد او ما اشبه ذلك وحمل الرواية الاخيرة على التقية وللمتكلف حمل الجميع على التقية ولا ينافيه التصريح في الاوليين بنفي التقية لان نفي السائل لها لا ينافي اتقاءه ع على نفسه في الحكم بالمنع بل ربما احتمل التقية على المخاطب ايضا بناء على علمه ع بانه لو اخبره بالمنع بدون التقية لاجتزء على عدم السجود عليه في موضع التقية ايضا او لا منع عن السجود عليه لظنه عدم التقية خطأ فوصل اليه ضرر بذلك فانهم ع المحقق في المعتبر استحسن قول المرتضى رضه لما فيه من الجمع بين الاخبار قال وتاويل الشيخ في الجمع بان الجواز محمول على التقية او الضرورة منفي برواية الصنعاني للتصريح فيها بنفي الضرورة والتقية بما نقلنا من كلام الشيخ ظهر لك دفع ايراده عليه وظهر ايضا انه يمكن حمل الجميع على التقية واما الجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهة على ما استحسنه فهو انما يحسن مع صلاحية هذه الاخبار لمعارضة الاخبار السابقة من جهة السند واما بدونها كما هو الواقع فيشكل الجزم عليه خصوصا مع شهرة المنع بين الاصحاب شهرة عظيمة لولا الاجماع ومع امكان حمل تلك الاخبار على التقية فتدبر وقد استدل ايضا للمرتضى بحسنة ابرهيم ابن هاشم عن الفضيل بن يسار وبريد بن معوية عن احدهما ع قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه والسجود عليه وانت تعلم ان هذه الرواية مطلقة والاخبار السابقة مقيدة فطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والكلام فيه مجال اذ كما امكن الجمع بذلك امكن بحمل المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على الاستحباب وترجيح الاول على الثاني غير ظاهر بل الاصل والعمومات ربما يرجح الثاني ومثله القول في حسنة حسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال ذكر ان رجلا اتى ابا جعفر ع وسئله عن السجود على البوريا والخصفة والنبات قال نعم ويمكن ايضا الاستدلال برواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا باس بالصلوة على البوريا والخصفة وكل نبات الا الثمرة ولا خدشة في سندها غير ان فيه ابرهيم الخزاز وقد ضعفه ابن الغضائري وقال انه يروي عن الضعفاء في مذهبه ضعف لكن وثقه الشيخ والنجاشي وقال العلامة انه يقوى عندي العمل بما يرويه والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقيها لكن ارتكاب التخصيص فيها اهون منه في هذه كما لا يخفى واما صحيحة علي بن الريان قال كتب بعض اصحابنا بيد ابرهيم ابن عقبة اليه يعني ابا جعفر ع يسئله عن الصلوة على الخمرة المدنية فكتب صل فيها ما كان معمولا بخيوطة ولا تصل على ما كان معمولا بسيور قال فتوقف اصحابنا فانشدهم بيت شعر لتابط شرا الفهمي كانها خيوطة ماري تغار وتفتل ماري رجل حبال يفتل الخيوط فلا دلالة فيه على جواز السجود على الخيوط اذ لعل المنع في المعمول بالخيوط باطلة لا يمنع من اصابة الجبهة للنبات بالقدر المعتبر في السجود واما المنع من المعمول بالسيور فهو اما لانه كان الشائع في المعمولة بالسيور ان تكون السيور ظاهرة مانعة من اصابة القدر المعتبر من الجبهة للنبات ولانهم كانوا يتخذونها من الميتة لعدم مبالاتهم او لانهم يزعمون ان دباغها طهورها فالمنع باعتبار تحريم استعمال الميتة لا باعتبار السجود على ما لا يصح السجود عليه وفي الذكرى قيد الجواز في المعمولة بالخيوط بما اذا كانت الخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه والمنع في المعمولة بالسيور بما اذا كانت السيور ظاهرة وعليه حمل الرواية ونقل عن المبسوط انه اطلق جواز السجود على المعمولة بالخيوط هذا واما توقف اصحابنا فكانه باعتبار احتمال تاء التانيث على الجمع في لفظي الخيوطة والسيور فتوقفوا في صحته لكونه غير متعارف فاستشهد بالشعر المذكور لصحته ثم هذا مما في الروايات التي يمكن الاستدلال بها من الطرفين ولا يخفى على من نظر فيها انه لو خص احد المنع بالمنسوج من النبات وجواز السجود في غير المنسوج اولى من غيره المغزول ايضا وجوزه ايضا في المنسوج الذي لا يصلح لباسا وقال ان الطبري لعله كان كذلك لكان جمعا حسنا بين الاخبار لكن الشهرة بين الاصحاب على خلافه والاحتياط في متابعتهم وان لم يظهر عليه اجماع بل العلامة ره في نهاية جعل الاقرب جواز السجود على القطن والكتان قبل الغزل وجعل في نهاية الاقرب في المغزول المنع لانه صار ملبوسا والزيادة في الصنعة وفي الذكرى استشكل منه وجعل منشأ الاشكال انه غير الملبوس والزيادة في الصنعة وانه غير ملبوس هذا ولا يخفى انه على القول بما ذكرنا من المنسوج بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن ونحوه كما هو الغالب فكان ما نقلنا من الذكرى من تقييد الخيوط بما يجوز السجود عليه انما يتجه على هذا الاحتمال او على قول المرتضى بجواز السجود على القطن والكتان مط والا فالخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه لو كان لكان نادرا جدا فيبعد حمل الخبر عليه فتامل هذا كله مع عدم التقية او الضرورة اما مع احدهما فلا منع كما نقلنا عن الشيخ والظاهر ان الاجماع عليه ويدل عليه

عن الماكول والملبوس عادة بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يكون من جنسه فلا يقدح في المنع توقف الماكول على طحن وخبز وطبخ والملبوس على غزل ونسج وغيرهما ولو خرج عنه بعد ان كان منه كقشر اللوز ونحوه ارتفع المنع لخروجه عن الجنسية ولو اعتيدا احدهما في بعض البلاد دون بعض فالاقوى عموم التحريم نعم لا يقدح النادر كاكل المخمصة والعقاقير المتخذة للدواء من نبات لا يغلب اكله ولا يجوز السجود على المعادن لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة ومثلها الرماد وان كان منها واما الخزف ففيه على خروجه بالاستحالة عنها نظر حكم بطهره لزمه القول بالمنع من السجود عليه للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة وتعليل من حكم بطهره بها لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا كان جواز السجود عليه قويا ويجوز السجود على القرطاس في الجملة اجماعا للنص الصحيح الدال عليه وبه خرج عن اصله المقتضي لعدم جواز السجود عليه لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما وهما النورة وما مازجها من القطن والكتان وغيرهما فلا مجال للتوقف فيه في الجملة ولهذا صرح في القرطاس المتخذ من النبات كالقطن والكتان والقنب فلو اتخذ من الحرير لم يصح السجود عليه وهذا انما يبنى على القول باشتراط كون هذه الاشياء مما لا يلبس بالفعل حتى يكون المتخذ منها غير ممنوع او كونه غير مغزول والا فان جوز فيما دون المغزول وكلاهما لا يقول به المص واما اخراج الحرير فظاهر على هذا لانه لا يصح السجود عليه بحال وهذا الشرط على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء ليس بواضح

على الاول الاخبار العامة في القطن وكذا الخاصة بها عن غير وعلى الثاني ايضا روايات كرواية عيينة بياع القصب قال قلت لابي عبد الله ادخل المسجد في اليوم الشديد الحر فاكره ان اصلي على الحصى فابسط ثوبي فاسجد عليه فقال نعم ليس به باس ورواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة واخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا على ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد ورواية القسم بن الفضيل قال قلت للرضا جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد وعلى ردائه اذا كان تحته مسح او غيره مما لا يسجد عليه فقال لا باس به ورواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل الى ابي الحسن هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد ومن الشيء يكره السجود عليه فقال نعم لا باس به وهذه الاخبار الكثيرة تصلح حجة وان ضعف اسنادها ولا يخفى ان الضرورة المستفادة من هذه الروايات اعم من الضرورة التي يسقط معها التكليف كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فاستدلال العلامة في هي على عدم المنع في حال الضرورة ثم ما يشعر بعض من تلك الروايات لا يخ عن قصور واعلم ايضا ان في صورة الضرورة يقدم الثوب المتخذ من النبات كالقطن والكتان على غيره من المتخذ من الصوف ونحوه كما ظهر وجهه مما تلونا عليك وكان في الروايتين الاخيرتين ما يرشدك اليه فافهم واما الثلج ونحوه مما ليس بارض ولا من نبات الارض فلا ريب ايضا في تقدم القطن والكتان ونحوهما عليه كما يظهر وجهه ايضا من رواية منصور بن حازم المتقدمة واما ما ليس بارض ولا من نباتها كالصوف ونحوه فيحتمل ان يكون معه الثلج في مرتبة واحدة لاشتراك الجميع انه ليس بارض ولا من نباتها فلا ترجيح ويحتمل تقديم غير الثلج عليه مط لرواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن قلت له اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فكيف اصنع قال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه فان ظاهرها تقديم غير الثلج عليه مط هذا ان حملت الرواية على ظاهرها من السجود على الثلج ويمكن حملها على السؤال عن القيام والصلوة عليه باعتبار عدم استقراره وح يكون مفادها انه ان امكنك القيام على موضع اخر يكون له استقرار فلا تصل عليه والا فسوه حتى يحصل له استقرار وصل عليه فت **قوله** عن الماكول والملبوس عادة محل الماكول والملبوس على العادة بينهما لانه المتبادر منهما فلا منع فيما يوكل او يلبس نادرا وهذا انما يعمل ثوبا بالفعل ظاهر واما اذا عمل ثوب من نبات الارض ولم يكن يجري العادة ملبوسا فظاهر العلامة في هي جعل الاول بالجواز ولا يخ عن وجه واما التعميم بالنسبة الى ما بالفعل وما بالقوة فقد علله الش في شرح الارشاد بانه لو اعتبر الفعل لزم جواز السجود على الثوب غير المخيط او المفصل على وجه لا يصلح للبس عادة وغير ذلك مما هو معلوم البطلان وفيه تامل فان الظ ما اكل ولبس المتصف بهما بالفعل فعلى تقدير العلم بعدم اختصاص المنع به يجب الاقتصار على التعميم بحيث يشمل على ما علم المنع منه ايض واما التعميم ازيد من ذلك فلا وجه له ودعوى العلم بشمول المنع في الملبوس لنحو القطن والكتان غير ظ كما فصلنا القول فيه بل غاية ما علم دخول المنسوج بحيث يصلح اللباس ولو بعد قطعه وخياطته او المغزول مط كما اختاره في ته فينبغي الاقتصار على احدهما واما قبل الغزل فلا وكذا في شمول المنع في الماكول لنحو الحنطة والشعير تامل بل يحتمل الاقتصار على خبزهما ونحوه او التعميم بحيث يشمل ما طحن منهما مط واما الحكم بشموله لهما مط مع عدم صدق الماكول العادي عليهما كذلك لغيره فمشكل جدا ولهذا ذهب العلامة في هي الى جواز السجود على الحنطة والشعير قبل الطحن وعلله بانهما غير ماكولين في تلك الحال وفي النهاية ذكره ايضا وذهب الى الجواز وعلله بان القشر حاجز بين الماكول والجبهة وهو غير ماكول وفيه تامل لجريان العادة باكلهما غير منخولين خصوصا الحنطة وسيما في الصدر الاول مع ان النخل لا ياتي على جميع الاجزاء فان الاجزاء الصغيرة تنزل مع الدقيق فيوكل وان كان بالتبع فيصدق عليها الماكول وغيره فان كثيرا من الماكولات لعادية لا يوكل الا تبعا كما ذكره الش في شرح الارشاد **قوله** ويجوز على السجود على القرطاس بضم القاف وكسرها في الجملة اجماعا ودعوى الاجماع مما ذكره الشه منا وفي شرح الشرائع ومثله المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث ادعى اطباق الاصحاب ولم ار في كلام غيرهما لكن لم اقف على ما يخالفه ايضا سوى ما سينقله الش من الذكرى من ان في النفس من القرطاس شيئا فانه يشعر بتردد فيه واما النص فهو صحيحة علي بن مهزيار قال سئل داود بن يزيد وطريقة اليه صحيح على ما هو في الخلاصة وكانه الصواب فان داود بن يزيد غير مذكور في كتب الرجال وانما المذكور فيها داود بن ابي يزيد النقة وداود بن فرقد الثقة ايضا وذكروا ايضا ان فرقد يكنى ابا يزيد والظ اتحادهما فالسائل هو داود بن فرقد ولعله لهذا نقل الرواية في المعتبر والذكرى عن داود بن فرقد ومثله في شرح الارشاد للشه ره وفي هي نقل الرواية عن الشيخ ونسبها الى علي بن مهزيار ومع ذلك فيه سئل داود بن فرقد ومثله في المدارك لكن ليس فيه التصريح بنسبتها الى الشيخ وكيفما كان فلا مجال للمناقشة في صحة الرواية في الكتابين وان فرض صحة داود بن يزيد بجهالته فان العبرة على ما في ب بعلي بن مهزيار لا بداود كما لا يخفى فهذه الرواية نص في الجواز ويؤكده ايضا صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتابة فلا كراهة في غيره ايضا وصحيحة صفوان الجمال قال رايت ابا عبد الله في المحمل يسجد على قرطاس واكثر ذلك يومي ايماء فان سجوده عليه يدل على جوازه في الجملة وايماؤه في الاكثر وقال في هي انه يحتمل ان يكون لعدم تمكنه من السجود لكونه في المحمل ويكون ذلك في النافلة او الفريضة مع الضرورة فت **قوله** لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما هذا على ما هو المشهور بينهم والا فعلى جواز السجود على النورة محل كلام كما ظهر وجهه مما سبق في بحث التيمم وكذا عدم جوازه على القطن والكتان وما في حكمهما وقد فصلنا القول فيه فيما ذكر **قوله** والمتخذ منها بالقرطاس الخ ومثله العلامة في كره حيث عبر فيه بكونه ماخوذا من غير الابريسم لانه ليس بارض ولا من نباتها **قوله** والقنب القنب كسكر نوع من الكتان كذا في القاموس وفي المغرب للكرخي لاشئ في القنب نحاء خشب يجب حبه وهو الشهدانج قال الدينوري في كتاب النبات القنب فارسي وقد جرى في كلام العرب هو نبات يدق سوقه حتى يتقشر حشاه اي تبنه ويخلص لحاه ويقال حشاة القنب انتهى **قوله** وهذا انما يبنى على القول باشتراط الخ قلت اي تخصيص القرطاس بالمتخذ من النبات انما يبنى على القول باشتراط كون هذه الاشياء اي القطن والكتان والقنب التي يتخذ منها القرطاس ملبوسة بالفعل اي غير صالحة للبس بالفعل بانه تنسج سواء كانت مغزولة ام لا حتى يصح السجود عليها فيخرج على ما اتخذ منها ايضا او على اشتراط كونه غير

مغزولا ايضا بناء على القول بجواز السجود على ما دون المغزول وعدم جوازه على المغزول وان لم ينسج وكلاهما لا يقول به المص اي لم يقل المص بشيء من الاشتراطين بل يجوز السجود على المتخذ من النبات مط وان اتخذ من القطن الملبوس مثلا وح فالتخصيص الذي ذكره لا وجه له لانه جوز كون المتخذ منه مما لا يجوز السجود عليه مع جوازه على المتخذ منه فلم لا يجوز ذلك في الحرير ويمكن دفعه بان الثوب اذا جعل قرطاسا فقبل ان يصير قرطاسا يخلع عن الملبوسية ويخلع بالاسر الى قبل الغزل والنسج من خلعة الفطنة الشارحة مثلا وح فلعله لا يتفاوت الحال في كون المتخذ منه ملبوسا ام لا اذا كان من جنس النبات واما اذا كان من الحرير فلا يزيد عن ان يصير ابريسما وهو لا يجوز السجود عليه هذا نعم التخصيص بالمتخذ من النبات انما يبنى على القول بجواز السجود على هذه الاشياء قبل النسج او الغزل واما اذا لم يجوز السجود عليها اصلا كما هو المش في القطن والكتان ولعله مختار المص ايضا فكانها مع الحرير من راس كرماس واحد لم يصح في شيء منها السجود على المتخذ منه ايض فلم يصح على المتخذ منه ايض فلا وجه للتفرقة وكان حمل كلام الش على هذا اي التخصيص المذكور انما يبنى على القول باشتراط كون القطن والكتان والقنب مما لا يلبس بالفعل في جواز السجود عليها حتى يكون المتخذ منها ايض غير ممنوع او كونه غير مغزول الص ان جوزنا فيما دون المغزول لم يجوز في المغزول وكلاهما لا يقول به المص اي لا يقول بجواز السجود على ما دون الملبوس او المغزول بل منع من السجود عليها مط بعيد جدا ثم في قوله على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء اشارة الى ما ذكرنا هنا وفيه بعد تامل فانه يمكن ان يقال ان هذه الاشياء اذا جعل قرطاسا يصير بحيث لا يصلح للبس واتخاذ ملبوس منها عادة فيصح السجود عليها بخلاف ذلك قبله لاستعدادها للملبوسية في الجملة فالقول بعدم جواز السجود عليها اصلا مما هو الاظهر عليها بما يخرجها من استعداد اللبس وح فالفرق بين المتخذ منها والمتخذ من الحرير ظاهر لا ستره به فتدبر انتهى ثم قلت بعد ما كتبنا الحاشية رايت المص قال في ذكرى الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب فلو اتخذ من الابريسم فالظ المنع الا ان يقال ما اشتمل عليه من اخلاط النورة مجوز له وفيه بعد لاستحالتها عن اسم الارض ولو اتخذ من القطن او الكتان امكن بناؤه على جواز السجود عليهما وقد سلف وامكن ان المانع اللبس حملا للقطن والكتان المطلقين على المقيد فيجوز السجود على القرطاس وان كان منهما لعدم اعتبار لبسه عليه يخرج جواز السجود على ما لم يصلح للبس من القطن والكتان انتهى وعلى هذا فيمكن ان يكون مختاره هنا جعل خص القرطاس بالمتخذ من النبات احد ما ذكر من الوجهين في ذكرى من جواز السجود على القطن والكتان مط كما هو مذهب المرتضى وان لا اعتبار باعتبار اللبس ولا بعد بجعل القرطاس ملبوسا فيصح السجود عليه بخلاف اصل القطن والكتان حيث يصلحان للبس فلا ايراد عليه فت ولا يخفى ان الوجه الثاني الذي ذكره هو ما ذكرنا في وجه التامل في اخر الحاشية السابقة وربما يحمل ما لا يلبس بالفعل في كلام الش على ما ذكر فيه اي ما لا يصلح للبس واتخاذ الملبوس منه عادة ويحمل الكلام على ان هذا الاشتراط مبني على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا لم يصلح للبس عادة حتى يكون المتخذ منها اي القرطاس غير ممنوع لكونه مما لا يصلح للبس عادة والتعبير عن القرطاس بالمتخذ منها تبعا لعبارة المص لا تفريع التجويز فيه على التجويز في اصله كما ذكرنا في الوجهين السابقين ولا يخفى ما فيه من التعسف ايض ولا وجه لارجاع قوله ايض في قوله غير مغزول ايض كما لا يخفى وايض عدم قول المص على هذا بالاحتمال الاول غير ظاهر سيما بعد ما نقلنا عنه في ذكرى من تجويز الاحتمال المذكور فلا يبعد ان يكون ذلك مذهبه في هذا الكتاب فت **قوله** لانه تقييد لمطلق النص اشارة الى صحيحة علي بن مهزيار واما صحيحة صفوان فلا عموم فيه ولا اطلاق كما لا يخفى **قوله** فان اجزاء النورة المبثة فيه الخ قلت نقل بعض الثقات من الفضلاء انه لما كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضع الذي يصنعون فيه القرطاس فشاهدت انهم يلقون اجزاءه في حوض كبير مملو من الماء فكنت يخالج قلبي انه لا يبقى شيء من اجزاء النورة في اجزاء القرطاس حتى استغربت ذلك عن الذين يصنعون من مهرة الصنع فقالوا لا يبقى شيء من النورة اصلا في القرطاس فانا اذا القينا اجزاء النورة في اجزاء القرطاس نغسل الاجزاء في الماء الجاري مرارا ونضرب بعضها على بعض حتى لا يبقى شيء من النورة فيها ثم نلقي الاجزاء في الحوض المملو من الماء الكثير ونضرب الاجزاء بعضها على بعض فيه فكل ما يعلو الماء من الاجزاء ناخذه بالغالب ونضع منه القرطاس قال ويؤيده انا اذا القينا القراطيس الكثيرة المقطعة في الماء مدة مديدة بحيث نفذ الماء في جميع الاجزاء ثم عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد في الماء اجزاء النورة ولا نشم منه رائحتها واذا ذقناه لا نجد منه طعمها ولو فرض انه يبقى منه شيء لكان مستهلكا جدا لا يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس قال نعم الاشكال في القرطاس من وجه اخر وهو ان القرطاس يطلى عليه لنشا غالبا بحيث يستوعب سطحه وهو غليظ يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس وهو ماكول عادة ولم يتعرضوا لذلك ولم يخصصوا جواز السجود على القرطاس بما اذا كان خاليا عنه مع ندوره جدا سيما المكتوب منه انتهى ويمكن دفع اشكال النشا بانه بعد طليه على القرطاس وجموده يخرج عن الصلاحية للاكل فيرتفع المنع فت **قوله** وفي ذكرى جوز السجود عليه الخ عبارة ذكرى ما نقلنا سابقا من قوله الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب الى اخر ما نقلنا ولا يخفى دلالتها على التجويز المذكور **قوله** وبنى المتخذ من القطن والكتان الخ ظاهره الاقتصار على نقل الوجه الاول الذي ذكره ويمكن حمله على ما يشمل الوجهين اي بناءه على جواز السجود عليهما اما مط كما في الوجه الاول او بعد الخروج عن الصلاحية للبس عادة كما في الوجه الثاني فيكون اشارة الى الوجهين لكن لم يفصلها لعدم تعلق غرضه بذلك فان غرضه ههنا ليس الا ايراد الاشكال على ما ذكره في القنب وانما اورد ما بعد للاشارة اجمالا الى تمام ما ذكره لئلا يبقى النقل ابتر فتدبر **قوله** ويشكل بجوزه القنب على اصله اي اصل المص وقاعدته فانه حكم في ذكرى بكون القنب معتاد اللبس في بعض البلدان وان ذلك يوجب عموم التحريم فالمراد باصله هو ما ذكره من الحكم الكلي بان اعتياد اللبس في بعض البلاد يوجب عموم التحريم ويمكن ان يكون المراد به ما اصله من انه جعل حكم القرطاس حكم ما اتخذ منه ولم يحكم بخروجه عنه بالنص والاجماع وح فيشكل عليه ان الماخوذ من القنب ايض ينبغي ان لا يجوز السجود عليه بناء على ما نقلنا عنه من الحكمين وهذا اوفق بالعبارة كما لا يخفى وان ذلك يوجب عموم التحريم وايض فلو لم نقل به فلا اقل من التحريم في البلاد التي اعتيد لبسه فيها فكيف حكم باطلاق الجواز هنا والظ ان نظر المص الى ان الاعتبار فيما وقع النهي عنه باعتبار الاكل او اللبس

صحيح جميل وغيره او يخصص لعامة اشارة الى ... من اجزاء

من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الارض بالاحراق وقال الاول يقول الغالب جوهر القرطاس او يقول لجمود النورة يرد اليها اسم الارض وهذا الاخير لا يجري لولا خروج
القرطاس بالنص الصحيح وعمل الاصحاب مما دفع به الاشكال الضعيف واضح فان غلبته المسوغ لا يكفي مع امتزاجه بغيره وانبثاث اجزائهما بحيث لا تتميز وكون جمود النورة يرد
اليها اسم الارض في غاية الضعف وعلى قوله لو شك في جنس المتخذ منه كما هو الاغلب لم يجز السجود عليه للشك في حصول شرط الصحة وهذا ينسد باب السجود عليه
غالبا وهو غير مسموع في مقابل النص وعمل الاصحاب ويكره السجود على المكتوب منه مع ملاقاة الجبهة لما يقع عليه اسم السجود خاليا من الكتابة وبعضهم لم يعتبر ذلك
بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس وضعفه ظاهر الخامس طهارة البدن من الحدث والخبث وقد سبق بيان حكمهما مفصلا السادس ترك
الكلام في اثناء الصلوة وهو على ما اختاره المصنف والجماعة ما تركب من حرفين فصاعدا

او اللبس بكونه ماكولا او ملبوسا عادة بالفعل او بالقوة ولو في بعض البلاد فمتى خرج عن صلاحية ذلك بوجه فلا منع والقنب بعد ما يصير قرطاسا
كذلك فلا وجه للمنع فيه واما القطن والكتان وقد ورد فيهما ما يدل على روايات المنع عن الماكول والملبوس الروايات المطلقة في المنع وايضا نقلوا فيهما الاجماع
على المنع من غير تقييد فلذا اشكل عليه الامر فيهما لظهور ان المنع عن القطن والكتان لا يختص بهما مادام كما ساذجين بل يشمل جميع ما اتخذ منهما اذ يبقى
على حقيقة القطن والكتان وح فينبغي المنع من القرطاس المتخذ منهما ايضا فلذا بنى الجواز تارة على القول بالجواز فيهما وتارة على حمل المنع الوارد فيهما ايضا
بالنص والاجماع على ما اذا اعتيد لبسهما لما ذكرنا سابقا من القرائن وح فيكون حكمهما حكم القنب من جواز السجود على القرطاس المتخذ منهما لعدم صلاحيته
للبس عادة وعلى هذا يندفع عنه ما اورده الش من الاشكال كما ذكرنا ثم قوله من حيث اشتماله على النورة قد عرفت حال الاشتمال المذكور
وقد سبق ايضا ان عدم جواز السجود على النورة محل كلام قوله وكون جمود النورة الخ كانه لم يرد ان جمود النورة مط يرد اليها اسم الارض بل القليلة
منها بعد امتزاجها بغيرها والقائها في الماء كما في القرطاس اذ ح لا يبعد خلعها صورتها النوعية وعودها الى الارضية المحضة فافهم قوله لو
شك في جنس المتخذ منه الخ كانه اراد بالشك مقابل القطع ولا مجال ح للمناقشة في الحكم باغلبيته واما اطلاق الحكم بعدم صحة السجود عليه ح فكانه لعدم
الدليل على الاكتفاء بالظن فيه وفي امثاله وتوهم بعض السجود على المشتبه بالنجس اذا كان غير محصور ليس باعتبار الاكتفاء بالظن في امثاله بل لاصالة الطهارة
هناك بخلافه هاهنا اذ لا يمكن دعوى اصالة اتخاذه مما يصح السجود عليه وهو ظاهر واما لو حمل الشك على معنى الظن فيشكل الحكم باغلبيته بما نقلنا عن
الذكرى من ان الغالب اتخاذ القرطاس من القنب اذ الظن تابع للاغلب فالمظنون فيهما الا ان يعلم حاله اتخاذه من القنب فليس مشكوكا الا ان يوجد فيه قرينة
تعارض الاكثرية وتوجب الشك وظ ان ذلك ليس بالاغلب كما ادعاه الش الا ان لا يسلم ما ادعاه المص ويحمل ذلك على انه كان الغالب في ذلك الوقت في
بلاده لا مط فتامل قوله ويكره السجود على المكتوب منه يدل عليه صحيحة جميل المتقدمة فان الظ من الكراهة فيها ما المتفق على انه لابد من حملها فيها عليه جمعا
بينها وبين صحيحة علي بن مهزيار السابقة ثم ان المستفاد منها كراهة السجود على المكتوب مط بدون تقييد بما ذكره الش ولهذا اشكل في الذكرى اولا في القرطاس مط
بما نقله الش من قوله في النفس الخ وثانيا في خصوص المكتوب بقوله ويخص المكتوب بان اجرام الحبر مشتملة غالبا على شيء من المعادن قال الا ان يكون هناك
بياض يصدق عليه الاسم انتهى وظاهر الاكثر الحكم بالاطلاق ولا بعد فيه بعد ورود النص فيه كذلك كما ذكره الش في اصل القرطاس لكن ما ذكره من التقييد
احوط ويمكن ان يقال على الش من الاكتفاء بوضع مسمى الجبهة على ما يصح السجود عليه يتحقق ذلك بالسجود على الكواغذ المكتوبة عليها غالبا والذي كتب عليه
بحيث لا يبقى منه بياض يحصل مسمى السجود بوضع الجبهة عليه نادر جدا وشمول النص له غير ظاهر فيشكل تخصيص الروايات العامة به نعم على القول بوجوب
وضع مقدار الدرهم كما استقربه في الذكرى اتجه ما ذكرنا من اطلاق الحكم بالكراهة في الكواغذ المكتوبة عليها وان لم يكن بياضها بقدر ذلك تمسكا باطلاق
النص الصحيح فتامل ثم ان الظ عدم الفرق في ذلك بين القارى البصير وغيره كما ذكره صاحب المدارك لاطلاق النص وفي الذكرى جعل علة الكراهة الاشتغال
بقراءته وخص الكراهة بالقارى الذي لا مانع له من البصر فلا يكره في حق الامي ولا القارى اذا لم يكن مبصرا او كان في ظلمة ثم نسب ذلك الى الشيخ في كلام ابن
ادريس وهو ضعيف لما اشرنا اليه من اطلاق النص وعدم ظهور كون العلة ما ذكره وانحصارها فيه تامل قوله وضعفه ظاهر لان المداد جسم وليس
بعرض فيحول بين الجبهة وجوهر القرطاس نعم اذا لم يبق منه الا اللون فهو عرض ولم يكن حائلا ح لكن الغالب في الكواغذ المكتوبة بقاء جسم المداد وبما ذكرنا
يظهر حال الكل مصبوغ مما يصح السجود عليه اذا صبغ بما لا يصح السجود عليه فلا يصح السجود عليه الا مع زوال الجسم وبقاء مجرد اللون ودعوى امتناع ذلك بناء
على امتناع انتقال العرض كما يظهر من الذكرى ضعيف لان اللون قد يحدث بالمجاورة ويمكن ان يكون هذا وجه النظر الذي ذكره في اخر كلامه واحتمل جهة
وكذا القول باغتفار الصبغ مط قياسا على المداد كما احتمله صاحب الذكرى ضعيف لانه قياس محض ويمكن ان يكون نظره ره فيه تامل قوله
ترك الكلام في اثناء الصلوة الخ غير ما استثني من القران والذكر والدعاء المباح ولا خلاف على ما في شرح الارشاد وغيره في وجوب ترك الكلام على
هذا الوجه وبطلان الصلوة بتعمده ويدل عليه بالمنطوق او المفهوم ايضا روايات كصحيحة الكافي في باب ما يقطع الصلوة من الضحك وغيره والتهذيب في باب
كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود
في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وزاد في يب وليس عليه وضوء وحسنة الكافي بابرهيم بن هاشم في الباب المذكور والتهذيب في باب احكام السهو في الصلوة
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة
فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وصحيحة يب في الباب الاول عن اسمعيل بن عبد الخالق
قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف
ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحة ايضا في اواخر ذلك الباب عن فضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا
فقال انصرف ثم توضا وابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا
قلت فان قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة ورواية ايضا في اخر باب احكام السهو من الزيادات عن ابي سعيد القماط قال سمعت رجلا يسئل
ابا عبد الله ع عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة قال فقال
اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضا ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه
لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام الحديث ورواية ايضا في الباب الاول عن اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال في رجل يصلي ويرى الصبي
يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبني على صلوته ما لم يتكلم ورواية الفقيه في باب صلوة المريض والمغمى

عليه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة وما في الفقيه ايضا في باب احكام السهو في الصلوة انه روى ان من
تكلم في صلوته ناسيا كبر تكبيرات ومن تكلم في صلوته متعمدا فعليه اعادة الصلوة ومن ان في صلوته فقد تكلم ويؤيده ما ورد ايضا من الروايات الكثيرة في
سجدتي السهو انه يسجدهما من تكلم او قبل الكلام وكذا ما ورد من الروايات المتضافرة في النهي عن التكلم اذا اقيمت الصلوة وفي الاقامة وانه اذا اقيمت
الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام ونحوه وانه اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان
يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام هذا واما ما استدل به في هي من مفهوم ما سيجيء في بحث استثناء الدعاء من رواية الفقيه عن الصادق ع قال
كلما ناجيت به ربك في الصلوة ليس بكلام قال واراد بذلك انه ليس بكلام مبطل فهو يدل على البطلان بما لا يناجي به الرب تعالى ففيه تامل اذ كون
المراد ذلك غير ظ لجواز ان يكون المراد فليس بكلام محرم فلا يفهم منه الا التحريم وغيره والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بعد ما نقل الاستدلال
بهذه الرواية نقل ايضا ما سيجيء في البحث المذكور ايضا من رواية الفقيه عن ابي جعفر الثاني ع قال لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل ما
يناجي ربه قال ومثله صحيحة يب وكانه اشارة الى ما سيجيء ايضا من صحيحة علي بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة
بكل شيء يناجي به ربه قال نعم ولا يخفى ان الاستدلال بهما اضعف مما في هي لان مفهوم الرواية الاولى ليس الا الباس في غير ما يناجي به ربه وهو
لا يدل على البطلان ومثله القول في الصحيح مع زيادة ان المفهوم منها لا يفهم من كلام السائل الا من كلامه ع نعم بمنزلة اعادة كلامه وتقريره له منطوقا
ومفهوما لا يخ عن ضعف لان كثيرا ما يصدق كلام الرجل باعتبار صحة منطوقه من غير اعتبار مفهومه نعم لو كان الكلام كلامه ع فلا بد من اعتبار
مفهومه ايضا هذا واستدل ايضا في هي برواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما
هي التسبيح والتكبير وقراءة القران والفاضل الاردبيلي ره جعل تلك الرواية مؤيدة وكذا رواية الشيخ في الباب المذكور عن طلحة بن زيد عن جعفر
عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال من ان في صلوته فقد تكلم ثم قال وفي دلالتها على البطلان تامل خصوصا الاولى وهو كما قال الا ان الامر في
الروايات السابقة ايضا كذلك كما ذكرنا فليت شعري لم يورد ذلك فيها ايضا فتامل وانما قيد الحكم بالتعمد لان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة اجماعا
على ما ادعاه جماعة من الاصحاب منهم الش ره في شرح الارشاد وذكر في هي وكره ان عليه علماءنا وفي موضع اخر من هي ولو تكلم سهوا لم تبطل
ويسجد للسهو وعليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايضا صحيحة فضيل بن يسار المتقدمة انفا وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في يب باب من تكلم في صلوته وفي يب
باب احكام السهو في الصلوة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو
قبل التسليم هما او بعده قال بعده ورواية الفقيه باب نوادر الصلوة اخر كتاب الصلوة عن عقبة بن خالد انه سئل ابا عبد الله ع عن رجل دعاه رجل
وهو يصلي فسهى فاجابه بحاجته كيف يصنع قال يمضي على صلوته ويكبر تكبيرا كثيرا وهذه الرواية في يب ايضا باب احكام السهو من الزيادات وفي اخرها ويكبر تكبيرا كثيرا قوله
وذكر في ذكرى انه ان طال الكلام ناسيا فالنحو بالفعل الكثير ومثله في شرح الارشاد ايضا فقال ببطلان الصلوة بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان يقول
بذلك هنا ايضا ومن لم يقل به هناك فينبغي ان لا يقول به هاهنا ايضا وذكر في هي انه لا فرق بين قليل الكلام وكثيره في الابطال مع العمد وعدمه مع
السهو خلافا للشافعي فانه ابطل بالكلام الكثير وان صدر عن سهو لنا عموم رفع السهو وما رواه الشيخ عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع والرجل
يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد ولانه نوع كان
معفوا عنه كالقليل احتج الشافعي بالقياس على الفعل الكثير والجواب منع الحكم في الاصل والفرق بان الفعل الكثير كما ان عن الجنون لا ينعقد افعاله من جنسها
ينفذ ولان القليل من الفعل معفو عنه مع العمد بخلاف الكلام وهو كاف في ابطال القياس انتهى ولا يخفى ان منع الحكم في الاصل متجه كما سنفصل القول
فيه ان شاء الله تعالى واما الفرق فلان الحكم بالبطلان في الفعل الكثير لو قيل به ليس مستندا الى نص ورد فيه حتى يمكن ابانة الفرق بل الى انه يخرج به عن
كونه مصليا عرفا وانه يوجب انمحاء صورة الصلوة راسا ولو تم ذلك لجرى في الكلام ايضا فالتفرقة تحكم فيما نقلنا من ذكرى وشرح الارشاد الا انه
متجه ويرد ايضا على ما ذكره من الفرق ثانيا انه عليه لا له فانه يدل على كون الكلام اقوى في الابطال فاذا قيل بالبطلان بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان
يقال به بالكلام ايضا بطريق اولى ثم قوله الاول قال في شرح الارشاد ولا فرق مع العمد بين كونه لمصلحة الصلوة وغيرها واشار به الى الرد على ما
نقل من مالك وبعض اخر من العامة من تجويز الكلام لمصلحة الصلوة وعن بعض اخر منهم كاحمد وبعض الشافعية من تجويزه لمصالح لا تتعلق بالصلوة
كتنبيه الاعمى من يدركه الحرق او الغرق والخبر ونحوهما وكان نائما او غافلا ولا يمكنه التنبيه بالتسبيح ووجه الرد مضافا الى اجماع اصحابنا كما نقل في
هي عموم ما يدل على الابطال وما ذكر من المصالح اذا فرض توقفها على الكلام لا يقتضي ذلك الا جواز الكلام وقطع الصلوة به لا الحكم بعدم القطع به
وهو ظاهر قوله ايضا ولا يعذر الجاهل بالتحريم والا لم يجب التعلم ومثله في الذكرى ايضا الا انه حكم بان الظ عدم الفرق بين العالم والجاهل لانه مكلف
بترك الحرام وجهله تقصير منه وكذا الكلام في جميع منافيات الصلوة لا يخرجها الجهل بالحكم عن المنافاة انتهى وظ هي عدم الخلاف بين اصحابنا في ذلك
فانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشافعي وهذه عبارته لو تكلم في الصلوة جاهلا بتحريم الكلام في الصلوة بطلت صلوته خلافا للشافعي انتهى و
بالجملة فالظ عدم الفرق لعموم ما يدل على الاعادة او اطلاقه مضافا الى الشهرة ويمكن تاييده ايضا بحسنة محمد بن مسلم في يب الباب الاول عن ابي جعفر عليه السلم
قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وهذه الرواية في الفقيه ايضا باب الجماعة وفضلها هكذا وقال الصادق ع افسد ابن مسعود على الناس صلوتهم
بشيئين بقوله تبارك اسم ربك وتعالى جدك وهذا شيء قالته الجن بجهالة فحكاه الله تعالى عنها وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني

قال لا باس ان يقول بعضهم لبعض بعد ما قام المؤذن وانه اذا اقام المؤذن فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس لهم امام

في التشهد

فى التشهد الاول واما فى التشهد الثانى بعد الشهادتين فلا باس لان المصلى اذا تشهد الشهادتين فقد فرغ من الصلوة انتهى وجه التايد ان الظاهر ان القوليين
من الناس بجهالة ومع هذا حكم عليه السلام بفساد الصلوة بها انتهى ووجه الفرق الاصل وعموم ما رووا فى بعض الاخبار من وضع تسعة اشياء من تلك الامة
منها ما لا يعلمون وهو عام ويفيد انه على تقدير تسليم عمومها لا يعلمون لما لا يعلمونه من الاحكام الشرعية وعدم ظهور فيما لا يعلمونه من الاحوال التى
تترتب عليها الاحكام كنجاسة شئ او غصبيته بقول ان الظاهر من وضعه هو رفع الاثم عليه لا مطلق التدارك والتدارك روح فلا يبعد عدم البطلان ههنا
ثم والشيخ ره فى يب باب احكام السهو فى الصلوة اورد صحيحة على بن النعمان الرازى قال كنت مع اصحابى فى سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت فى
الركعتين الاوليين فقال اصحابى انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلمونى فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكنى لا اعيد واتم بركعة واتممت بركعة ثم سرنا
فاتيت ابا عبد الله ع فذكرت الذى كان من امرنا فقال لى انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدرى ما صلى ثم قال ان ما تضمنه هذا الحديث
من قوله فكلمتهم وكلمونى لا يناقض ما ذكره من ان من تكلم فى الصلوة عامدا وجب عليه اعادة الصلوة لشيئين احدهما انه ليس فى الخبر انه قال كلمتهم
وكلمونى عامدا او ناسيا واذا لم يكن ذلك فيه حملناه على السهو والثانى انه لو كان فيه تصريح بالعمد لجاز ان يكون المراد به من تكلم فى الصلوة ناسيا
ظن ان ذلك سبب لاستباحة الكلام كما انه سبب لاستباحته بعد الانصراف من الصلوة فلم يجب عليه اعادة الصلوة لجهله به ولارتفاع علمه بانه
لا يسوغ ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجه الاخير مصير الى القول بكون الجاهل معذورا فيه وفى كرى حمل الرواية على انه اضمر ذلك فى نفسه اى
اضمر انه لا يعيد وانه يتم ويكون القول عبارة عنه للشاهدى وهذه التاويلات انما يحتاج اليها لما فى الرواية من التكلم بعد العلم بالنقص كما يظهر
من قوله فقلت لكنى لا اعيده واما ما وقع فيه من التكلم قبل العلم بالنقيصة فالمش كما ذكره فى كرى انه لو تكلم عمدا لظنه كمال الصلوة ثم تبين النقصان
لم يبطل وعلى هذا فلا حاجة الى تاويل فيه والاظهر ما هو المش للاصل ولصحيحة يب باب احكام السهو فى الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع فى رجل
صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقى من صلوته ولا شئ عليه وللروايات الواردة
فى تسليم رسول الله ص فى ركعتين وبنائه عليهما عند ما ظهر الحال بعد ما تكلم لاستعلامها كصحيحة سعيد الاعرج وموثقة سماعة وغيرهما وصحيحة يب باب
احكام السهو فى الصلوة عن زرارة عن ابى جعفر ع فى الرجل يسهو فى الركعتين ويتكلم قال يتم ما بقى من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شئ عليه وجه الدلالة ان الظ
ان المراد منه انه يسهو فى الركعتين ويسلم ظنا بتمام الصلوة ويتكلم فاجاب ع بانه يتم ما بقى من صلوته سواء تكلم بعد السلام او لم يتكلم وح يكون دليلا
لما ذكرنا واما حمل السؤال على ما يتوهم من ظاهره من انه يتكلم سهوا فى الركعتين وحمل الجواب على انه يتم ما بقى ولا يضر التكلم سهوا بل التكلم سهوا وعمدا
التكلم سهوله فكانه مما يابى عن الذوق السليم وظ المحقق ره فى المعتبر حمل الخبر على الوجه الثانى فانه استدل به على ان الكلام سهوا لا يبطل الا ان يكون
مراده من المدعى ما يشمل التسليم لظن التمام وما يتكلم بعده فالخبر على ما حملناه دليل على بعض مدعاه فافهم ولموثقة التهذيب باب المذكور عن ابى عبد الله
فيها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى الى حوائجه انه انما صلى ركعتين فى الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبنى على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد
الصلوة وحجة القول بوجوب الاعادة مط كانه عموم ما يدل على الاعادة بالكلام او اطلاقه وبعد ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ضعفه ورد فى كرى
اقوى بما هو المش ثم نسبا فى كرى الى رواية قال والاول احوط والرواية التى اشار اليها فى — لم نقف عليها كما حكم به المص ايض فى كرى ثم فى الحكم بالاحوطية حكم
ما ذكره تامل اذ ان يضاف الى الاتمام والبناء الاعادة والقضا ايض فالاولى جعله اقوى كما فعله فى الموضع الاخر واما حجة القول بالتفصيل فلم نقف عليها
وينبغى رعاية الاحتياط بما اشرنا اليه من الاتمام والاعادة او القضا فى كل ما لم يمكن الحكم بالصحة ولا البطلان فيه قطعا **قوله** او علم حرمة الكلام فى
الصلوة لكن كان جاهلا بكونه مبطلا فهو اولى بعدم العذر من الجاهل بالتحريم ولحال العذر فيه لعله مستند الى الحديث المذكور فى غاية الضعف فتذكر
الثانى قال فى كرى لو تكلم مكرها ففى الابطال وجهان نعم لصدق تعمد الكلام ولا لعموم ما استكرهوا عليه نعم لا يأثم قطعا وقال فى كره يبطل لانه مناف للصلوة
فاستوى فيه الاختيار وعدمه كالحدث وهو مناسب مع الفارق بان تاثير الحدث مبطل لا الكلام ناسيا قطعا انتهى وما نقله عن كره من البطلان لا
يخ عن قوة كما استقربه فى هى ايض وليس بناؤه على القياس كما زعمه المص بل على ان ظ الاخبار بل ما نقل من اجماعهم ايض كون الكلام مبطلا للصلوة مطلقا
لها مط بغير ما استثنى من النسيان فيستوى فيه الاختيار وعدمه كما فى الحدث نعم لو استفيد منها مجرد المنع من الكلام فى الصلوة لاتجه الفرق اذ لا منع مع الاكراه
فالتمثيل بالحديث ليس للقياس بل لبيان انه من المنافيات ما هو مناف فى صورتى الاختيار والاكراه جميعا كالحدث وظ الادلة كون الكلام ايض كك
هنا والمحقق الاردبيلى جعل الاقرب البطلان كما قلنا لعموم الادلة وان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد وصف الابطال كما فى غيره من المبطلات مثل زيادة
الركوع ثم تامل فيه للاصل ولحديث عفى ما استكرهوا ولان الظ انه اقرب الى الصحة من النسيان والاكراه يخرجه من التعمد فكانه من غير قصد بفعله فهو كلا فعله
وايض يلزم المحذور اذ قد يفعل به مراد انه يبقى العود وبالجملة عمدة الادلة هو الاجماع هنا ولعل ما قاله احوط فى الجملة انتهى ولا يخفى ان ما ذكرنا من عموم
الادلة كانه يصلح حجة للعدول عن الاصل واما حديث عفى ما استكرهوا فقد عرفت ان الظ منه ليس الا عدم الاثم مع الاكراه لا عدم ترتب الاثر مط واما
الوجهان اللذان بعدهما فلا يخفى ضعفهما فان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فكيف يحكم بانه اقرب الى الصحة من النسيان او ان فعله مع الاكراه كلا
فعله وكذا ما اورده اخيرا من المحذور اذ غايته ان يكون حكمه حكم من منع من الصلوة مط وايض ما ذكره من المحذور يلزم ايض فى الصورة التى ذكرها من الاكراه
على زيادة الركوع فلا يبعد ان يكون حكم الصورتين واحدا واما ما ذكره من ان عمدة الادلة هى الاجماع ولا اجماع هنا ففيه انه ليس كك اذ الاخبار
ايض فيه كثيرة كما نقلنا فهى عمدة ايض وهى بعمومها او اطلاقها تشمل الاكراه ايض وايض عدم تحقق الاجماع هنا غير ظ بل ما نقل من الاجماع بظاهره
يشمل الاكراه ايض قال المحقق فى المعتبر الكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصلوة عمدا لا سهوا وعليه علماؤنا والعمدة بظاهره يشمل صورة الاكراه

ايضا ولم يتعرض

ايضا ولم يتعرض بعد ذلك للفرق بين الاختيار والاكراه ايض فظاهره وقوع الاجماع فى الجميع وهذا الاتفاق تردد بعضهم كالعلامة ره وبعض من
تاخر عنه فى صورة الاكراه لو ان الاجماع المنقول من العلماء الذين قبلهم فيحوز وقوع الاجماع فى الجميع كما هو ظ ما نقله لكن لما لم يكن ما نقل نصا فى الجميع
احتمل المتردد دون وقوع الاجماع فى خصوص صورة الاختيار دون الاكراه مستندا الى الحديث المذكور وبالجملة ما نقلوه من الاجماع ظ ايض فى عدم
التفصيل ويصلح من محاله واما ما ذكره من ان ما قاله لعله احوط ففيه ان القول بالبطلان وقطع الصلوة مع احتمال صحتها ليس احوط بل الاحوط هو
اتمامها والاعادة او القضا ايض كما اشرنا اليه سابقا وكان قوله فى الجملة اشارة الى ما ذكرنا ان العمل به احوط فيما اذا اتم الصلوة بان لا يعتد بها
وياتى بالاعادة او القضا او احوط فى مجرد عدم الاعتداد بها لا فى قطعها ايض فتذ الثالث ما استثنى من القرآن والذكر والدعاء الا انه استثنا
فى الجملة وحكم العلامة ره فى هى بانه يجوز الدعاء فى احوال الصلوة قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او متشهدا او فى جميع احوالها بما هو مباح سواء
كان للدين او الدنيا بغير خلاف بين علمائنا انتهى والمحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد تامل فى جواز ذلك اثناء القراءة من غير ان يكون سؤال الرحمة
والاستعاذة من النقمة عند ايتيهما والاحتياط يقتضى العدم والظ عندك جواز ذلك فى اثنائها ايض احيانا اذا لم يبلغ الى حد يخرج به عن كونه قاريا اذ
لا دليل على وجوب الموالاة فى القراءة زائدا عما ذكرناه ويدل على جواز الدعاء مط مضافا الى العمومات الواردة فيه نحو قوله تعالى ادعونى استجب لكم
وقوله عز وجل قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم صحيحة يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن على بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم فى
صلوة الفريضة بكل شئ يناجى ربه قال نعم وقد اشار الى هذه الرواية فى الفقيه ايض حيث استدل بجواز القنوت بالفارسية بقول ابى جعفر الثانى ع
لا باس ان يتكلم الرجل فى صلوة الفريضة بكل شئ يناجى به ربه وصحيحة الكافى باب السجود والتسبيح والدعاء فيه والتهذيب الباب المذكور عن محمد بن مسلم
قال صلى بنا ابو بصير فى طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت على ابى عبد الله ع فاخبرته
فقال وفعل فقلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلوة قال لا كذا فى يب وفى الكافى بدل لهم وبعد قوله نعم قال وفعل قلت نعم تكرار السابق وقاعد
بدو وحرف الاستفهام وحسنة الكافى بابرهيم باب البكاء والدعاء فى الصلوة والتهذيب الباب المذكور عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله
قال كلما كلمت الله به فى الصلوة الفريضة فلا باس وزاد فى يب وليس بكلام وحسنة الكافى ايض بابرهيم فى الباب المذكور عن الحلبى عن ابى عبد الله ع
قال سئلته عن الرجل يكون مع الامام فيمر بالمسئلة او باية فيها ذكر جنة او نار قال لا باس بان يسئل عند ذلك ويتعوذ من النار ويسئل الله الجنة و
مرسلة الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها قال وقال الصادق ع كلما ناجيت به ربك فى الصلوة فليس بكلام وروايته الفقيه ايض فى الباب
المذكور عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه صحيح لكن منصور واقفى ثقة انه سئل الصادق ع عن الرجل يتباكى فى الصلوة المفروضة حتى يبكى قال
قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرنى عنده وموثقة الكافى بابان فى الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن عبد الرحمن بن سيابة وفى
ما فى ق اسند عنه قال قلت لابى عبد الله ع ادعو وانا ساجد فقال نعم فادع للدنيا والاخرة ورواية الكافى الباب الاول عن عبد الله هلال قال
شكوت الى ابى عبد الله ع تفرق اموالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله عز وجل وهو ساجد
قال قلت فادعو فى الفريضة واسمى حاجتى فقال نعم فقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا على قوم باسمائهم واسماء ابائهم وفعله على ع
بعده واستدل به ايض فى هى وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلى ره برواية الكافى الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن ابن محبوب عن ابى الزراسى قال
سمعت ابا الحسن موسى ع وهو يقول اللهم انى اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب ذهبا واستخبر بانه لا شاهد فى الرواية على كون
ذلك فى الصلوة ونقلها فى الكتابين فى البابين لا يصلح حجة لذلك فيشكل الاحتجاج بها هنا واما الذكر فالظ ان حكمه حكم الدعاء لو لم يكن اقرب الى
الجواز وكفى منها عليه صحيحة يب الباب المذكور عن الحلبى قال ابو عبد الله ع كلما ذكرت الله عز وجل به والنبى ص فهو من الصلوة الحديث ومن
الدعاء او الذكر او هما الصلوة على النبى ص ويدل عليها بخصوصها صحيحة الحلبى المنقولة انفا وصحيحة يب الباب المذكور عن عبد الله بن سنان قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الرجل يذكر النبى ص وهو فى الصلوة المكتوبة اما راكعا واما ساجدا فيصلى عليه وهو على تلك الحال فقال نعم ان الصلوة على نبى الله
كهيئة التكبير والتسبيح هى عشر حسنات يبتدرها ثمانية عشر ملكا ايهم يبلغها اياه وهذه الرواية فى فى ايض الباب الاول لكن فيه عن عبد الله بن سنان
عن عبد الله بن سليمان وح يخرج الخبر عن الصحة لاشتراك عبد الله بن سليمان بين جماعة غير موثقين وموثقة التهذيب الباب المذكور عن ابى بصير قال
قلت لابى عبد الله ع اصلى على النبى وانا ساجد فقال نعم هو مثل سبحان الله والله اكبر ومرسلة الكافى فى الباب الاول عن محمد بن ابى حمزة عن ابيه
قال قال ابو جعفر ع من قال فى ركوعه وسجوده وقيامه صلى الله على محمد وآل محمد كتب الله له مثل الركوع والسجود والقيام وروى فى الباب المذكور
بسند موثق حسن عن الحلبى قال قلت لابى عبد الله ع اسمى الائمة ع فى الصلوة قال اجملهم وهذه الرواية فى الفقيه ايض فى الباب المذكور عن الحلبى
بحذف الاسناد وسنده اليه صحيح ولعل المراد الامر بذكرهم اجمالا كان يقول ال محمد او ائمة المؤمنين او المسلمين ولا يبعد ان يكون ذلك التفسير او المراد
ذكرهم ذكرا جميلا بالتعظيم والتبجيل والله تعالى يعلم واما القرآن فذكر صاحب المدارك ره انه لا خلاف فى جواز القنوت ببعض الايات المشتملة
بلفظ القرآن والاذن المستاذن بقوله ادخلوها بسلام آمنين ونحو ذلك ويظهر من كلام المحقق الاردبيلى ره انهم يجوزون قراءة القرآن فى الصلوة
مط سوى ما اخلفوا فيه من القرآن ويدل عليه ايض كلام العلامة فى هى فانه قال فى بحث انه اذا عرض للمصلى حاجة فله التنبيه عليها بالتسبيح
والتكبير وان يتلو شيئا من القرآن يحيا للغيره او مبتدئا له بالخطاب وقال ان التنبيه بالتسبيح وقراءة القرآن لا يخرجهن كونه قرانا وتسبيحا يكون
سابقا القوم ع ان صلوتنا هذه تسبيح ودعاء وقرآن وانه خبر بضعف لا لان الرواية على ما رايته مع ان الظ انها عامية لكن ما يدل ان الاجماع

والروايات

كلامه

والروايات على النهي عن الكلام في الصلوة لا تشمل القرآن اما الاجماع فظ لانه لو لم يكن على خلافه فليس عليه واما الروايات فلان ظ التكلم بها لا
يشمل قراءة القرآن بل بعضها صريح في غيرها وعلى هذا فالاصل يقتضي جوازه الا ما ثبت فيه منع بخصوصه كالقرآن وسيجيء تحقيق القول فيه وتفصيله
انشاء الله تعالى ولم اقف في هذا الباب على رواية سوى ما رواه العامة عن علي عليه السلام انه قال له رجل من الخوارج وهو في صلوة الغداة فناداه
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين قال فانصت له حتى فهم فاجابه وهو في الصلوة فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا
يوقنون ومن طريق الخاصة الحكاية المذكورة نقلها روى الشيخ في يب باب احكام الجماعة من الزيادات في الصحيح عن معوية بن عمار وهو مشترك بين
الثقة وغيره عن ابي عبد الله ع انه قال كان علي ع في صلوة الصبح فقرأ ابن الكواء وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت
ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقرآن حتى فرغ من الاية ثم عاد في قراءته ثم عاد ابن الكواء الاية فانصت علي ع ايضا ثم قال
فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم السورة ثم ركع وايضا من طريق الخاصة موثقة في الباب الثاني وفي الباب المذكور
سابقا عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن ذكر السورة من الكتاب تدعو بها في الصلوة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا
باس وكان المراد بالدعاء بها ما يشتمل التمجيد منطوقه نفي الباس فيما يدعى به ويفهم منه الباس في الجملة في غيره فلعل ذلك في القرآن فتدبر **قوله** قال في
كري لو تكلم بالقرآن قاصدا افهام الغير والتلاوة جاز كقوله للمستاذن ادخلوها بسلام آمنين ولمن يريد التخطي على الفراش بنعله اخلع نعليك
انك بالواد المقدس طوى ولمن اسمه يوسف يوسف اعرض عن هذا الى غير ذلك ولو قصد مجرد الافهام فيه وجهان البطلان والصحة بناء على
ان القرآن هل يخرج عن اسمه بمجرد القصد ام لا وقال الش في شرح الارشاد وعدم البطلان لا يخلو عن وجه لان القرآن لا يخرج عن موضعه جزما بل لان معجزه
في نظمه واسلوبه الخاص ولا مدخل للقصد في ذلك نعم لو اتى بكلمة واحدة منه بحيث يحصل الغرض ولا يتم النظم اتجه اعتبار القصد عنده انتهى وحكم المحقق
الاردبيلي ره باستثناء القرآن بقصده قال واما بغيره مع قصد غيره او لا يبعد الصحة خصوصا في الثاني بشرط كونه مما يسمى قرآنا لان القرآن مستثنى في
للبطل هو كلام الآدميين وليس هو كذا انتهى ما ذكره من اعتبار كونه مما يسمى قرآنا مع عدم قصده اظهر مما ذكره الش من التفصيل بكلمة واحدة وغيرها
لان ما زاد على كلمة واحدة ايض كقوله اخلع نعليك اذا لم يقصد به القرآن اشكل الحكم بكونه قرآنا خصوصا اذا لم يعلم ايض كونه قرآنا والله تعالى يعلم
في الكرم الرابع اذا ظهر لك اطلاق الاذن في الدعاء في الصلوة ظهر ايضا انه اذا عطس المصلي استحب له ان يحمد الله تعالى كما هو قول علمائنا واكثر العامة لعموم ما ورد فيه
وعدم منافاته وضع الصلوة له ويدل عليه ايض خصوص صحيحة يب في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا عطس الرجل في الصلوة فليقل
الحمد لله ومثلها حسنة الكافي بابرهيم باب التسليم على المصلي والعطاس في الصلوة عن الحلبي عنه ع وكذا يستحب له الحمد والصلوة على النبي ص اذا عطس غيره
لخصوص رواية ابي بصير في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسمع العطسة فاحمد الله واصلي على النبي ص وانا في الصلوة قال نعم وان كان
بينك وبين صاحبك اليم ومثلها في ابيض في الباب المذكور وفي الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه وكذا اذا عطس غيره استحب له تسميته وهو بالسين و
الشين جميعا الدعاء له بقوله يرحمك الله كذا في شرح الارشاد للش كانه تفسير بالفرد الشائع الغالب والا فهو مطلق الدعاء للعاطس عندها وقال في
الصحاح كل داع لاحد بخير فهو مسمت ويظهر من المعتبر اطلاقه ايض على الحمد والصلوة عند سماع العطاس وهو غير متعارف وكذا استحب له جواب التسمية اذا
كان هو العاطس فسمته غيره لعموم ما ورد فيهما وعدم منافاة الصلوة لهما كما ذكرنا وقد تردد المحقق في المعتبر في جواز التسمية وقال الجواز اشبه بالمذهب ولم
يتعرض لجوابه وكان وجه التردد عدم النص عليه بالخصوص ووجه الاشبه ما اشرنا اليه من كفاية العموم مع عدم ما يدل على المنع عنه في الصلوة وربما
احتمل في جواب التسمية وجوبه بناء على انه تحية لكن سنذكر ان شمول التحية لغير السلم غير ظ وعلى تقدير ثبوت معنى عام كون المراد في الاية الكريمة هو
ذلك العام لا الخاص غير ظ ايض الا انه ينبغي رعاية الاحتياط في امور ينبغي التنبيه عليها الاول انما تثبت جواز تسميت المصلي للعاطس بما اذا كان مؤمنا
ومثله في المعتبر ايض حيث جعل محل التردد هو تسميته بالدعاء له اذا كان مؤمنا وكان بناؤه على اختصاص بعض روايات التسمية بالمؤمن او اختصاص
منع الدعاء لغير المؤمن لقوله تعالى في مودة من حاد الله وامثالها ويمكن تعميم الحكم لمطلق المسلم كما هو مورد بعض اخبار التسمية وربما احتمل تعميمه بحيث يشمل
غير المسلم ايض لورود بعض الروايات في مطلق الرجل وبعضها في الانسان بل ورد بعضها في غير المسلم بخصوصه وهو مرسلة ابو علي الاشعري في باب
العطاس والتسمية في كتاب العشرة عن ابي عبد الله ع قال عطس رجل نصراني عند ابي عبد الله ع فقال له القوم هداك الله فقال ابو عبد الله ع يرحمك الله
فقالوا له انه نصراني فقال لا يهديه الله حتى يرحمه ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على المؤمن وثانيها ما روي في الباب المذكور في الحسن بابرهيم عن
ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال عطس رجل عند ابي جعفر ع فقال الحمد لله فلم يسمته ابو جعفر ع قال نقصنا حقنا ثم قال اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على محمد واهل بيته قال فقال الرجل فسمته ابو جعفر ع وانت خبير بانه على هذه الرواية يمكن اختصاص استحباب التسمية بما
اذا حمد الله العاطس وصلى على النبي وآله صلوات الله عليهم اجمعين اذا حمد بدون الصلوة ويمكن القول بعموم الاستحباب كما هو مفاد اكثر الروايات
لكن يكون تأكده عند الحمد والصلوة او عندها اثبت بالحمد بدون الصلوة ويحتمل ايض تخصيص هذا الخبر بالائمة صلوات الله عليهم فلا يستحب لهم التسمية
اذا لم يصل العاطس عليهم اما مطلقا او اذا حمد الله ولم يصل عليهم ويكون الحكم في غيرهم عاما ولا يخفى انه على تقدير عدم عموم الاستحباب ايض يمكن القول
باطلاق جوازه في الصلوة وان لم يكن من المواضع للتسميت بناء على ما تمسك به العلامة في جواز اصل التسمية في الصلوة من انه دعاء فكان سائغا والله تعالى يعلم
سعيكم وثالثها الروايات في جواب التسميت مختلفة ففي حسنة ابن ابرهيم الباب المذكور عن سعد بن ابي خلف قال كان ابو جعفر ع اذا عطس فقيل له يرحمك الله
قال يغفر الله لكم ويرحمكم واذا عطس عنده انسان قال يرحمك الله تعالى وفي موثقة ابان في الباب المذكور عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا عطس

الرجل

الرجل فليقل الحمد لله لا شريك له واذا سمت الرجل فليقل يرحمك الله واذا رددت فليقل يغفر الله لك ولنا وفي رواية في الباب المذكور عن
جراح المدائني عن ابي عبد الله ع يقول للعاطس الحمد لله رب العالمين لا شريك له والمسمت يقول له يرحمك الله والمجيب يقول له يهديكم الله ويصلح
بالكم والكل حسن وان كان اتباع احد الاولين اولى ولا باس في التسمية ان يقول يرحمكم الله بضمير الجمع بل ربما كان اولى لحسنة الكافي في باب التسليم من
الكتاب المذكور عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال ثلثة يرد عليهم رد الجماعة وان كان واحدا عند العطاس يقول يرحمكم الله وان لم يكن معه
غيره والرجل يسلم على الرجل فيقول السلام عليكم والرجل يدعو للرجل يقول عافاكم الله وان كان واحدا فان معه غيره الخامس في يب باب
احكام السهو من الزيادات عن ابي جرير عن ابي الحسن موسى ع قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الوالد فليسبح واذا دعته الوالدة فليقل
لبيك ولم ار في كلامهم التعرض لاستثناء ذلك من الكلام ويشكل ذلك بمجرد هذه الرواية سيما مع جهالة بعض رواتها فان في سندها علي بن
ادريس عن محمد عن اخيه ابي جرير وفي بعض النسخ بدل ابن محمد عن محمد وعلي الفضل بن علي مجهول الحال ومحمد ايض على النسخة الثانية كذلك واما
ابو جرير فهو مشترك بين زكريا بن ادريس وزكريا بن عبد الصمد وكلاهما مهملان وقد صرح في الثاني بالتوثيق ايض وربما يتوهم ان الظ على النسخة
الاولى بان يكون ابو جرير هو الاول فيكون علي بن ادريس هذا اخاه ولكن فيه ان المذكور في كتب الرجال هو زكريا بن ادريس بن عبد الله لا محمد
على ما يقتضيه النسخة الاولى فهذا يوهنه وعلى النسخة الثانية فيزيد جهالة السند كما ذكرنا وههنا شيء آخر وهو انه قد ورد في روضة الكافي في بعض الاسناد
ابو جرير القمي وقد صرح فيه بانه هو محمد بن عبد الله وفي بعض النسخ عبد الله وهو غير ما ذكرناه من المعتمدين ومجهول الحال وعلى هذا فكلما اطلق فيه
ابو جرير يحتمل في الثالث المجهول ايض وتزيد جهالة هذا السند باعتبار ايض بوجه ما فتدبر والله تعالى يعلم السادس السلام في غير محله كلام خارج ولا كلام
في عدم البطلان به سهوا ولا في البطلان عمدا بدون ظن تمام الصلوة واما اذا سلم لظن تمامها فكانه لا خلاف ايض في عدم البطلان به بل انما
اوجبوا عليه سجدتا السهو كما سيجيء ويدل ايض على عدم البطلان ما سبق من الروايات التي استدللنا به في الفرع الاول المتقدم ويدل عليه ايض صحيحة يب
باب احكام السهو في الصلوة عن ابي بكر الحضرمي قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت
ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله ص سهى فسلم في ركعتين ثم ذكر
حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فاضاف اليها ركعتين وصحيحة ايض في الباب المذكور عن الحارث بن المغيرة النصري قال قلنا لابي عبد الله ع انا
صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في الركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم اعدتم أليس قد انصرف رسول الله ص في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم السابع في اجماع
علمائنا على انه يجوز للمصلي رد السلام اذا سلم عليه وعلى هذا فيكون مستثنى من الكلام الممنوع عنه ولا يخفى انه يمكن جعله داخلا في المستثنيات الثلاثة
لانه دعاء للغير او كانه قرآن على القول بانه متحتم في الرد سلام عليكم ولا ينافي ذلك المنع منه في الجملة كما في ابتداء السلام اذ ربما منع من بعض الدعاء
او القرآن لخصوصية فيهما ويمكن ان يقال انه غير المستثنيات السابقة لكنه قد نوقش اولا في الاقتصار على استثنائها والمراد بما استثني في موارده
هذا واستدلوا بجواز رد السلام مضافا الى الاجماع بعموم قوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها اذ الظ ان المراد بالتحية فيها هو السلم ولو لم يختص
به فلا ريب في شمولها له ويدل عليه ايض الاخبار صحيحة يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع
وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت له ايرد السلم وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وموثقة في
باب التسليم على المصلي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلوة قال يرد يقول وعليكم السلام فان
رسول الله ص كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي ص هكذا وهذه الرواية في يب ايض في الباب المذكور بحذف سماعة عن السند
المذكور عن عمار الساباطي قال سألته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه
في هذه الرواية في الفقيه ايض هكذا وسأل عمار الساباطي ابا عبد الله ع عن التسليم على المصلي فقال لي اخره و
في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال اذا سلم عليك الرجل وانت تصلي ترد عليه خفيا كما قال هكذا في كثير من نسخ
في هي والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد وبخط الشيخ ره على ما نقل وهو كما ترى من نسخ يب وانت
انه من اصلاح الناظرين وهذه الرواية في الفقيه ايض بحذف الاسناد عن منصور وطريقه اليه صحيح على ما في الخلاصة او موثق
وفيه هكذا وروى عنه منصور بن حازم انه قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي يرد عليه خفيا كما قال ولا عيا عليه ايض ومنه
على بعليك لا انت كما اصلح في النسخ الاخرى في الفقيه ايض وسأل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يسلم على القوم في
سلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك واشر باصابعك طريقه اليه صحيح او مجهول فيه ايض وقال ابو جعفر ع
رسول الله ص وهو في الصلوة فرد عليه ثم قال ابو جعفر ع ان السلام من اسماء الله عز وجل هذه هي الاخبار الواردة في هذه الكتب الثلثة
ينبغي التنبيه لامور الاول قوله ع في الرواية الاولى مثل ما قيل له وكذا قوله ع كما قال في رواية منصور يحتمل وجوها احدها وجوب
المثل من كل وجه فلا يجوز التغيير وربما كان هذا لفظ المثل مما هو مثله فيما اذا ان المسلم ملحن فهل يجب متابعته فيه
اللحن بل ربما يحمل ذلك على تعمد اذا لم يات بالصحيح واما معه فيقتصر في تغييره اقل ما يمكن تصحيحه وربما احتمل في بعض الملحونات عدم جواز الرد
لعدم صدق السلام عليه حقيقة وبالجملة فالامر مع اللحن لا يخلو عن اشتباه خصوصا في بعضها الذي اشرنا اليه وثانيها ان يكون المراد الاقتصار على رد
السلام وعدم الزيادة عليه بما يعد تحية زائدة وهذا لا ينافي التفاوت بين العبارتين بما لا يعد ذلك من اصلاح لحن او تقديم وتأخير وتعريف

كانه سقط من القلم وموثقة
فيما بينك وبين نفسك ولا
اظهر ورواية منصور بن
التهذيب موافقا لما
تصلي ولا عيا عليه
على ما قيل
يعلم ان النهي
الصلوة و
سلم عليها
في هذا
الا
منا

وبكر

وننكر ثم على هذا الوجه يحتمل ايضا ان يكون المراد وجوب الاقتصار على المثل وعدم جواز التعدي الى الزائد وان يكون المراد وجوب اداء المثل بلا نقص
وهذا لا ينافي جواز الزيادة وبالجملة فيكون اشارة الى ما هو اقل الواجب المذكور في الاية من التحية بالاحسن او ردها ولعل الاول اظهر وقال في المدارك
وقد قطع الاصحاب بانه يجب الرد في الصلوة بالمثل لقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم نعم مثل ما قيل له ولا يبعد جواز الرد بالاحسن ايضا لعموم الاية وعدم دلالة
الرواية على الحصر انتهى ومنه يعلم ان حمل الرواية على الوجه الثاني فيما نحن فيه البعد كانه على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا فيه والاول لا يخ عن وجه لكن
الاظهر بعد حمله على ذلك هو ما ذكرنا من الاحتمال الاول كما اشرنا اليه فالاحوط الاقتصار على المثل والثاني وان كان ما ذكره من جواز الرد بالاحسن
لا يخ عن قوة لما ذكره من عموم الاية وعدم صلاحية الخبرين للتخصيص سيما مع عدم صراحتهما او ظهورهما ظهورا ابينا وفيه بعد تسليم عموم الاية نظرا
الى العرف وان كان ذا الاجمال لغة ان دلالتها على التخيير مط غير مسلم بل يمكن ان يكون المراد وجوب الرد باحد الوجهين حتما وان اختص بعض الوارد
باحدهما فتدبر وثالثها ان يكون المراد موافقا لما في موثقة سماعة ان لا يقول عليكم السلام بل يقول سلام عليكم كما قيل له بناء على ان الشائع في ابتداء
السلم هو سلام عليكم لا العكس قال الشيخ في ط واذا سلم عليه وهو في الصلوة ومثله للمنقول سلام عليكم حكم اخر غير الرد بالمثل لا يخ عن بعد
وكلام الشهيد ره ههنا في شرح الارشاد كما يظهر بالمراجعة اليه لا يخ عن تشويش حيث يظهر منه تارة التمثيل على هذا الوجه وتارة على الوجه الثاني الذي ذكرنا
هذا ثم لا يخفى انه بعد حمل المثل على هذا الوجه يمكن ان يحمل على اطلاق الحكم بانه يقول في الرد سلام عليكم لا عليكم السلام ويمكن ان يحمل على الحكم بانه فيما
اذا قال المسلم سلام عليكم وكانه لا ظهور له في الاطلاق لكن رواية سماعة واطلاق الحكم فيها يؤيد الحمل عليه فتدبر الثاني ما وقع في موثقة سماعة من انه يقول
سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام مما اعتبره اكثر الاصحاب للرواية المذكورة وخالف فيه ابن ادريس فحكم بانه اذا قيل له سلام عليكم او سلام
عليك او السلام عليكم او عليكم السلام فله ان يرد عليه باي هذه الالفاظ كان لانه رد سلام مأمور به وينوي به رد السلام لا قراءة القران قال
وان سلم بغير ما ذكر فلا يجوز للمصلي الرد عليه لانه ما تعلق بذمته الرد لانه غير سلام انتهى وما ذكره من تجويز مطلق الرد لا يخ عن وجه عملا باطلاق
الاية واكثر الروايات ورواية سماعة مع عدم صحتها يمكن حملها على الاستحباب مع ان الخبر الواحد لا ينهض حجة عليه لكن الاحتياط في متابعة ما عليه
الاصحاب الا انه يشكل رعاية الاحتياط فيما اذا سلم المسلم بقوله عليكم السلام اذ لا يمكن العلاج برواية سماعة مع الجواب بالمثل الذي ورد في صحيحة
محمد بن مسلم وبرواية منصور بن حازم اذا حملناهما على الوجه الاول من الوجوه التي ذكرنا في توجيهها فتدبر الثالث يظهر من المعتبر وغيره ان السر فيما وقع
في موثقة سماعة من انه يقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام ان سلام عليكم من القران المرخص فيه في الصلوة بخلاف العكس ولا يخفى انه لو
كان الوجه ذلك لينبغي الاقتصار في الرد على سلام عليكم من دون تغيير حتى يتعرف به السلم او افراد الضمير مع ان في صحيحة محمد بن مسلم وقع التعبير
بما اجاب بقوله السلام عليك فالظ حمل الخبر على الاستحباب اما مط او اذا سلم المسلم بقوله سلام عليكم او حمله على مجرد انه يقدم السلام لا
الظرف في مقابل قوله يقول سلام عليكم على انه التمثيل بالفرد الشائع لانه يعتبر خصوص هذه العبارة وح لا يكون السر مجرد ما ذكر وان امكن ان
يكون له دخل في الحكم فتدبر ثم الظ كما حكم به المص في كرى انه يكفي في الرد قوله سلام عليكم وان لم يقصد به القران قال في كرى ويظهر من الشيخ اعتبار
اي قصد القران وانا لم اتفق في كلام الشيخ مما راينا من كتبه على ما يظهر منه ذلك لنا عموم الاية والروايات وما اشرنا اليه من ان صحيحة محمد بن
مسلم يدل على تجويز السلام عليك الذي ليس بلفظ القران فما هو بلفظه اولى بذلك وان لم يقصد به القران وما يمكن ان يحتج به لما يظهر من
الشيخ هو عموم المنع عن الكلام في الصلوة بغير ما استثني من القران والذكر والدعاء فاذا امكن رد السلام الواجب بما يكون من القران المستثنى
فلا يجوز بغيره مما يكون خارجا عن المستثنى وح لا بد من قصد القران لتحقق كونه من القران وايضا موثقة سماعة وما ذكره من السر فيها وفيه ان الاية الكريمة
والاخبار تنهض باستثناء رد السلم ايضا من الكلام الممنوع عنه ولا حاجة الى رده الى احد المستثنيات المذكورة وايضا يمكن رده الى الدعاء لتجويزهم
الدعاء في الصلوة لنفسه ولغيره واما رواية سماعة وما ذكره من السر فيها فالظ بقرينة صحيحة محمد بن مسلم حملها على الاستحباب او حملها على مجرد اعتبار تقديم
السلم دون الظرف وح فلا دليل على اعتبار كونه من القران ولا يكون السر فيه ما ذكرنا كما اشرنا اليه وعلى تقدير حملها على اعتبار خصوص سلام عليكم
فيمكن ان يقال انه لعله في تجويزه دون غيره انه بصورة القران دون غيره كما ذكره بعض الاصحاب ولا يلزم منه اعتبار قصد القران ايضا فتدبر الرابع الظ
من موثقة عمار ورواية منصور انه لا يلزم عليه اسماع الجواب المسلم ويمكن ان يكون الوجه فيما ورد في رواية الفقيه عن محمد بن مسلم من الاشارة
بالاصابع هو ذلك ايضا فيكون الاشارة لاعلام المسلم بانه اجابه بحيث لا يسمعه وكان هذا اظهر مما ذكره سلطان العلماء في حواشي الفقيه
الاشارة الى تعيين المسلم عليه حيث لا يمكن الالتفات اليه بالوجه وما قيل انه لتدارك الاقبال عليه بلطفه وتواضع ويمكن ان يكون غرضه
ما نقلنا عن سلطان العلماء ايضا بعينه وقد اختلف الاصحاب في وجوب رد السلم فقيل بوجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا لعدم صدق التحية عرفا ولا
الرد بدونه وقيل لا وهو ظ اختيار المص في المعتبر وقواه شيخنا المعاصر كذا في المدارك وما نسب الى المعتبر كانه استفاده من انه نقل فيه روايتي
عمار ومنصور وقال هذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان فيعلم منه تجويزه عدم الاسماع وانت خبير بان حمل الروايتين على مجرد
الجواز بعيد جدا وما ذكره من عدم الرجحان ان اراد به عدمه في غير الصلوة فهو مسلم ولا يلزم منه عدم رجحانه في خصوص الصلوة وان اراد به
عدم رجحانه مط حتى في الصلوة فهو مم واي دليل عليه لم لا يجوز ان يجب اخفاؤه ويدل عليه مع الصوت به او يستحب ذلك باعتبار انه ليس
من جنس الكلام المطلق في الصلوة ولذا منع من الابتداء في الصلوة نعم الحكم بالوجوب بمجرد هاتين الروايتين مع اطلاق الاية وباقي الروايات
لا يخ عن اشكال واما الاستحباب فلا باس به لكن يخدشه احتمال ورودهما مورد التقية كما حملها عليه العلامة في هي لان الحنفية منعوا من رد

السلم

السلام في الصلوة نطقا واشارة والشافعية منعوا منه نطقا وحكموا بانه يرده اشارة بيده او راسه ووافقهم المالكية والحنبلية ايضا فلا يبعد
حمل الخبرين على التقية وذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان المفهوم من كلام المص في هي وغيره هو وجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا كانه
المش ولعل دليله انه المتبادر من الجواب وان مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له وانه قصد المسلم وهو انما يتم مع الاسماع وهو معتبر مع القدرة دائما
فيكتفي بالتقدير فلا يبعد سببه فيه وقد يمنع المتبادر والمقصود فانه غير ظاهر لاحتمال قصده دعاء وتحية والوجوب انما يكون لدليل شرعي لان مقصود
المسلم العوض ولصدق الرد المفهوم من الاية والاخبار لغة وعرفا وما تعرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخلا فيه والاصل ينفيه وعدم الامر به
في الاية والخبر كذلك ويؤيده رواية عمار وكذا صحيحة منصور وحملها في هي وغيره على التقية مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع حتى يحتاج الى
هذا التأويل لعل عندهم دليل ما رايناه من اجماع ونحوه انتهى وما ذكره من المناقشة في دلائل الوجوب لا يخ عن وجه ويقوى المناقشة جدا في الحكم
بوجوب الاسماع التقديري كما لا يخفى لكن في تاييد الروايتين لما ذكره تامل لما ذكرنا من عدم الاستبعاد في الفرق بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم
ولا يخفى التنافي بين ما ادعاه هذا المحقق من صدق الرد لغة وعرفا بدون الاسماع وبين ما نقلنا من صاحب المدارك من عدم صدق التحية والرد
بدونه عرفا وكان الصدق اصدق هذا ثم ما جعله مفهوما من هي كانه باعتبار ما نقله من حمل الروايتين فيه على التقية اذ لم يذكر فيه شيء اخر
يفهم منه ذلك وفيه ان حملها على التقية يمكن ان يكون باعتبار ما اشرنا اليه من بعد الحمل على الجواز وظهور عدم الرجحان في ترك الاسماع وان قيل
بجوازه فلذا حملهما على التقية لكن فيه ما اشرنا اليه من احتمال الفرق بين الصلوة وغيرها ووجود رجحان في عدم الاسماع في خصوص الصلوة
فتدبر ثم وصف رواية منصور بالصحة اما باعتبار سند الفقيه ترجيحا لصحته كما نقلنا عن الخلاصة او تبعا للعلامة ره في هي حيث نقل الرواية
عن الشيخ ووصفها مع ذلك بالصحة لكن فيه ان في سندها في يب محمد بن عبد الحميد لم يوثقه الشيخ وانما توثيقه في جش وصه وما في صه تابعا
جش بعينها فالظ انه تبع ما في جش والعبارة هكذا محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع وكان ثقة
من اصحابنا الكوفيين انتهى وانت خبير بان ظ هذه العبارة توثيق عبد الحميد لا ابنه حتى يفيد صحة الخبر الا ان يقال ان وصف العلامة ره الخبر
بالصحة قرينة على ان الوصف وصف الابن لبعد الاشتباه منه ره وفيه تامل فان الشبهة من الانسان ليست بعزيزة وان صاحبها او شبهه فتدبر
الخامس لو سلم عليه بغير قوله سلام عليكم فقيل لا يجوز اجابته الا ان يقصد الدعاء ويكون مستحقا كذا نقله في هي والقائل هو المحقق
في المعتبر وكان وجهه الاقتصار في جواز الرد على ما هو من القران فهو سلام عليكم وعدم امكان الرد هنا كذلك لو ابقي المثل فلا يبقى الا عدم
جواز الرد ثم قال وعندي فيه تردد ينشأ من قول الباقر ع يقول مثل ما قيل له وذلك عام لا يقال ان مقصوده ع قوله سلام عليكم لانه منطوق
القران لانا نمنع ذلك لان كيفية التسليم عليه في صلوته السلام عليك بالاجابة وهو ليس من القران انتهى والاقرب عندي وجوب الرد
لعموم الاية الكريمة لكن في غير ما قدم فيه الظرف له الرد بالمثل عملا بالروايتين من كل وجه مع عدم صراحة موثقة سماعة في خلافه اذ يمكن ان يكون
قوله ع فيها يقول سلام عليكم ورد على سبيل التمثيل بالفرد الشائع ويكون الغرض مجرد النهي عن تقديم الظرف كما هو صريح ما بعده لا التحتم
خصوص هذه العبارة ويشهد بذلك ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من رده ع بقوله السلام عليك وله الرد بقوله سلام عليكم لكونه من القران
وورود بخصوصه في موثقة سماعة مع ما في المثل من الاحتمالين الاخرين كما ذكرنا وفي ما قدم فيه الظرف يشكل الامر للتعارض فيه بين رواية المثل
وموثقة سماعة والروايتان وان رجحتا من حيث السند ومعاضدة احديهما بالاخرى لكن للموثقة ايضا ترجيح باعتبار احكام معناها بخلاف الروايتين بنين
لايهامهما الاشتباه باعتبار ما ذكرنا من احتمالهما الوجهين الاخرين والاولى الاتيان بسلام عليكم ترجيحا للموثقة لاحكامها مع كونه من لفظ القران
ولو اقتصر مع ذلك على اداء اقل الواجب كما هو احتمال الوجه الثاني لتوجيه المثل لكان اولى فتأمل السادس قال في هي لو حيا بغير السلم ففي فيه
تردد اقربه جواز رده لعموم الاية انتهى وانت خبير بانه اذا كان الاقرب فيه جواز الرد ففي المسألة السابقة ايضا يكون الاقرب ذلك بطريق اولى فلا
ينبغي الاقتصار هناك على ذكر التردد وكان كلامه ههنا اشارة الى ما هو الاقرب هناك ايضا هذا ثم فيما جعله الاقرب ههنا نظر لان كثيرا من
المفسرين واهل اللغة فسروا التحية بالسلام وعلى هذا فلا عموم للاية الكريمة بحيث يشمل ما نحن فيه نعم ذكر بعضهم انها مشتقة من الحيوة وحياك
الله بمعنى ابقاك الله على الاخبار عن الحيوة ثم استعملت في الدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء وغلبت في السلم فلو ثبت ذلك وان خصوص السلم ليس من
معانيها لغة يتم ما ادعاه من العموم وانى ذلك مع ان بمجرد غلبتها في السلم ايضا يشكل الحكم بالعموم فقول ابن ادريس بعدم جواز الرد في غير ما كان كلفظ
السلام كما نقلنا عنه في الامر الثاني لا يخ عن قوة نعم يتاتى ههنا ايضا ما نقلنا من المعتبر في الامر السابق من تجويز قصد الدعاء به اذا كان مستحقا و
افتى العلامة ره ايضا في يه حيث قال لو سلم عليه بغير هذا اللفظ اي سلام عليكم فان سميت تحية جاز رد مثله لعموم فحيوا باحسن منها فان لم
يسم تحية وتضمن الدعاء جاز مع قصد الدعاء لا قصد رد التحية ولا يخفى ان الحكم بما ذكره من الشرطين متجه لكن كان لعدم تحقيق ما يسمى تحية وما لا يسمى بل
يفعل فتدبر السابع وجوب رد السلام كفائي كما ادعوا عليه الاجماع وورد به الاخبار ايضا فيكون انه اذا سلم على جماعة اجزاهم ان يرد واحد منهم ولا
يكتفي برد من لا يكون منهم وعلى هذا فلو اشترك المصلي مع غيره في كون السلام عليهما ورد الغير فلا ريب في سقوط تحتم الوجوب عن المصلي لكن هل
له ان يرده بعده قال في كرى ولو رد بعد قيام غيره به فالظ الجواز لانه مشروع في الجملة وهل هو مستحب كما في غير الصلوة او تركه اولى فيه نظر من شرعيته
خارج الصلوة مستحبا ومن انه تشاغل بغير الصلوة مع عدم الحاجة وقال الش في شرح الارشاد بعد نقل مجمل ما في كرى والاجود جوازه واستحبابه
لعموم الاوامر اذ لا شك انه مسلم اليه مع دخوله في عموم خطاب الرد استحبابا ان لم يكن واجبا وزوال الوجوب لكفائية لا يقدح في بقاء الاستحباب

كما في خبر

كما في غير الصلوة فان استحباب الرد الثاني متحقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معللا بالامر ولو اشترطنا في جواز الرد قصد القران كما يظهر من الشيخ
او عللنا جوازه في الصلوة بانه قران صورة وان لم يقصده كما ذكره بعض الاصحاب فلا اشكال في جواز رد المصلي بعد سقوط الوجوب انتهى وذكر
المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد انه ان قيل يجوز الدعا بالسلام للمسلم مع استحبابه فيجوز بعد رد الغير ايضا من ذلك الباب هو غير بعيد لما
مر من جواز الدعا بكل لفظ وان كل ما كلمت به الرب فليس بكلام مبطل وان قلنا بعدم جواز لغير الرد كما هو ظاهر عبارتهم لانه محل الاجماع
اخرج بدليل مثل الرد والسلام على الانبيا فالظ عدم جواز بعد رد الغير لان بجوزه كان باعتبار وجوبه وكونه مخاطبا به بمثل جواز مد
سقط ذلك ولا نعلم خطابا اخر لا وجوبا ولا استحبابا اما الوجوب فظ لسقوطه وعدم امر اخر واما الاستحباب فلعدمه اولا ثبت مع الاصل
ولان الكلام مع عدمه وجوبه امر دال عليه معلوم عدم استلزام رفع الوجوب ثبوت الاستحباب والجواز ايض نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي
مستحبا عينيا بعد فعله ايض يثبت الاستحباب هنا وليس ذلك لظ الدليل ولي تامل في غير السلم في الصلوة ايض وقد مر مثله في الصلوة على الميت
بعد فعلها ومعلوم عدم جواز غسله مرة اخرى انتهى كلامه ملخصا وانت خبير بتحاه ما اورده في مقابل ما نقلنا من المص والش من الحكم بعدم الفرد
او الاستحباب لكن يحتمل عندي تجويزه بقصد الوجوب الكفائي فان المسلم في الواجب الكفائي هو سقوط الذم بفعل احدهم وهذا لا يقتضي سقوط
الوجوب بعد فعل احدهم اذ الواجب عندهم ما يذم تاركه بوجه ما فبعد فعل احدهم ايض يمكن قصد الوجوب بهذا المعنى فانه يصدق عليه انه
يذم تاركه عند عدم اتيان احد المكلفين به فيذم تاركه بوجه ما لا يقال لا بد في الوجوب وفعله في حاله من تعلق الذم بتركه في تلك الحالة اما مطلقا
ان كان واجبا عينيا او بوجه ما ان كان واجبا كفائيا ولا يكفي الوجوب فيها تعلق الذم بتركه في حالة اخرى غير الحالة التي يفعل فيها والا لزم جواز
ان يقصد الوجوب في حال حرمة الفعل باعتبار وجوبه في حالة اخرى لتعلق الذم بتركه في الجملة على ما ذكرت لانا نقول انا لا نكتفي في قصد الوجوب
بفعله في حالة ما نفعله بمجرد تعلق الذم بتركه في الجملة وان كان في غير تلك الحالة حتى يلزم ما ذكرت بل نقول انه لا بد من رجحان فعله في تلك
الحالة مع تعلق الذم بتركه في الجملة وان لم يكن في تلك الحالة وذلك لانه يكفي في الفعل رجحانه الذي هو مشترك بين الواجب والندب
وفي الواجب زيادة تاكد لذلك نفي العيني منه يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه مط وفي الكفائي يتاكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه
بوجه ما ولا ينافي ذلك الوجه في تلك الحالة التي يفعله فيها بل يكفي لنا تاكده كون تاركه مذموما في الجملة وان كان في غير تلك الحالة فان مجرد هذا بلزم انه
تاكيد فعله زائدا على ما يترجح فعله من غير تعلق الذم بتركه اصلا على انه لو لم يسلم تاكده ذلك بالنسبة الى الندب فلا ضير فيه فانا نقول ان الو
باصطلاحهم اعم من العيني والكفائي اذ حقيقته ليس الا ما يسقط الذم على تركه عند فعل البعض لا انه يسقط وجوبه بفعل البعض فيجوز
بقاء الوجوب بعد فعل البعض وان كان الوجوب في تلك الحالة لا مزية له عند التحقيق على الندب بما عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه مثلا ان
الاية الكريمة تدل على اطلاق الوجوب الذي يستفاد من الخارج بالاجماع او النص ليس الا ان الوجوب ليس عينيا بل هو كفائي وقد عرفت انه لا يلزم
منه الا سقوط الذم بتركه بعد فعل البعض ولا يلزم منه سقوط الوجوب بعده فيمكن لنا قصد الوجوب بذلك الامر من غير حاجة الى امر اخر ايجابي
او ندبي حتى يقال ان الاصل والفرض عدمه كما ذكره هذا المحقق وبعض على ما ذكرنا القول في سائر ما يوهم انه واجب كفائي فان الظ من الجميع نظرا
الى الاوامر الواردة فيها بقاء الوجوب بعد فعل البعض وهذا لا ينافي ان يعلم من خارج في بعضها سقوط الوجوب بل الجواز ايض بعد قيام البعض
كما ذكره هذا المحقق من مثال غسل الميت هذا لكن الاحوط فيما نحن فيه عدم الرد في هذه الصورة خروجا من الخلاف سيما مع ما عرفت في
كيفية الرد في بعض الصور من الاشكال في التامن اذا كان ممن قصد بالسلام مع المصلي صبي فان لم يكن مميزا فالظ انه لا عبرة به وبرده وان كان
مميزا فهل للمصلي ان يكتفي برده فيه وجهان اظهرهما العدم اما على القول بان عبادة الصبي ليست شرعية او مستندة الى امره من الشارع متوجه
اليه بل هي تمرينية وانما امر الشارع تعلق بوليه فلانه ح لا يكون داخلا في الفرد الكفائي فلا يتحقق الامتثال بفعله ويشكل ذلك مع
حضور الولي وكون رده بامره اذ الامر برد السلام ح اذا كان كفائيا يرجع الى امر المكلفين برده وولي المميز بامره برده فاذا رده المميز وكان
ذلك بامر الولي فقد تحقق الامتثال فلا يبعد في سقوط التكليف بل لا يبعد سقوطه وان كان لم يحضر الولي اذ كان رد الصبي له بتاديب
الولي له على هذا الوجه اذ يكفي في امتثال الولي امره الصبي بكل ما يمرنه به كليا بحيث يطمئن بانه يكل منها في وقته ولا يلزم امره بخصوص كل
منها في وقته واما على القول بكونها شرعية فلانه لا يستقيم القول بكونها بمعنى امر الشارع له بها على سبيل الوجوب لرفع القلم عنه فلا بد ان
يكون امره به لو كان على سبيل الندب وح لا يصح ادخاله في الواجب الكفائي الا ان يقال ان الوجوب الكفائي فيه يرجع الى وجوب شرطي بالنسبة الى
المكلفين اي انهم مكلفون بالرد حتما على تقدير عدم رد الصبي ويسقط عنهم بفعله وان لم يكن الصبي داخلا في المخاطبين بذلك الخطاب
فيه تعسف ويقال انه على القول بكونها شرعية الظ ايض تعلق الامر بالولي على سبيل الوجوب فدع فيها انه يمكن تصحيح الوجوب الكفائي بادخاله
الا ظاهر ان يقال ان ظ الاية الكريمة التكليف الحتمي بالرد فلا يعدل عنه الا بما يوجب صرفها عن ظاهرها وليس ذلك الا مع اشتراط البالغ العاقل
للاجماع على كون الوجوب معه كفائيا واما الصبي المميز فلا اجماع فيه على ذلك فلا يحمل الاية ح على الظ على ان كون الصبي مكلفا بكل واجب تكليفا
ندبيا او تمرينيا غير ظ وما دل عليه التصريح به الا في عبادات خاصة كالصلوة والصوم وكونا لسلام منها ايضا غير ظ فلا وجه لصرف الامر في الاية
عن ظاهره وجعل الوجوب فيه كفائيا باعتبار ادخاله هذا ما سنح في هذا الفرع وكلام صاحب المدارك فيه لا يخلو عن اجمال واختلال وكلمات الفا
الاردبيلي في شرح الارشاد وايات الاحكام عن ضعف وخلل كما يظهر بالتامل فيها فائدة التاسع لو كان المسلم صبيا مميزا ففي وجوب الرد عليه

وجهان اظهرهما ذلك تمسكا بظ الامر كذا في المدارك وفيه تامل فان ان الغية للاهمال غاية الامر انه يبقى انها للعموم وح فدعوى استفادة العموم
منها غير بعيد بحيث يشمل ما اذا كان المحيي صبيا ايض لا يخ عن اشكال وح فالحكم بجواز الرد عليه في الصلوة مع القول بالمنع من التسليم فيها الا ان يثبت
جوازه بدليل من خارج كما هو ظاهرهم كما سبق مشكل جدا فتدبر العاشرة لا فرق في هذا الحكم وهو وجوب رد السلام بين ما اذا كان المسلم
رجلا او امراة وكذا المسلم عليه مع جواز رؤية احدهما للاخر واما اذا كان المسلم او المسلم عليه مراة لا يجوز رؤيتها للاخر فالظ ايض وجوب رد
سلامها وكذا ردها سلام الاخر عملا بعموم الاية الكريمة وان قالوا ان صوت الاجنبية عورة يحرم عليها اسماعه للاجنبي الا لضرورة اذ يمكن ان يق
ان وجوب الرد تحية ضرورة وايض لا منافاة بين حرمة تسليمها وتجويز جوابه على المسلم عليه يحتمل بناء على ما نقلنا عدم وجوب رد السلام عليها
ح الا اخفاتا بحيث لا يسمعه الاجنبي وكذا عدم وجوب رد سلامها لكونه حراما فلا يكون تحية شرعية يستحق الجواب لكن فيما نقلنا عنهم من كون صوتها
عورة نظر كما اشار اليه المحقق الاردبيلي بل المفهوم من تتبع الاخبار والاثار شيوع تكلم النساء مع الرجال في عهد النبي صلى الله عليه واله وما تاخر عنه
نقل من تكلم فاطمة عليها السلم مع سلمان وغيره وغير ذلك من دون ضرورة تلجئ اليه ظاهرا او سيجيء تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى في كتاب
النكاح هذا في غير الصلوة واما فيها فلو كان المسلم امراة فيحتمل عدم وجوب الرد سواء كان المسلم عليه رجلا ام امراة بناء على ما نقلنا من الغير من الاقتصار
في الرد على ما هو بلفظ القران وهو سلام عليكم وكذا على احتمال وجوب الرد بالمثل من كل وجه لكن لفظ المسلم هو ذلك اذ لا يصح خطابها به
لكن الظ كما يظهر مما تلونا عليك عدم وجوب الاقتصار على لفظ القران وكذا رعاية المثل من كل وجه فلا يتفاوت الحكم بهذا الاعتبار فتامل
الحادي عشر لو ترك الرد فيما يجب فيه الرد فلا كلام في اثمه وهل تبطل الصلوة به قيل نعم للنهي المقتضي للفساد وضعفه الش في شرح الارشاد بان النهي عن امر
خارج عن الصلوة فلا يؤثر فيها او ربما قيل انه ان اتى بشيء من الاذكار في زمان الرد بطلت لتعلق النهي عنه وهو وهم لان الامر لا يقتضي النهي عن الضد
الخاص بل عن مطلق النقيض هو المنع من الترك وقد تقدم الكلام فيه فالمتجه عدم البطلان مط انتهى والتخصيص بالاذكار لعله للمنافاة بين بافي فعلها غير
الذكر وبين الرد فهي ليست باضداد له فانحصر ضده في الاذكار فلو اقتضى الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لتم ما قيل بناء على النهي في العبادات موجب
للفساد فيكون ذكره فاسدا مبطلا للصلوة لكن الحق كما يشهد به من حقق الاصول ما ذكره الش من ان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن الضد
العام الذي هو الترك فلا يؤثر في بطلان الاذكار ولا الصلوة ثم الظ ان المراد بزمان الرد الذي ذكره هو تمام الوقت الذي امكن الرد فيه واسماعه
للمسلم لكونه حاضرا فيه فاما اذا غاب بحيث لا يمكن اسماع الرد الا بترك الصلوة والذهاب عقبه ليصل اليه فح يسقط وجوب الرد لمنافاته للصلوة
وعدم دليل على جواز قطع الصلوة لرد السلام اذ الاخبار كما نقلنا لا يدل الا على تجويز رد السلام في الصلوة لا على تجويز قطعها للرد والامر في الاية الكريمة
كما انه مطلق في وجوب الرد كذلك الاجماع على ما نقلوه مطلق في تحريم قطع الصلوة الواجبة ولا ترجيح لقطع الصلوة على ترك الرد سيما ان توقف الرد
على قطعها انما حصل بفعله تقصيره حيث لم يرد فيه حيث يمكنه الرد بدون ابطال الصلوة فالظ ترجيح اتمام الصلوة الذي كان واجبا بالاصالة وعدم
تجويز قطعها باعتبار انه صار مقدمة لواجب اخر بفعله وتقصيره هذا وعلى هذا فلو فرض ان المسلم ذهب بعيدا وكان المصلي في وقت حضوره ساكتا
ولم يبلغ ذلك الى حد السكوت الطويل المبطل للصلوة ثم شرع بالذكر بعد ما غاب المسلم بحيث لا يمكنه اسماع الرد بدون فعل المنافي فح يتم الصلوة ولا
يؤثر تركه الرد في صحة صلوته ايض اذ لا وجوب للاسماع على القول به انما هو مع امكانه واما اذا لم يمكنه ذلك فيجب عليه اصل الرد ولا يسقط ذلك بعد
كان الاسماع فح يبطل صلوته بالاشتغال بالذكر وترك الرد بالكلية وانت خبير بانه ح يشكل الامر في هذه الصورة في تركه الرد احتمال البطلان
كما ذكرنا وكذا في فعله احتمال ان يكون جواز الرد انما هو مع امكان اسماعه فاذا لم يمكن ذلك يسقط وجوب الرد وجوازه فيكون الرد كلاما منهيا
عنه مبطلا للصلوة ثم لا يخفى انه على القول باقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص لا اختصاص للفساد بالصلوة التي سلم عليه فيها بل يسري الفساد ايضا
الى كل صلوة يصليها بعد ذلك قبل ما وجب عليه من رد السلم واسماعه الا ان يتضيق وقت الصلوة ولا يقدح في الفساد فيها توقف الاسماع على
الحركة والذهاب اذ لا مانع عنه ههنا بخلاف ذلك في الصلوة التي سلم عليه فيها كما ذكرنا نعم لو تعذر عليه الوصول اليه بالكلية فح يسقط وجوب
الاسماع لكن يبقى احتمال وجوب اصل الرد وكونه لا احتمال به موجبا لفساد ما يصليها بعد ذلك والامر في الاحتياط في هذه الصورة واضح الثاني
عشر حكم العلامة في المنتهى بانه لا يكره لمن دخل على المصلي ان يسلم عليه محتجا بعموم ما يدل على استحبابه مثل قوله تعالى اذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم
اهل به بيكم او بعضكم على بعض ونقل القول بالكراهة عن جمع من العامة محتجين بانه غلط المصلي واجاب بانه قد كان ينبغي ان يكره الدخول عليه لانه
ربما اشتغل خاطره فغلط ولما لم يلحظ ذلك هنا فكذا ثم وانت خبير عليه لا يوجب مزيد اشتغال به ينافي الاقبال على الصلوة الا ان يكون المصلي
من اهل الوسواس الذين يشوشهم ادنى شيء واما السلام فلا ريب انه يشوش اكثر الناس ويقلقهم مع ما يتطرق في اكثر الامر في رده وكيفيته من الاشكال
والشبهات كما ظهر مما تلونا عليك في الفروع السابقة فلا يبعد ان يكون الاولى ترك السلام عليه الا اذا كان المصلي فقيها ويكون عبارة السلام مما لا اشتبا
في صحة رده بمثلها كالسلام عليكم لكن الحكم بالكراهة شرعا بمثل هذه الوجوه لا يخ عن اشكال قال في المدارك ويمكن القول بالكراهة لما رواه عبد الله بن جعفر
الحميري في كتابه قرب الاسناد عن الصادق ع انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد الحرام والقوم يصلون فلا تسلم عليهم وصل على النبي ص ثم اقبل على صلوتك
واذا دخلت على قوم جلوس وهم يتحدثون فسلم عليهم ولا يخفى ان تلك الرواية تصلح سندا للقول بالكراهة كما ذكره لكن مع الوقوف فيها على ما هو
منطوق الرواية واما الحكم الكلي بها فلا يخ عن اشكال لكن الرواية معارضة بما نقله في الذكرى عن البزنطي انه روى في سياق احاديث الباقر عليه السلام
اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم واذا سلم عليك فاردد فاني افعله وان عمار بن ياسر مر على رسول الله ص وهو يصلي فقال السلام عليك

وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا بل في حكم الحرف الواحد المفيد كالامر من الافعال المعتلة الطرفين مثل ق من الوقاية وع من الوعاية لاشتماله على مقصود الكلام

ما بقي الله ورحمة الله وبركاته وقد صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان الجمع بينهما بحمل رواية البزنطي على مجرد الجواز فلا ينافي الكراهة التي حمل عليها رواية
الحميري لا يخ عن بعد لكن مع تعارض الروايتين لا يبعد القول بالاولوية التي اشرنا اليها والله تعالى يعلم **قوله** وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا
قلت ذكر نجم الائمة رضي ان الكلام في اللغة موضوع جنس ما يتكلم به سواء كان كلمة على حرف كواو العطف او على اكثر او كان اكثر من كلمة وسواء كان
مهملا او مستعملا مفيدا او غير مفيد ثم قال انتهى الكلام لغة اي في العرف اللغوي على ما ذكره بعض المحققين في المركب من حرفين فصاعدا وانت خبير
بانه ح لا يخفى المركب من حرفين لا يكون كلاما لغة اما بحسب اصل اللغة فظ واما بحسب عرف الطاري فلان الظ من اطلاق كلامه كما ترى انه اشتهر
في المركب من حرفين مط بلا تقييد بكونه موضوعا او مهملا او غير ذلك فلا اعم منه هذا ومن هنا ظهر ان ما ذكره في الاشكال من ان النصوص خالية
عن هذا الاطلاق فلا بد فيها ان يرجع منه الى الكلام لغة ليس على ما ينبغي اذ هذا الاطلاق مستند الى اللغة بل ينبغي ان يتوقف مع الحكم هذا
الاطلاق لا وجه لجعل حرف المد من الكلام لانه ليس حرفين بل حرفا واحدا الا ان يكون غرضه ان هذا الاطلاق ليس من هذا الشرع حتى يحمل ثبوته
على فجر بيننا ولحرف المد ايض لكونه بمنزلة الحرفين بل لا بد ان نرجع فيه الى اللغة والاصطلاح وظ ان حرف المد لا يدخل فيه لغة ولا
اصطلاحا او يكون مراده بالاطلاق هو اطلاق الكلام على حرف المد او كون الكلام هو المركب من حرفين مط حقيقة او حكما فانهم وظهر ايض انه لا وجه لذ
تعجب منهم في جزمهم بالحكم الاول مط او بناؤه على اللغة الا ان يكون مراده بالاطلاق الشمول لحرف المد ايض ويرد عليه ح انه لا جزم لهم بذلك
بل منهم من لم يتعرض لذلك ومنهم من تردد فيه ومن حكم بكونه كلاما حكم في الحرف المفهم ايض فلا تعجب وظهر ايض ان جزمه بكون الحرف المفهم
كلاما لغة محل كلام فتد واما الكلام الاصطلاحي فكانه اراد به اصطلاح اهل العربية اي ما يشتمل على الاسناد وبعد ما كتبت الحاشية رأيت كلام
الشهيد الثاني في شرح الارشاد يظهر منه ان الكلام الاصطلاحي هو الكلمة وقد اعتبر فيها الوضع اصطلاحا وانه ليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلاف
ذلك فالمصير اليه متعين وح فالمركب من حرفين اعم من وجه من الكلام اللغوي والاصطلاحي وينبغي عنهما ايراد ثم الوجوه لكن ما نقلنا عن
نجم الائمة مناقض له انتهى ولا يخفى ان كون الكلام بمعنى الكلمة على ما ذكره في شرح الارشاد وان كان ليس ببعيد لكن الظ من الكلمة ايض لغة عرفا
يشمل المهملات لا المعنى المصطلح الذي اعتبر فيه الوضع نعم اعتبار الوضع في الكلام ربما كان اصطلاح بعضهم كما نقل في الشرح العضدي لمختصر الحاجبي عن
ابي الحسين انه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها احترازا عن المهملات ونحوها وعبره ليس في مقابل ما نقله نجم الائمة وربما كان
ذلك اصطلاحا منه على ان النقل المذكور ليس في كلام ابي الحسين على ما نقل عنه في المتن وتمام ما ذكره الشارح المذكور في كلام ابي الحسين ايض مؤيد لما
نقلنا عن نجم الائمة وما ذكره الشارح المذكور فهو بمعزل عن الاعتبار في مقابل كلامهما سيما مع نسبته الى ابي الحسين وخلو كلامه عنه على ما هو المنقول عنه
انه يمكن ان يكون اضافة لبيان معنى المتميزة وتفسيرها بان يكون من الحروف الموضوعة لغرض التركيب مثل ما يخرج من التنحنح ونحوه وح فيشمل الموضوع
والمهمل ههنا وان كان لا يخ عن بعد لكن عدم صحة النقل على تقدير الحمل على ظاهره على ما نقل في المتن مما يؤيد الحمل عليه فتد وقد يقال ان من القاموس ما
يدل على تردده في ان معنى الكلام هو الاول مما ذكره الرضي او بعد اعتبار الوضع فيه فيكون مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وما ذكره الشارح
ههنا وفي شرح الارشاد مبني عليه وفيه تامل فانه ذكر في القاموس ان الكلام القول وما كان مكتفيا بنفسه ثم قال في القول الكلام او كل لفظ تلفظ
به اللسان تاما او ناقصا وانت خبير بان المعنى الثاني الذي ذكره للكلام لا يحتمل الاول الذي ذكره الرضي ولا ما ذكره من معنى الكلمة النحوية بل الظ انه
اراد بكونه مكتفيا بنفسه ان يشتمل على الاسناد كما هو المعنى الاصطلاحي ولعل ذكره اما لان غرضه لا يقتصر على ذكر المعاني اللغوية فقط بل ذكر ليس
بعض ما شاع من المعاني الاصطلاحية ايض او باعتبار انه او احتمال كون ذلك ايض معنى لغويا ويحتمل ان يريد به كونه دالا على معنى في نفسه فيكون
معنى ثالثا اخص من الكلمة النحوية لخروج الحرف منه دونها واما المعنى الاول الذي ذكره فيه اشتباه فانه لما عرف كلا من الكلام والقول بالاخر فح
لكل منهما معنى اخر فظاهره ان المعنى الذي ذكره فيما عليه غير مذكور في كلامه وانما لم يتعرض لبيانه لكونه معروفا وح فالحكم بانه هو المعنى الاول الذي
ذكره الرضي يحتمل بالعيب لا يكون هو الثاني مما ذكره او غيرهما ان ثبت معنى غيرهما ويحتمل ان يكون غرضه مجيء كل من القول والكلام بكل من
المعنيين اللذين فسرهما بهما لحيث فسر القول بالكلام اراد به المعنى الثاني الذي فسر الكلام به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالقول للزوم
الدور وكذا حيث فسر الكلام بالقول اراد به المعنى الثاني الذي فسر القول به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالكلام للدور وح فتردده في كل
منهما بين ما فصله من المعنيين وقد عرفت حال ما فصله في الكلام انه اما المعنى الاصطلاحي للكلام او معنى اخص من الكلمة النحوية واما المعنى
الذي فصله في القول فالظ منه ما يدل به اللسان اذ كان ماله من المهملة كما هو الظ الدلالة باعتبار الوضع ح ينطبق على ما ذكره الشارح من اعتبار
الوضع في الكلام لكن نص صاحب القاموس من الاصلح للتعويل بعد مناقضة لكلام نجم الائمة فكيف بما يحتمله عبارته احتمالا مع تردده فيها ويحتمله
ويمكن ان يكون بالذال المعجمة كما وقع في بعض النسخ الق لا يخ عن صحة ويكون المراد بما يدل به اللسان ان يجري به فينطبق على المعنى الاول الذي ذكره الرضي
لكن لا يلائمه ما فصله على ما ذكره من التعميم بقوله تاما او ناقصا اي مشتملا على الاسناد ام لا او دالا على معنى في نفسه ام لا بل ينبغي ان يضاف احتمال
كونه مهملا ايض بل هو اولى بالذكر الا ان يجعل هذا التعميم منه قرينة على ان المراد ما يجري اللسان به مع كونه موضوعا وح فيوافق نسخة الدال المهملة
وينطبق ايض على ما ذكره الشارح من اعتبار الوضع لكن قد عرفت انه لا يصلح للتعويل في مقابلة كلام الرضي وكيف كان فلا يستقيم ما نقلنا من تردد
صاحب القاموس بين المعنى الاول الذي ذكره الرضي وبين كونه مرادفا للكلمة في مصطلح النحو هو ظ فليت شعري على ما حمله كلام القاموس
فنقل منه ما نقله فتد **قوله** وفي حكمه الحرف الواحد المفيد يعني انه وان لم يصدق عليه الكلام بالمعنى الذي عرفوا به لكنه في حكمه في وجوب تركه

لاشتماله

وان اخطأ بحذف هاء السكت وحرف المد لاشتماله على حرفين فصاعدا ويشكل بان النصوص خالية عن هذا الاطلاق فلا اقل من ان يرجع فيه الى الكلام
لغة او اصطلاحا وحرف المد وان طال مده بحيث يكون بقدر احرف لا يخرج عن كونه حرفا واحدا في نفسه فان المد على التحقيق ليس بحرف
ولا حركة وانما هو زيادة في مط الحرف والنفس يسوغ ذلك لا يلحقه بالكلام والعجب انهم جزموا بالحكم الاول مط وتوقفوا في الحرف المفهم من حيث كون
المبطل الحرفين فصاعدا مع انه كلام لغة واصطلاحا وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان وقطع

لاشتماله على مقصود الكلام وهو التعبير عما في الضمير باللفظ وفيه ان كون علة الحكم هي ذلك المقصود غير ظ فلعلها كانت امرا لا يتحقق في غير الكلام و
ان كان على مقصود وفي شرح الارشاد حكم بالحاقه بالكلام بالمعنى المذكور لصدق اسم الكلام عليه لغة وعرفا قال بل هو كلام عند اهل العربية
فضلا عن الكلمة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في مدلول الاخبار الواردة بابطال الكلام ونبا احتمال عدم الابطال به بناء على ما اطلق من تقييد
الكلام بتركيبه من حرفين فصاعدا اذ الموجود منه صورة حرف لا غير ويضعف بان من وجود صورة الكلام المقتضي للبطلان والتقييد بالحرفين من
كلام الفقهاء خرج مخرج الغالب لان المحذوف في هذه الاوامر بمنزلة المذكور فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى ولا يخفى ان بعد ثبوت صدق
الكلام عليه لغة وعرفا واصطلاحا كما ادعاه هناك وفي هذا الكتاب ايض يحذف لثاني الحو ما ذكره من الحكم بالبطلان به ويبقى توجيه تعريف
الاصحاب باحد ما ذكره من الوجهين وعند ذلك يظهر انه داخل في الكلام حقيقة وليس ملحقا به تحكم اولا بالالحاق باعتبار ظ تعريفهم لكن الكلام في
ثبوت تلك الدعوى اذ ما نقلنا عن نجم الائمة من معناه لغة بظاهره ينادي بخلافه والتاويل في كلامه ايض باحد ما ذكره الشارح من الوجهين من دون
شاهد من كلام معتمدي اللغويين مما لا وجه له نعم ان ثبت صدق الكلام عليه عرفا تماما اتجه بناء الحكم على تقديم اللغة او العرف والاظهر تقديم
العرف ان ثبت توافق عرفهم عليهم السلم لعرفنا والا فالاصل تاخر تغير العرف والحمل على اللغة ولا يخفى ان اثبات ذلك فيما نحن فيه مشكل جدا ويمكن
ان يقال ان بعد ثبوت شمول الكلام لغة وعرفا ينبغي بناء الحكم عليه بناء على اصالة عدم التغير وكلام نجم الائمة بمجرده مع قبوله لما ذكره من التاويلين
لا يصير حجة للعدول عن الاصل وحينئذ لا شاهد على كون المعنى اللغوي ما ذكره ليس مجرد كلام نجم الائمة بل كلام معظم الاصحاب ايض شاهد له
اذ الظ ان تقييدهم بالمركب من حرفين بناء على رعاية اللغة لعدم ظهور وجه اخر وما نقلنا عن نجم الائمة يحقق ذلك ويؤيده وح فالتاويل
في الجميع بناء على اصالة عدم تغير العرف مشكل جدا مع ان شموله له عرفا غير ظ ايض عندنا والاولى رعاية الاحتياط في ذلك باتمام ما تكلم فيه
كلمة ثم الاعادة او القضاء والله تعالى يعلم واما الحرف الواحد غير المفهم فلا يبطل الصلوة به اجماعا على ما نقله في الذكرى وغيرها ولعل انفكاك
الصوت عنه غالبا فالحكم باجتنابه يؤدي الى العسر والحرج المنفيين ولعدم صدق الكلام عليه بالمعنى المذكور وبعض صدقه عليه بالمعنى الذي نقلنا عن نجم
الائمة لاصالة عدم البطلان واحتمال كون الكلام الوارد في الروايات بالمعنى الاخر فيقتصر فيما هو خلاف الاصل على ما هو المتيقن بل الظ حمله في
الروايات على المعنى الاخر لشهرته والشارح في شرح الارشاد لما فسر الكلام بالكلمة استشكل بان الكلمة كما تطلق على ما تركب من حرفين مثل من
عن تطلق ايض على الحرف الواحد كالباء او الكاف واللام الموصولة لمعان مخصوصة فانها احد اقسام الكلمة كما ان الاسم احد قسميها واجاب بان الحرف
الواحد خرج من ذلك بالاتفاق على عدم ابطاله الصلوة فلولا ذلك امكن القول بابطال الحروف الدالة على معنى في غيرها كما ذكر فتدبر **قوله**
وان اخطأ بحذف هاء السكت فان الحاقها لازم في محاورات العرب فوقفه وضعه واما مع الاتيان بها فلا ريب في صدق الكلام عليه بلا اشكال لا
حاجة الى جعله في حكمه وهو ظ **قوله** وحرف المد عطف على الحرف الواحد المفيد اي في حكمه ايض حرف المد اي الحرف الذي يمد باشباع ضمة
او فتحة او كسرة بحيث يحصل بعدها حرفا او اكثر ولك التعبير عنها بالحرف الذي بعده مده وهو اولى فان حرف المد في اصطلاحهم هو الالف والواو
الياء الساكنة التي حركة ما قبلها من جنسها ولا كلام فيه اذ لا بد في التكلم به من تحقق حرفين قطعا الا ان يكون الحرف الاول من الصلوة وح لا يبقى الا
حرف واحد فلا وجه للابطال به وعلى التقديرين فلا اشتباه فيه فتدبر **قوله** لاشتماله على حرفين فصاعدا حتى يستقيم حكمه بانه في حكمه والمراد
اشتماله على ذلك حقيقة الا انه جعل في حكمه باعتبار انه يعد عرفا حرفا واحدا او من ان لمدة اما واو او الف او ياء ونسميها مدة لا تخل بكونها حرفا
قوله فلا اقل من ان يرجع فيه اي في الكلام او في الاطلاق اي اطلاق الكلام او الاطلاق على ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه حاشية في قوله
وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا **قوله** وحرف المد الظ انه من تتمة السابق وقد اشرنا سابقا الى ما فيه من الاشكال مع توجيهه واشرنا ايض
هنالك في الحاشية الى انه يمكن جعله وجها اخر للاشكال غير ما سبقه والى انه لا كلام فيه وانما الكلام معه في الوجه الاول فتذكر **قوله** والعجب انهم
جزموا بالحكم الاول مط مع انه كلام لغة واصطلاحا قد ذكرنا في الحواشي السابقة ما يتعلق بهذا كله فلا وجه لاعادته **قوله** وفي اشتراط كون الى قوله
الحرفين موضوعين لمعنى قلت الظ منه ان كلا من الوجهين يجري بعد ما ذكر من اطلاق الكلام على المركب من حرفين فصاعدا وان لم يكن كلاما لغة
ولا اصطلاحا وح فعلى القول باشتراط ان يكون الكلام هو ما تركب من حرفين موضوعين لمعنى وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وليت شعري
ان الكلام اللغوي ما هو واي امر اعتبر فيه زيادة على الموضوعية وبالجملة فلا وجه لهذا الكلام بناء على ما نقلنا من شرح الارشاد ايض ولعل
فلا وجه لتخصيص ظهور الفائدة بصوت التنحنح ونحوه بل يظهر الفائدة في جميع صور التلفظ بحرفين مهملين الا ان يكون غرضه ان العمدة في هذه حيث
يتفق التنحنح ونحوه كثيرا في الصلوة ولعله لم يرد به كون مجموع الحرفين موضوعا لمعنى بل اراد به كون كل منهما من الحروف الموضوعة لمعنى واراد
به ما يعنا وح غرض التركيب اي هل يشترط كون الحرفين من حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب بان يكون متميزة في النطق بحيث يصلح لان يركب
ويدل به على معنى ام لا يشمل الحروف الخارجة حال الانين والتاوه والنفخ والتنحنح ونحوها مما لا يتميز فيه الحروف في كلام المص في الذكرى اشعار بما
ذكرنا حيث قال لا يبطل بالنفخ الذي يتميز فيه الحروف وكذا التنحنح فانه لا يعد كلاما انتهى وح لا يتوجه عليه شيء من الايرادين لكن فيه مع بعده من
العبارة جدا ان ما نقله من قطع المص بعدم اعتبار ح ليس بمطابق لما نقلنا من المص ولو نظر الى قوله في الدروس والكلام بحرفين ولو في النفخ
والانين والتاوه فيقول يجب ان يخصص ذلك بما اذا تميز فيهما الحرفان بقرينة انه في الذكرى ايض حكم اولا بانه لو نفخ بحرفين او تاوه بهما بطل ثم
ما ذكر ما نقلنا بل ربما اشعر كلامه فيهما بان التنحنح غير مبطل مط وغيره مقيد بما ذكر من التفصيل في البيان صرح بالتفصيل في الجميع وبالجملة فما

وقطع المصـ بعدم اعتباره وتظهر الفائدة في الحرفين الحادثين من التنحنح ونحوه وقطع العلامة بكونهما غير مبطلين محتجا بانهما ليسا من جنس الكلام وهو
حسن واعلم ان هذه التروك من الشرايط بنحو ظاهرا فان

نقله من المصـ يدل على ان مراده بكونهما موضوعين لمعنى هو ظاهره وح فنقله عن المصـ مطابق لظاهر كلامه في شرح الارشاد ايضـ هذا حيث يظهر منه ان
عدم البطلان بالتنحنح ونحوه باعتبار ان الحرفين الخارجين ليسا موضوعين لمعنى فلا والتي عليه بل ان دلا على شيء فانما هي دلالة طبيعية لا وضعية
كدلالة اح اح على وجع الصدر مع ان الكلام بالمعنى المصطلح عليه يعتبر فيه الوضع وليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلافه وعلى هذا فلا يتبين حمل
ههنا على ان ما ذكره اولا من التعليل انما هو بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما ههنا وهو عدم الاشتراط وفيه من البعد ما لا يخفى ثم انه قال
في شرح الارشاد فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الصناعي عدم بطلان الصلوة بالتلفظ بالكلمات المهملة المشتملة على عدة حروف كثيرة قلنا لعل
يخص الدلالة والوضع مهما قلنا هذه الالفاظ تسمى كلاما في العرف العام وان لم يكن كلاما عند اهل الصناعة وهو العرف الخاص في اطلاق الكلام
عليها في ذلك كاف في البطلان بها انتهى ولا يخفى ان فائدة اعتبار الوضع ح لا يظهر الا في التنحنح ونحوه مما لا يسمى كلاما في العرف وح يندفع عنه ما ذكرنا
من الايراد الاخير لكن لا يخفى ما في اعتبار الوضع والمعنى الاصطلاحي ح من التعسف بل الظاهر ان يبنى الكلام على العرف العام اذ الظاهر انه اعم مطلقا من المعنى
الاصطلاحي لا من وجه حتى يعتبر الاعم منه ومن المعنى الاصطلاحي وايضـ يتوجه ح ان ما نقله من المصـ غير مطابق ايضـ اذ هو لم يحكم بالابطال الصلوة في
صوت التنحنح ونحوه اذا تميز فيه الحرفان وان كانا مهملين ولا نزاع فيه لصدق الكلام عليهما عرفا الا ان لا يسلم صدق الكلام عرفا على الحرفين الحادثين
بالتنحنح ونحوه وان كانا متميزين او لا يسلم صدقه عرفا على الحرفين المهملين ايضـ بل على ما زاد عليهما الكثير ح لا يندفع ما ذكرنا من الايراد الاخير وبعد
هذا كله فعدم تعرضه في هذا الباب لكتابه صدق الكلام عرفا ايضـ واكتفائه بما ذكره من تعريف الكلام مع احتمال اشتراط الوضع مخل جدا
بل لا بد من الاشارة الى ان احد الوجهين اشتراط الوضع او صدق الكلام عرفا الا ان يق على الاحتمال الاخير ان اشتراط الوضع الذي ذكره ههنا انما
هو في المركب من حرفين فقط لا فيما زاد عليهما ايضـ ويؤيده عدم ذكر قوله فصاعدا ههنا وح فما زاد على الحرفين داخل في التعريف مطلقا على الوجهين
فلا اخلال وح يندفع ايضـ الايراد الاول الذي اوردنا في اول الحاشية اذ ما لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا على احتمال اشتراط الوضع هو ما
زاد على الحرفين اذا كان مهملا بناء على حمل المعنى اللغوي ما نقلنا عن شرح الارشاد وح لا يبقى عليه سوى ما اوردنا على تخصيص ظهور الفائدة
بصوت التنحنح ونحوه والامر فيه هين كما اشرنا اليه لكن لا يخفى ان الفرق بين المركب من حرفين وما زاد كانه تعسف وكذا حمل الكلام على الاعم من
اللغوي والعرفي على ما لزم في الوجه الثاني تعسف اذ الظ حمل الالفاظ فيما اذا لم يظهر فيه حقيقة شرعية كما فيما نحن فيه على اللغوي او العرف
العام لا الاعم منهما هذا وقد ظهر مما تلونا عليك ان احتمال اشتراط الوضع مما لا وجه له بل الظ ما اطلقه الاصحاب من الابطال بالمركب من حرفين
وان كانا مهملا اذ المتبادر من الكلام عرفا كان ذلك وكذا في اللغة ايضا على ما نقلنا عن بعض الائمة نعم في صوت التنحنح ونحوه اذا تميز فيه الحرفان
اشتباه لصدق الكلام لغة على ما نقلنا من بعض الائمة وعدم صدقه عرفا فلذا اختلفوا فيه بناء على ترجيح اللغة او العرف قوله وقطع المصـ
بعدم اعتباره قد ظهر مما نقلنا عن المصـ في الحاشية السابقة انه ليس في كلامه التعرض لحديث اعتبار الوضع وعدم اعتباره اصـ بل انما حكم ببطلان
الصلوة بحرفين ولو في النفخ والانين والتاوه والحرفان فيها غير موضوعين فحكم الشـ بانه لم يعتبر الوضع فيهما واما العلامة فليس في كلامه ايضـ حديث
اعتبار الوضع كما يوهمه كلام الشـ بل صرح في يه ببطلان الصلوة بحرفين وان كان من المهملات وما نسبه الشـ اليه من قطعه بكونهما غير مبطلين ح انما هو بنا
على ما اشار اليه الشـ من اعتقاده عدم صدق الكلام على الحرفين الحادثين في الصور المذكورة لكن ليس ذلك لاعتبار الوضع فيه كما يظهر من كلا
الشـ لمنافاته لما نقلنا عن صريح النهاية بل كانه لعدم تميز الحرفين فيها فلا يصدق عليهما الكلام او لعدم صدق الكلام عليهما ح عرفا وان تميز الحرفان
لكن هذا مذهبه في كره ويه قال في كره التنحنح جائز لانه لا يعد كلاما وهو يحتمل ما ذكرنا من الوجهين وقال في يه ولا باس بالتنحنح وان بان منه حرفان
لانه ليس من جنس الكلام فلا يبين منه حرف محقق فاشبه الصوت وهو ينادي بان نظره الى ما ذكرنا من الوجه الاول ومراده بقوله وان بان منه
حرفان بينونة اصل الحرفين وان كان بدون الامتياز والتحقق اذ لا يتفق ذلك فيهما عادة فلا يتوهم التنافي بين اول كلامه واخره واما في هي فظاهره
خلاف ذلك حيث قال لو تنحنح بحرفين وسمي كلاما ابطل الصلوة والا فلا ونقل عن بعض الجمهور انه لا يبطل الصلوة به مطلقا لان عليا عليه السلم قال
كانت لي ساعة في السحر ادخل فيها على رسول الله صلى الله عليه واله فان كان في الصلوة تنحنح وكان ذلك اذني وان لم يكن في الصلوة اذن لي ثم قال
والوجه عندنا اعتبار اسم الكلام ولا يخفى ان ما اعتبره لا بأس عن وجه لكن الظ عدم صدق اسم الكلام عليه لانه الا في تنحنح خارج عن المعتاد وما اختاره
في الكتابين مبني على هذا الظ فلا منافاة بين مذهبه ويؤيده ايضـ اطلاق القول بعدم البطلان بالتنحنح موثقة الفقيه باب المصلي يريد الحاجة
عن عمار بن موسى انه ساله اي الصادق ع كما هو ظاهر سياقه عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح ليسمع جاريته او اهله لتاتيه
فيشير اليها بيده ليعلمها من بالباب لتنظر من هو فقال لا باس به مع ان الغالب في التنحنح ان يخرج عنه حرفان هذا ثم على ما ذكرنا من عدم صدق الكلام
على الحرفين الخارجين منه غالبا لو فرض التنحنح على وجه خرج منه حرفان متميزان يصدق عليهما الكلام فلا وجه للحكم بالبطلان به ايضـ بل الظ انه
في حكم الكلام سهوا لانه عامد في اصل التنحنح وهو لا يستلزم الكلام غالبا بل انما خرج منه اتفاقا فيكون فيه بمنزلة الساهي وقد عرفت اجماعهم
على عدم البطلان فالوجه الحكم فيه ايضـ بما حكموا به في الكلام سهوا من سجدتي السهو نعم لو علم ان تنحنحه مستلزم لخروج الحرفين وكان عامدا في
التنحنح فهو عامد فيه ايضـ ولا يخفى ندور الفرض فتدبر واما نحو التنحنح الذي ذكره الشـ فالظ انه على ما ذكره الشـ من البناء على اشتراط الوضع وعدمه كل
ما اوجب خروج حرفين غير موضوعين كالنفخ والانين فانه على القول بعدم الاشتراط يكون مبطلا بخلاف القول بالاشتراط وقال العلامة
في النهاية بعد ما نقلنا عنه في التنحنح وكذا البكاء والنفخ اما الانين بحرف واحد فلا باس ولو كان بحرفين بطلت صلوته وفي كره بعدما حكم في التنحنح

بالجواز

فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط ومقارنا له والامر هناك ليس كذلك
وترك الفعل الكثير عادة وهو

بالجواز كما ذكرنا قال في مسئلة اخرى النفخ بحرفين يوجب الاعادة وكذا الانين والتاوه ولو كان بحرف واحد لم يبطل وفي هي حكم ببطلان الصلوة بالنفخ
بحرفين معللا بانه كلام فكان مبطلا وكذا في التاوه والانين ولم ينقل خلافا فيهما الا عن بعض العامة والظ عندي ان النفخ كالتنحنح في عدم تميز
الحرفين فيه غالبا وعدم البطلان به لعدم صدق الكلام عليه ولو تميزا بحيث يصدق الكلام عليهما فينبغي الحكم بالبطلان اذا كان عامدا فيه
من حيث هو كذلك واما اذا كان عامدا في اصل النفخ قاصدا اليه على الوجه المتعارف فاتفق تميز حرفين فينبغي ان حكمه ما ذكرنا في التنحنح من الحاقه
بالكلام سهوا ويؤيد ما ذكرنا من عدم البطلان بما يظهر من الحرفين في النفخ رواية التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن اسحق بن عمار عن
رجل من بني عجل قال سالت ابا عبد الله ع عن المكان يكون فيه الغبار انفخه اذا اردت السجود فقال لا باس ورواية ايضـ فيه عن ابي بكر الحضرمي عن
ابي عبد الله ع قال لا باس بالنفخ في الصلوة في موضع السجود ما لم يؤذ احدا فان اطلاق عدم الباس مطلقا او ما لم يؤذ احدا مع ظهور حرفين غالبا يشعر بعدم
الباس بهما وفي الفقيه ايضـ باب ما يسجد عليه وباب ما لا يسجد عليه نقل الروايتين فانه قال وسال رجل الصادق ع عن المكان يكون فيه الغبار
فانفخه اذا اردت السجود فقال لا باس وفي رسالة ابي رضي الله ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة وروى عن
الصادق ع انه قال انما يكره ذلك خشية ان يؤذي من الى جانبه انتهى واما ما رواه في الباب المذكور عن محمد بن مسلم بسنده لا باس به عن ... فيه
محمد عن الفضل والظ انه محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان كما في الحديث السابق عليه وفيه كلام مشهور والظ صحته عن ابي عبد الله ع قال قلت له
الرجل ينفخ في الصلوة موضع جبهته فقال لا فيحمل على الكراهة كما حملها الشيخ ايضـ كما اطلقه في يب او اذا اذى من الى جانبه كما ذكره في الاستبصار
بقرينة رواية الحضرمي وفي الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها ولا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك في الصلوة
فانه يكره ثلث نفخات في موضع السجود وعلى الرقي وعلى الطعام الحار وظاهره انه من تتمة رواية ارسلها قبله عن الصادق ع او مضمون رواية اخرى
هو ظ في الكراهة فيتبين ما ذكرنا ولا يحتاج الى تاويل فيه واما الانين والتاوه فالغالب تميز الحرفين فيهما وصدق الكلام فينبغي الحكم بالبطلان و
يؤيده للانين ما سبق من رواية طلحة بن زيد مسئلة الفقيه من ان في صلوته فقد تكلم ويحمل على ما اخرج حرفان للاتفاق على عدم البطلان بحرف
واحد لكن هل الحكم فيهما مطلق كما اطلقه جماعة من الاصحاب او مقيد بما اذا كان للمنافي او الانين كالم ونحوه او لشيء من امور الدنيا فلو كان للخشية
من الله تعالى عند ذكر المخوفات فلا باس به نقل ذلك في المعتبر عن ابي حنيفة واستحسنه قال وقد نقل عن كثير من الصلحاء التاوه في الصلوة ووصف ابرهيم
عليه السلام بذلك يؤذن بجوازه وفي هي ايضـ نقل ذلك عنه ونقل انه احتج بان الله تعالى وصف ابرهيم ع بالاواه فكان ذكرا والذكر غير مبطل واجاب عنه
بان المدح لا يقتضي جواز فعله في الصلوة كالمدح على الافعال الكثيرة الحسنة المنافية للصلوة كالكلمة الطيبة ولا يخفى ان ما نقله عن ابي حنيفة ان كان
فاسد الظ لان مدحه عليه السلم به لا يقتضي كونه ذكرا جائزا في الصلوة كما ذكره في هي لكن ما نقله من التقييد لا بعد عن وجه لان التاوه والانين من خشية الله
لا يبعد دخولهما في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة والله تعالى يعلم واما ما يخرج من الحرفين بالبكاء فقال
في يه البكاء ان كان لامر الاخرة فلا باس به وان ظهر منه حرفان وان كان لامور الدنيا بطلت صلوته وان لم ينطق بحرف لا يخفى اتجاهه فانه اذا اطلق
جواز البكاء للاخرة بل فضله واستحبابه كما سيجيء وكان الغالب ان يخرج به حرفان كالتنحنح فالظ استثناؤهما ايضـ هذا مع عدم صدق الكلام عليهما
لعدم تميزهما كما في التنحنح ومن هذا يظهر ان ما نقلنا عن النهاية سابقا من جعل البكاء والنفخ كالتنحنح لا بد ان يخص بما اذا كان البكاء للاخرة هذا مع
عدم تميز الحرفين واما اذا اخرج منه حرفان متميزان محققان لا يدخل فيما استثني من الذكر ونحوه فالظ عدم استثنائه لانه كلام ليس مما لا ينفك
البكاء غالبا عنه فالمتجه فيه ح ما ذكرنا سابقا في مثلهما من الحرفين في التنحنح من انه ان كان قاصدا اليهما كان مبطلا والا فكالكلام سهوا غير مبطل
بل انما يوجب سجدتي السهو فتدبر قوله فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط الخ قلت في ذلك كالطهارة والستر والاستقبال فانها متقدمة
على الصلوة ومقارنة لها والامر ههنا ليس كذلك اذ التروك المذكورة لا يتقدم على المشروط وانما يقارنه واعلم ان هذا اي اشتراط التقدم في الشرط مما
اعتبره بعضهم في تفسير الشرط وفي وجوب تقدم الاستقبال والستر تامل والاظهر كما ذكره بعضهم ان يفسر الجزء بما اشتمل عليه الماهية او يلتئم منه من الافعال
الوجودية المتلاحقة والشرط بما سواه مما اعتبر في الماهية سواء كانت متقدمة ام لا وح تدخل تلك التروك في الشروط لكن غير مجود وقيل الشرط ما يساوق
جميع ما اعتبر في الصلوة والجزء ما يكون معتبرا فيها لا بمساوقة فان الطهارة والاستقبال تساوق الركوع والسجود وسائر افعال الصلوة بخلاف
الركوع مثلا فانه لا يصاحب جميع الافعال وعلى هذا ايضـ فلا تجوز في ادخال التروك المذكورة في الشروط فتدبر قوله وترك الفعل الكثير عادة
ذكر في هي انه يجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعله عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه
مصليا والقليل لا يبطل الصلوة بالاجماع ثم نقل طرفا مما ورد من تجويز بعض الافعال القليلة في الصلوة ولم يحد الشارع القلة والكثرة فالمرجع في
ذلك الى العادة وكلما ثبت ان النبي ص والائمة ع فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل كقتل البرغوث والحية والعقرب وكما روى الجمهور عن
النبي ص انه كان يحمل امامة بنت ابي العاص فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها انتهى ولا يخفى ان الاجماع يكفي حجة للحكم واما ما علل به من انه يخرج
عن كونه مصليا ففيه تامل لانه ان اريد به ان التوالي يعتبر عرفا في فعله كل شيء مع تخلل الفعل الكثير بين اجزاء فعل لا يصدق عرفا انه فعل ذلك
الفعل بل ينسب اليه فعل كل جزء في وقته فالمنع عليه ظ بل الظ في اكثر الافعال صدق الفعل سواء وقع متواليا ام متفاصلة ام فواصل الا اذا انمحى
صورته بالكلية كما سنذكره وان اريد به عدم اطلاق خصوص المصلي عرفا على من تخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته ففيه ان حقيقة الصلوة مما لا يعرفه
اهل العرف فانه هل يعتبر فيها التوالي ام لا وبما لم يعتبر فيها التوالي كالغسل فكيف يحكمون بخروجه عن كونه مصليا بتخلل الفعل الكثير بين اجزاء صلوته

وربما

وربما يقوّى الاحتمال المذكور ما روى ان من سلّم فى الركعتين ثم ذكر قبل بنى على صلوته ولو بلغ بالصين ولا اعادة عليه اذ مع ملاحظة التحديد المذكور
من بين ما الحكم بوجوب التوالى فيها بلا دليل وان اريد به خروجه عن كونه مصليا عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل قليلا بين اجزاء الصلوة بطلوع عليه
المصلى عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل ايضا بخلاف ما اذا كان كثيرا فيفيه انه من اين علم ان عدم صدق المصلى عليه فى اثناء الصلوة يوجب بطلانها
ام لا يجوز ان يكون الصلوة ايضا مثل الغسل فى جواز تفريق اجزائه وعدم صدق الغاسل عليه فيما بينها سيما اذا جاز بينها البناء ولو بلغ الصين وايضا البطلان بحكم
الفعل الكثير يمكن ان يجتمع مع الاشتغال بالصلوة كان يشتغل فى اثناء قرائته واذكاره بفعل لا ينافى القراءة والذكر فى عدم صدق المصلى عليه عرفا
غير ظاهر مع ان ظاهر احتلاتهم المنع عن الفعل الكثير عادة وبطلان الصلوة به مثله فالتعليل لا يفى بتمام المدعى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحقق الاردبيلى
من ان دليل الحكم كانه الاجماع والفعل الدال على ان فى الصلوة اذا اشتغل بفعل يخرجه فى العرف عن كونه مصليا ولا يبقى معه انه مصل يبطلها ويبطل
بمثله فى القرائة والسكوت ورفع الصوت ونحوها منه ما فيه ويمكن ايضا ان يعلل الحكم مع الاجماع بان النبى صلى الله عليه وآله صلى بدون اشتغاله بفعل
يعتد به خارج عنها والا العادة بنقله ثم قال صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتمونى اصلى فيجب علينا مثله الا ما ثبت جوازه الاشتغال به تعضب
بدليل خارج من نص او اجماع وفيه ايضا تامل والاولى الاكتفاء بالاجماع والله تعالى يعلم واما الروايات فلم اقف على شىء منها يصلح حجة فى هذا
الباب ولكن فيها ما ربما يناسب نقله كموثقه فى باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات فى الفقيه باب المصلى يتعرض له السباع والهوام عن عمار
الساباطى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى الصلوة فيرى حية بحياله يجوز له ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها
خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا ولا يخفى ان المنع فى صورة الزيادة عن الخطوة الواحدة يمكن ان يكون باعتبار استلزام الفعل الكثير بخلاف
ما اذا لم يزد لكن ينبغى ان يقيد بعدم الخوف كما قال فى المعتبر بعد نقل الرواية يعنى انه لم يخف اذ لا منع مع الخوف فان اوجب قطع الصلوة ويمكن
حمل الخبر فى الصورتين على ما اذا استلزم قتلها الفعل الكثير وبقى ان مع قربها بما يتخطى يشتد الخوف غالبا فيجوز معه قتلها اما باعتبار تجويز
الفعل الكثير فى الصلوة واستثناء هذه الصورة من قاعدة المنع عن الفعل الكثير فيها او بحمل الكلام على انه فليقطع الصلوة وليخط وليقتلها وفيه
بعد واما مع بعدها بما لا يتخطى فلا يشتد الخوف فلا يكون يجوز القتل باحد الوجهين فلا يجوز قتلها اصلا ويمكن ايضا ان لا يخص الخبر بما اذا استلزم
القتل الفعل الكثير بل يقال مع قربها بما يتخطى له قتلها مطلقا اما مع ايجابه الفعل الكثير فظ واما مع ايجابه فلشدة الخوف فله ذلك على احد
ما ذكرنا من الوجهين واما مع بعدها بما لا يتخطى فيحمل المنع على تعميم الكراهة فيكون فى صورة ايجابه للفعل الكثير محمولا على الحرمة لعدم شدة الخوف
الموجبة لتجويز احد ما ذكرنا من الوجهين فى صورة عدم ايجابه له محمولا على الكراهة ولا بعد فى كراهة الاشتغال فى الصلوة مع بعدها كذلك وعدم
شدة الخوف وان لم يوجب الفعل الكثير وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ايضا تنزيل الخبر فى الصورتين على ما اذا لم يستلزم قتلها الفعل الكثير وحمل المنع فى
الصورة الثانية على الكراهة فتدبر ومنها صحيحة حريز فى الباب المذكور على الظ وكذا الكافى باب المصلى يعرض له شىء من الهوام عن حريز عمن اخبره عن
ابى عبد الله قال اذا كنت فى صلوة الفريضة فرايت غلاما لك قد ابق او غريما لك عليه مال او حية تخافها على نفسك فاقطع الصلوة واتبع الغلام
او غريما لك او اقتل الحية وهذه الرواية رواها فى الفقيه فى باب المصلى يعرض له السباع والهوام عن حريز بحذف السند عن ابى عبد الله بدون عمن
اخبره وطريقه اليه صحيح فيه لكن كانه لا تعويل عليه مع وجود عمن اخبره فى الكافى والتهذيب ولا يخفى ان اطلاق الحكم بقطع الصلوة فى هذه الصورة الظ انه باعتبار
استلزام الاشتغال باحد ما ذكره فيها الفعل الكثير غالبا لكن يشكل الاستدلال اذ الاكثر انه لا ينفك عن بعض المنافيات الاخر ايضا كالاستدبار والكلام
فيمكن ان يكون بذلك الاعتبار ومنها ما فى صحيح الفقيه باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه وفى التهذيب باب ما يجوز الصلوة فيه من اللباس والمكان من الزيادات
عن على بن جعفر عن اخيه موسى ع وفيها وسأله عن الرجل يكون فى صلوته فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد
هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد بشىء مما صلى والظ منه ايضا ان الاستقبال باعتبار الفعل الكثير واحتمال ان يكون
باعتبار بعض المنافيات الاخرى الذى يلزم فى الاكثر كما ذكرنا فى الحديث السابق وربما كان الاحتمال المذكور ههنا ابعد اذ اكثرية اللزوم ههنا غير ظ
بخلافها هناك سيما مع التصريح هنا بعدم التكلم معه فافهم ومنها موثقة فى التهذيب فى الباب المذكور عن سماعة ورواها فى الفقيه ايضا الباب المذكور
عن سماعة بحذف الاسناد وسنده اليه موثق ح قال سألته عن الرجل يكون قائما فى الصلوة الفريضة فينسى كيسه او متاعا يتخوف ضيعته او هلاكه
قال يقطع صلوته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلوة قلت فيكون فى الصلوة الفريضة فتفلت عليه دابة فيخاف ان تذهب او يصيب منها عنتا فقال لا باس
بان يقطع صلوته وليحرز فى الفقيه قوله عليه السلام ثم يستقبل الصلوة وزاد فى اخر الحديث ويتحرز ويعود الى صلوته ولا يخفى انه على ما فى الكتابين
الحكم بالقطع فيه ايضا كما ذكرنا فى الحديثين السابقين لكن ما نقله فى الفقيه يعود الى صلوته هو البناء لا القطع فلا بد من ارتكاب خلاف الظ اما فى
العود او فى القطع فعلى الاول يحمل القطع على ظاهره ويحمل القطع على قطعها بالاشتغال فى اثنائها بشىء خارج عنها وان لم يبطلها او يحمل على ما
اذا لم يستلزم ما ينافى الصلوة من الفعل الكثير او الاستدبار او غيرهما فتأمل ومنها بعض الروايات المتقدمة فى بحث الكلام كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف والقىء فى الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود فى صلوته وان تكلم ورواية اسمعيل بن عبد الخالق
قال سألته عن الرجل يكون فى جماعة من القوم يصلى المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن
على صلوته ومنها رواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلام انه قال فى رجل يصلى ويرى الصبى يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشىء
قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبنى على صلوته ما لم يتكلم ولا يخفى ان ظاهرها البناء وان وجب الفعل الكثير فاما ان يؤول باستثناء امثال هذه

من قاعده

وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا ولا عبرة بالعدد فقد يكون الكثير فيه قليلا كحركة الاصابع والقليل فيه كثيرا كالوثبة الفاحشة و
يعتبر فيه التوالى فلو تفرق بحيث حصل الكثرة فى جميع الصلوة لم يحصل الوصف ع

من قاعدة المنع عن الفعل الكثير او يخص بما اذا لم يوجب ذلك كما وجب تخصيصهما بما اذا لم يحدث هناك اخر ايضا كالاستدبار فتدبر ومنها الاخبار
الواردة بجواز المشى فى الصلوة للحوق بالصف سيما اذا وجد ضيقا فى الصف كصحيحة فى باب احكام الجماعة وافل الجماعة عن محمد بن مسلم عن احدهما
انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشى وهو راكع حتى يبلغهم وموثقة بابان باب فضل
المساجد والصلوة فيها من الزيادات عن الفضيل بن يسار عن ابى عبد الله ع قال اتموا الصفوف اذا وجدتم خللا ولا يضرك ان تتاخر اذا وجدت
ضيقا فى الصف وتمشى منحرفا حتى تتم الصف ومثلها صحيحة عن الحلبى عن ابى عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة فى هذا الباب و
منها رواية سعيد الاعرج الاتية فى بحث جواز الشرب فى الوتر لمريد الصيام وهو عطشان هنا وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان ما نقلنا عن المنتهى
ان كلما ثبت ان النبى ص والائمة عليهم السلام فعلوه فى الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل محل تامل فان كثيرا منها يشمل بعمومها او اطلاقها ما يشتمل
على الفعل الكثير ايضا ومنها مثل الحية الذى ذكره هو ايضا فى امثلته الا ان يحمل كلامه على انه يخص بما يكون فى حيز القليل بقرينة الاجماع المذكور و
يخفى ان التخصيص فى بعضها لا يخ عن بعد وقد عرفت انه يمكن القول بالاستثناء ايضا ولعل هذا هو الظ فى بعضها كما نقلنا من روايات الشرب ورواية
الوتر واما فى بعضها فالقول باستثنائها مطلقا مع وجود احتمال التخصيص وان كان بعيدا لا يخ عن اشكال خصوصا فيما قصر من جهة السند بحيث
عن معارضة الاجماع والاحوط فيها فيما لا يضطر اليه ولا مفسدة فى تركه شرعا تركه واما مع الاضطرار او المفسدة الشرعية كاحتمال ضرر بنفس محترمة
او مال يعتد به فالاحوط الاشتغال بها بما تضر فيه ثم اتمام الصلوة واعادتها بقى شىء هو انه قد ورد اخبار فيمن حدث فى اثناء الصلوة انه ينصرف
فيتوضأ ويبنى على صلوته كصحيحة فضيل بن يسار ورواية ابى سعيد القماط المتقدمتين فى بحث الكلام وغيرهما والظ ان الوضوء يعد فى العرف كثيرا اذا
حضر الماء ولم يحتج الى الخروج وعوده فكيف مع الحاجة اليهما مع اشتمال تلك النصوص بل التصريح فى بعضها بالخروج والانصراف فعلى تقدير العمل بتلك
الروايات كما اختاره الشيخ وابن ابى عقيل على ما نقل فى المعتبر كانه لا بد من القول بكونه مستثنى من قاعدة الاحمل الكثير على ما زاد على امثال تلك
والله تعالى يعلم **قوله** ره وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا فتنظر فيما نقلنا فى الحاشية السابقة عن فى ان الاجماع انما يدل على حرمة
الفعل الكثير وانهم جعلوا بناء الكثرة على العرف والعادة لعدم تحديدها شرعا لكنها علّلوا المنع بانه يخرج به عن كونه مصليا ويدل على ذلك كله
كلام المعتبر ايضا فانه قال الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة يبطلها وعليه العلماء لانه يخرج به عن كونه مصليا وهى ما يسمى فى العادة كثيرا انتهى
على هذا فتفسيرك الفعل الكثير بما ذكره ماخوذ من التعليل الذى ذكروه وقد عرفت ان مرادهم منه غير واضح فالظ اعتبار الكثرة العرفية من غير نظر
الى التعليل المذكور ثم الحكم بان ذلك يختلف باختلاف الافعال فان حركة الاصابع ونحوها وان كثرت لا تعد بفعل كثير عرفا الا اذا كانت
متفاحشة وفى كرى اعتبر الامران الكثرة مع الخروج فقال يحرم الكثير الخارج عن الصلوة اذا خرج به عن كونه مصليا لسلب اسم الصلوة فلا يبقى
حقيقتها وفيه ايضا ما اشرنا اليه من الاشتباه فى الحد المخرج ثم ان الشرح كما راى جريان التعليل فى بعض الافعال التى لا تعد كثيرا باعتبار انه يعد عرفا
منافيا لوضع الصلوة فيخرج به ايضا عن كونه مصليا كالوثبة الفاحشة فصرح بشمول الفعل الكثير بالمعنى الذى اراده وفسره به لتلك الافعال
ايضا وان لم تعد كثيرة عرفا ولا يخفى ان حكم العرف بذلك غير ظ لعدم معرفتهم بما يعتبر فى الصلوة وما ينافيها سوى ما تبين وحده فى الشرع فالم
يثبت منافاة شىء لها شرعا لا يحكمون بمنافاته لها ولا دليل على منافاة مثل تلك الافعال للمتكلم فى هذا الباب والاجماع المنقول ايضا
لا يشمله لانه وقع فى الفعل الكثير وهذا لا يدخل فيها وعلى تقدير حكم العرف بذلك فلا اعتبار بحكمهم فى امثال هذه الامور عرفا اذ الصلوة
حقيقة شرعية يجب ان يراعى فيها ما اعتبر فيها فى الشرع ولا عبرة بحكم العرف فى امثالها انما يعتبر حكمهم فيما لم يبين حقيقته وحدوده شرعا ويؤيده ما
ذكرنا انه قد ورد فى النصوص تجويز بعض الافعال التى لولا النصوص لظن فيها ايضا كونها منافية لوضع الصلوة كالوثبة الفاحشة وذلك كما
نقله الشارح من حمل امامة وحسنة التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن مسمع قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت اكون اصلى فتمر بى الجارية فربما
ضممتها الى قال لا باس وكموثقة فى الباب المذكور عن عمار الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تحمل المرأة صبيها وهى تصلى وترضعه وهى
تتشهد وبالجملة فعندى ان الاعتبار فى امثال هذه بحكم العرف واهله مما لا وجه له والعلامة ايضا فى ير حكم بما حكم به الشرح لكنه على اشكال فى الفعلة
الواحدة اذا فرطت ابطلت على اشكال كالوثبة الفاحشة وكذا المحقق الشيخ على مع الاشارة الى تردد حيث قال وقد يتحقق الفعل كالطفرة الفاحشة
فيكون كثيرا مبطلا على تردد واظهر الابطال لانتفاء صدق الصلوة معه وقد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدمه لكن ينبغى رعاية الاحتياط فى كل باب و
الله الموفق للصواب **قوله** ويعتبر فيه التوالى لا يخفى انه لا وجه لهذا التحقيق على ما ذكره من تفسير الفعل الكثير وهو ما يخرج فاعله به عن كونه مصليا
عرفا فان كلما كان سببا للخروج المذكور يعتبر سواء كان متواليا ام لا وما لم يكن كذلك فلا منع عنه وان كان متواليا انما يتجه ذلك على اعتبار
الكثرة العرفية على ما نقلنا من فى والمعتبر اذ ح يمكن الاتيان بالفعل الكثير عرفا فى جميع الصلوة من غير ان يكون منافيا لها كما نقل من حمل امامة فانه
اذا اعتبر جميع مرات حملها ووضعها فلا شك انه يعد كثيرا عرفا فلا بد من اعتبار التوالى ليخرج عنه ولا يخفى انه ح وان حصل الاحتراز المذكور لكن
يشكل بانه يمكن فرض الفعل الكثير بحيث يخرج به عن الصلوة مع عدم التوالى ايضا كان يكثر الافعال الخارجة كثرة بالغة بحيث لا يطلق عليه المصلى معها
عرفا وان تخلل بين كل اثنين وثلثة منها شىء من افعال الصلوة فالظ انهم لا يجوزون مثل هذا الفعل مع عدم التوالى فعلى اعتبار التوالى لا يعلم
المنع منه من كلامهم بل يظهر منه تجويزه فالاولى ان ملاك الامر هو اطلاق الكثرة عرفا وينبه على ان ذلك قد يختلف باعتبار توالى الافعال و
تفرقها فربما تعد كثيرة عرفا مع التوالى ولا تعد كثيرة مع التفريق وهذا لا ينافى ان يعد بعضها كثيرا مع التفريق ايضا كما فى الصورة التى فرضناها

ويمكن

في المجمع منها لم يضر ومن منافيات النبي ع حمل امامة وهي ابنة ابنته وبضعها كلما سجد ثم يحملها اذا قام ولا يقدح القليل كلبس العمامة والرداء

ويمكن ان يحمل التوالي ح فاوج منه نرجع الى ما ذكرنا فان الافعال الكثيرة مع توالها حقيقة او توهما من التوالي بعد في العرف متوالية ربط ولو على انها الكثير بخلاف ما اذا تخلل بينها فصل يعتد به من اجزاء الصلوة اذ لا تعد كثيرة لعدم توالها عرفا فتفطن **قوله** ثم ان المصنف ع حكى كثرة تردد في اعتبار التوالي فانه قال لو كان الفعل الكثير متواليا ابطل قطعا ولو تفرق بحيث حصلت الكثرة باجتماع اجزائه وكل واحد منها لا يعد كثيرا ففي ابطال الصلوة به وجهان من وجوده ابتنائي الصلوة مجتمعا فكذا متفرقا ومن خروجه بالتفرق عن الكثرة عرفا وحديث حمل امامة يقوي اشتراط التوالي انتهى ولا يخفى قوة الوجه الثاني وضعف الاول جدا والاظهر ان توجيه الاول بان الاجماع وقع على المنع عن الفعل الكثير في الصلوة وهذا منه وهذا وان كان لا يخ عن وجه لكن الثاني اقوى منه ايض ويمكن ان يق ايض انهم وان اطلقوا الفعل الكثير لكن يظهر من تعليلهم اعتبار الخروج به عن الصلوة عرفا ومع التفرق لا يحصل ذلك فتحقق الاجماع فيه غير ظ ولا دليل على المنع غيره فيبقى الاصل سالما عن المعارض فت **قوله** في المجمع منها اي التوالي منها وما اجتمع منها في نفس الامر مع تقدير الاجماع فكلامه ليس على سياق ما نقلنا عن الذكرى فانه فرض الاجماع اجزائه اي على تقدير اجتماعها فافهم **قوله** ومن منافيات النبي صلى الله عليه وآله هذه الرواية من طرق الجمهور كما نقلنا عن الذكرى وكانه من هذا القبيل ما رواه في الفقيه باب ما يصلي فيه عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه صلى الحسين بن علي عليهما السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب ركبتيه ليس على منكبيه منه الا قدر جناحي الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده فلم يزل ذلك دأبه مشتغلا به حتى انصرف **قوله** يحمل امامة وهي ابنة ابنته امامة بنت ابي العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد الشمس امها زينب بنت رسول الله ص تزوجها علي بن ابي طالب بعد فاطمة عليها السلم وهي بنت اختها امرته بذلك فاطمة ع ثم تزوجها الزبير بن العوام لان اباها اوصى بها الى ... ذكر في الصلوة كذا في جامع الاصول لابن الاثير **قوله** ولا يقدح القليل وذلك للاصل خرج منه الكثير بالاجماع فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا روايات وردت في افعال خاصة كحسنة الحلبي بابرهيم في باب المصلي يتعرض له شيء من الهوام وفي يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن ابي عبد الله ع في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوئه قال لا ورواه في الفقيه ايض باب المصلي تعرض له السباع عن الحلبي وطريقه اليه صحيح وصحيحة في الكافي ايض في الباب المذكور وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها في الحصى وتدري مثله في يب الباب المذكور عن ابي حمزة مقطوعا قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها في الحصى وفيه ايض حسنة الحسين بن ابي العلا او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يقوم في الصلوة فيرى القملة قال فليدفنها في الحصى فان عليا كان يقول اذا رأيتها فادفنها في البطحاء وفي الفقيه ايض الباب المذكور سأل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل تؤذيه الدابة وهو يصلي قال يلقيها عنه ان شاء او يدفنها في الحصى وعنه ايض سأل الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يحتك وهو في الصلوة قال لا باس وفيه ايض باب ما يصلي فيه وما لا يصلي فيه في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدمي فلينصرف ومنها ايضا وعن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله ومنها ايض عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وفي الفقيه ايض باب المصلي يريد الحاجة وابن زكريا الاعور قال رأيت ابا الحسن ع يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان يتناوله فانحط ابو الحسن ع وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه الى صلوته وهذه الرواية في يب ايض الباب المذكور وفيه ايض رواية ابي الوليد كانه ذريح المحاربي الثقة فالخبر صحيح قال كنت جالسا عند ابي عبد الله ع فسأله ناجية ابو حبيب فقال له جعلني الله فداك ان لي رحا اطحن فيها وربما قمت في ساعة من الليل فاعرف من الرحا ان الغلام قد نام فاضرب الحائط لاوقظه فقال نعم انت في طاعة الله عز وجل تطلب رزقه وحكى في الفقيه ايض مرسلا في الباب المذكور سؤال ابي حبيب وجوابه عليه السلم بهذا المضمون بعينه وان كان بينهما بعض الاختلافات في اللفظ ومنها ايض في الباب المذكور برواية محمد بن بجيل قال رأيت ابا عبد الله ع يصلي فمر به رجل وهو بين السجدتين فرماه ابو عبد الله ع بحصاة فاقبل اليه الرجل وفي يب في الباب المذكور صحيحة معوية بن وهب البجلي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فيتناوله براسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها ومثلها حسنة الحلبي بابرهيم المتقدمة بحث الكلام عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وكذا صحيحة عمر بن يزيد في الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل ذلك وفي يب ايض الباب المذكور صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيستاذن انسان على الباب فيسبح ويرفع صوته ويسمع جاريته فتاتيه فيريها بيده ان على الباب انسانا هل يقطع ذلك صلوته وما عليه فقال لا باس لا يقطع ذلك صلوته ومنها ايض الباب المذكور وفي الكافي ايض باب ما يقطع حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلوة فقال يومي براسه ويشير بيده والمرأة اذا ارادت الحاجة وهي تصلي تصفق بيديها وزاد في يب بعد قوله بيده ويسبح وهذه الرواية في الفقيه ايض عن الحلبي باب المصلي يريد الحاجة مع قوله ويسبح وفيه ايض مثلها عن عبد الله بن ابي يعفور بدون ويسبح وطريقه اليهما صحيح وفيه ايض بعد رواية الحلبي وسأل حنان بن سدير وطريقه اليه صحيح وموثقة واتفق ايومي الرجل في الصلوة فقال نعم قد اومى النبي ص في مسجد من مساجد

ومسح الجبهة وقتل الحية والعقرب فهما متصلان ونزل السكوت الطويل المخرج عن كونه مصليا عادة ولو خرج به عن كونه قارئا بطلت القراءة خاصة ونزل البكاء بالمد

الانصار بجريدة كان معه قال حنان ولا اعلم الا اسجد بن عبد الاشهل المجريد بتقديم الجيم المهملة على الجيم عصا معوج الرأس كالصولجان وفيه ايض بعد رواية حنان وسأله عمار بن موسى عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح ليسمع جاريته واهله لتاتيه فيشير اليها بيده ليعلمها بالباب لتنظر من هو فقال لا باس به وعن الرجل والمرأة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا ايجوز لهما ان يقولا سبحان الله فقال نعم ويوميان الى ما يريدان والمرأة اذا ارادت شيئا ضربت على فخذها وهي في الصلوة وفيه ايض باب احكام السهو في الصلوة عن عبيد الله بن المغيرة وطريقه اليه حسن بابرهيم بن هاشم ويعقوب ايض طريق اخر اليه قال لا باس ان يعد الرجل صلوته بخاتمه او بحصى ياخذ بيده فيعد به وفيه ايض باب القنوت في الوتر عن عبد الله بن ابي يعفور وطريقه اليه صحيح عن ابي عبد الله ع قال استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتنصب يدك اليسرى وتعد باليمنى الاستغفار وفيه ايض ما يسجد عليه وما لا يسجد عليه روى عن علي بن بجيل انه قال رأيت جعفر بن محمد عليهما السلم كلما سجد فرفع راسه اخذ الحصى من جبهته فوضعه على الارض وفيه ايض وقال يونس بن يعقوب رأيت ابا عبد الله ع يسوي الحصى في موضع سجوده بين السجدتين ورواه في يب ايض الباب المذكور عن يونس بن يعقوب بسند موثق وفي في باب وضع الجبهة على الارض وابن عبد الملك بن عمرو قال رأيت ابا عبد الله ع سوى الحصى حين اراد السجود وفي يب باب احكام السهو من الزيادات رواية حبيب الخثعمي قال شكوت الى ابي عبد الله ع كثرة السهو في الصلوة فقال احص صلوتك بالحصى او قال احفظها بالحصى هذه هي الروايات التي وقع اليها نظري في هذا الباب في الكتب الثلثة وربما كان فيها غيرها ايض ولكن كان فيما نقلنا كفاية ولا يبعد ان يستنبط من جملتها المنع عن الافعال الخارجة عن الصلوة فيها في الجملة وانه لا يجوز للمصلي ان يفعل فيها ما يشاء وهذا يناسب ما اجمعوا عليه من المنع عن الفعل الكثير **قوله** ومسح الجبهة هذا ايض من المنصوص اذا التصق بها التراب ففي يب في الباب المذكور صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته ايمسح الرجل جبهته في الصلوة اذا لصق بها تراب فقال نعم قد كان ابو جعفر ع يمسح جبهته في الصلوة اذا لصق بها التراب اما النصوص الواردة في قتل الحية والعقرب فقد تقدم بعضها اول البحث موثقة عمار في جواز قتل الحية اذا كان بينه وبينها خطوة وكذا مرسلة حريز المشتملة على قطع الصلوة وقتل الحية وقد تكلمنا عليها هناك ولا يخفى ان من اطلق جواز قتل الحية في الصلوة وحكم بكونه منصوصا كالشهيد ع ليس نظره الى تينك الروايتين بل الى روايات اخرى كصحيحة يب في الباب المذكور وفي باب المصلي تعرض له شيء من الهوام عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية او العقرب يقتلهما ان اذياه قال نعم وحسنة يب وصحيحة في الباب المذكور و الفقيه باب المصلي تعرض له السباع والهوام عن الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة قال يقتلها وفي الفقيه بضمن التتمة ورواية الفقيه باب ما يصلي فيه وما لا يصلي عن زرارة وطريقه اليه صحيح عن ابي جعفر ع انه قال الرجل يرى العقرب والافعى والحية وهو يصلي ايقتلها قال نعم ان شاء فعل ولا يخفى انه ليس في شيء من تلك الروايات التصريح بعدم فساد الصلوة فربما كان المراد تجويز القتل لما يعرض له من الخوف وان لزم منه قطع الصلوة وعلى هذا فبنى فساد الصلوة وعدمه على ما يقتضيه حكم الشرع فيه وان وجب فعلا كثيرا وغيره من المنافيات بطل الصلوة والا فلا وكان في الروايتين المتقدمتين لا سيما الثانية ما يؤيد هذا ولما اذا احملت على جواز ذلك مع صحة الصلوة وانه يبني عليها كما هو ظ الجماعة فالظ انه يق باستثناء ذلك من قاعدة الفعل الكثير لا ادخال ذلك مط في القليل كما هو ظاهرهم لما عرفت انهم جعلوا ابناء القلة والكثرة على العرف وكانه لا يجد ايض عنه ولا شك ان قتل الحية قد يحتاج الى فعل كثير عرفا ويمكن حمل كلامهم على ان قتلها من حيث هو قتلها اذا لم يحتج الى فعل كثير خارج لتحصيل اله او نحوه فعل قليل وعلى هذا فيتجه ما ذكره والاحوط فيما اذا احتاج قتلها الى فعل كثير مع عدم الخوف قتلها والبناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم **قوله** ونزل السكوت الطويل قد سكت الاكثر عنه وذكره جماعة قال العلامة ع في القواعد والسكوت ان خرج به عن كونه مصليا مبطل والا فلا وفي نهج وكما ان الكلام مبطل وكذا السكوت الطويل اذا خرج به عن كونه مصليا وذكر المص في كرى ان ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير وانت تعلم ان الاجماع فيه غير ظ فلا يمكن الاحتجاج به ههنا وما ذكر هناك ايض من التعليل وهو الخروج به عن كونه مصليا وقد عرفت ما فيه وما ذكرنا هناك ايض من حديث صلوة النبي ص وكونه ماموما بان يصلي مثله مع ظهور ان صلوته ص لم يكن فيه سكوت طويل والا لنقل وفيه ايض تامل كما اشرنا اليه هناك ايض ولكن الاحتياط واضح مع عدم داع فيه الى خلافه غالبا **قوله** ولو خرج به عن كونه قارئا قال في كرى بعد ما حكم بوجوب الموالاة في القراءة ولو سكت في اثنائها بما يخرج عن العادة فان كان لانه ارتج عليه فطلب التذكر لم يضر الا ان يخرج عن كونه مصليا وان سكت عمدا لا لحاجة حتى خرج عن كونه قارئا استانف القراءة ولو خرج عن كونه مصليا بطلت انتهى وكلامه كما ترى يدل على ان للسكوت حدا يخرج به عن كونه مصليا وحدا يخرج به عن كونه قارئا ولا يخرج به عن كونه مصليا كان ذلك مما لا يتضح لكما ينبغي لك جهة بعد التامل فيما حققنا في الفعل الكثير ثم الحكم باستيناف الصلوة في الحد الاول والقراءة في الحد الاخير هل هو مختص بالعمد كما في الذكرى في الاخير او يجب الاستيناف مط سواء كان عمدا او سهوا الكلام فيه كما في الفعل الكثير وسيجيء تحقيقه فانتظر **قوله** بطلت القراءة خاصة ويحتمل بطلان الصلوة ايض مع التعمد على راي من حكم بحرمة القران وكونه مفسدا للصلوة كالشيخ في يه لو عمد فيه بحيث يحتمل زيادة بعض سورة على السورة الواحدة ولو كانت من تلك السورة او الفاتحة بدون غرض صحيح كالاصلاح كما فعله المحقق الشيخ علي ره وكذا الشهيد الثاني لتحقق القران ح بدون غرض صحيح وفيه ان القراءة ثانيا بعد السكوت المبطل لا اولى لها غرض صحيح لوجوب القراءة عليه مع بطلان الاولى فلا بد من الاتيان بها ثانيا وان لم يكن لابطالها واعادتها غرض صحيح فافهم **قوله** ونزل البكا ممدا المكراي وجوب ترك البكاء للامور الدنيوية في الصلوة وبطلان الصلوة به ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب ولم اره فيهم مصرحا بالخلاف و قال في المدارك ظاهرهم انه مجمع عليه فان ثبت الاجماع فذاك والا فللتامل فيه مجال لانهم استدلوا عليه بانه ليس من افعال الصلوة فكان قاطعا كالكلام وبرواية ابي حنيفة الاتية رواها التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات والاول قياس محض والرواية ضعيفة جدا بالهاء على عدة

ويوما اشتمل منه على صوت لا مجرد خروج الدمع مع احتماله لانه البكاء مقصورا والشك في كون الوارد منه في النص مقصورا او ممدودا واصالة عدم المد معارض
باصالة صحة الصلوة فيبقى الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة وانما يشترط ترك البكاء للدنيا كذهاب مال وفقد محبوب   وان

من الضعفاء فيشكل التعويل في هذا الحكم المخالف للاصل عليهما وذكر في الفقيه في باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها انه روي ان البكاء على
الميت يقطع الصلوة والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال في الصلوة انتهى اشارة الى رواية ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون غيرها ايضا فلا يصلح للتعويل
ومع ذلك فالروايتان مخصوصتان بالبكاء على الميت فلا يدلان على تمام المدعى لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب والله الموفق للصواب **قوله** وهو
ما اشتمل منه على صوت قلت نقل في شرح الارشاد عن الجوهري انه قال البكاء يمد ويقصر فاذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا
قصرت اردت الدموع وخروجها قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاها وما يغني البكاء ولا العويل انتهى ولا يخفى ان المستفاد من كلام الجوهري
ان البكاء بالمد هو الصوت الذي يكون مع البكاء لا البكاء المشتمل على الصوت كما ذكره الشارح الا ان يحمل كلام الشارح على بيان المراد بالبكاء لا اصل المعنى
اللغوي ثم لا يخفى ان ضمير منه في كلام الشارح ينبغي ان يرجع الى البكاء مقصورا ففيه نوع من الاستخدام فتأمل **قوله** مع احتماله لانه البكاء مقصورا فيحتمل
حمل النص عليه فهذا دليل لقوله مع احتماله وقوله والشك مبتدا وقوله واصالة عطف عليه وقوله معارض خبر المبتدا والمراد كما افاده سلطان العلماء
انه لو قيل من جانب الاحتمال المرجوح ويحمل البكاء على المقصور ان الوارد في النص مشكوك فيه انه مقصور او ممدود والاصل عدم المد فيحكم بالمنع
والبطلان في المقصور ايضا قلنا هذا معارض باصالة صحة الصلوة الخ ويمكن ان يقرء الشك بالجر عطفا على المجرور في لانه ويكون من تتمة دليل
الاحتمال ويكون قوله واصالة بالرفع على الابتدا اه اشارة الى السؤال والجواب المذكورين بعينه بعد والاظهر على تقدير الجر ان يجعل قوله لانه دليل
على ما فسره اولا لا لقوله مع احتماله فهذا المحال الاخفى ما يستنبط من كلامه ويكون حاصل الدليل ان خروج الدمع هو البكاء مقصورا او ممدودا منه
في النص مشكوك انه مقصور او ممدود فهذا يحكم بالمنع والبطلان الا في الممدود اقتصارا على المتيقن ويكون قوله واصالة عدم المد اشارة الى
المعارضة من جانب الاحتمال المرجوح مع جوابها وعلى الوجوه قوله فيبقى الشك من تتمة جواب السؤال لكن يظهر منه على الاول ليس دليله على
تفسير المختار فلذا لم يتعرض له قبله وعلى الثالث يظهر منه دليل اخر لان ما قبل السؤال والجواب بضميمة ما ذكرنا بقولنا فلا يحكم بالمنع والبطلان
الخ دليل تام له وقوله فيبقى الشك اشارة الى دليل اخر له ويمكن على الوجه الاخير ان لا يجعل قوله فيبقى الشك من تتمة جواب السؤال بل يقال ان جوابه
تم عند قوله معارض باصالة صحة الصلوة وقوله فيبقى الشك اه متفرع على ما سبقه من الشك في السؤال والجواب تتمة الدليل وح فلا يحتاج في توجيه
كلامه الى الضميمة التي ذكرناها ولعل هذا التوجيه ادق واولى وان كان الاول اظهر فتدبر **قوله** والشك في كون الوارد منه في النص قلت النص
هو ما روي عن ابي حنيفة قال سألت ابا عبد الله عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال في الصلوة
وان كان ذكر ميتا له فصلوته فاسدة ولا يخفى انه ليس في كلامه عليه السلام لفظ البكاء حتى يقال اصالة عدم المد الا ان يقال ان وجوده في كلام السائل
كاف في المراد وذلك لان الظاهر انه مراد السائل او يقال ان الاصل عدم ارادة الزائد من خروج الدمع لكن لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاصل نعم يمكن
ان يقال ان الظاهر من البكاء عرفا هو اخراج الدمع مطلقا لا خصوص ما كان من الصوت بعيد بل هذه الشهرة وحدها للصوت وعدم الشهرة بين اللغويين
ايضا ولذا لم يتعرض لها في القاموس فالظاهر منها لغة ايضا هو الاطلاق الا انه لما كانت الرواية ضعيفة السند جدا فلا يبعد الاقتصار في البطلان المخالف
للاصل على موضع الاجماع او الشهرة العظيمة وهو ما كان مع الصوت لوجهان الان كلام الشارح ومن بعده وعدة من المتأخرين كما في كلام القدماء الذين بعدهم
يفيدانهم الا ان يقال ان المتيقن من فتواهم ايضا ليس الا ما كان مع الصوت لاحتمال المد في كلامهم ايضا وان بعد فيقتصر على المتيقن والاحوط التحرز عنه مط
في الصلوة ما امكن واذا وقع مقصودا ان يتم الصلوة ويعيدها ولو فعل ذلك في الممدود ايضا لكان احوط والله تعالى يعلم **قوله** فيبقى الشك في
عروض المبطل الخ فلتا لا يخفى ان اصالة صحة الصلوة ليست الا باعتبار الشك في عروض المبطل وكون المقصور مبطلا وذلك لانه اذا اتى بافعال امر بها
الشارع ولم يتعرض ما يعلم كونه مبطلا بل ما يحتمل ذلك فالاصل صحتها وعدم كون ذلك الامر مبطلا واذا تعارض هذا الاصل مع اصالة عدم المد
تساقطا ولا يبقى اصل اخر يرجح جانب الصحة ويقتضي بقاء حكمها ولو وجد بما افاده سلطان العلماء من ان الاصل الاخر هو اصالة بقاء الصحة السابقة
على عروض البكاء فانما يتم في بعض الصور وهو ما اذا كان عروض البكاء بعد سبق بعض افعال الصلوة واما اذا عرض في اولها فلا وهو ظاهر بل يمكن ان
يرجح باصالة بقاء عدم الاتيان في الصلوة بعد فتدبر **قوله** وانما يشترط ترك البكاء للدنيا قد عرفت ان النص الذي جعلوه مستند الحكم مخصوص
بالبكاء لذكر ميت لكنهم اطلقوا البكاء للدنيا فربما كان لهم في الابتداء مستند اخر لم يصل الينا او انهم زعموا امكان قياس غيره من الامور
الدنيوية عليه بطريق اولى وان كان فيه ما فيه وذكر المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد ان الظاهر ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر
الدنيوية الا ان يضم اليه شيء ويبعد كونه مط كذلك فانه نقل عنه صلى الله عليه وآله البكاء على ابراهيم وكذا عن الائمة ويبعد ان بكاءهم عليهم السلام
امر يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب مع انا نجد ان الاخبار دالة على حصول الثواب للبكاء والالم بفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه مجرد امر
دنيوي مستبعد نعم لو ضم اليه امر دنيوي كما يوجد في كثير من الناس انه ما بقي لها احد يعينه ويعاونه فلا يبعد والله يعلم انتهى ولا يخفى ان لا اشكال
في دخوله في الامر الدنيوي مع صراحة مستند الحكم فيه بل اختصاصه به فما لا يجدي شيئا وكان نظره الى ضعف المستند وعدم صلاحيته
للحكم واحتمال ان يكون الحكم اجماعيا او يكون هو المستند فح ينبغي تحقيق دخوله في الامر الدنيوي في الاجماع لو وقع فيه فقد وقع في البكاء
للامور الدنيوية او للدنيا كما وقع في عبارات الاصحاب فلا بد من تحقيق ما يدخل فيه ما ذكره من استبعاد كونه مط كذلك لما نقل عن النبي والائمة
من البكاء لذلك ولا يبعد ان بكاءهم عليهم السلام امر يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب فيه تأمل اذ يكفي في فعلهم عليهم السلام لذلك كون
ذلك الامر اجليا وانهم لم يؤمروا بالمنع عنه ولا حاجة فيه الى حصول ثواب بذلك وما ذكره ايضا من وجدان الاخبار الدالة على حصول البكاء والا   التواب

لكونه

وان وقع على وجه قهري فخيره ولا حرز بها عن الاخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار ودرجات المقربين الى حضرته ودركات المبعدين عن رحمته من افضل الاعمال
ولو خرج منه حرفان فكما سلف وتركه

لم يكونه مجرد امر دنيوي مستبعد بمحل تامل ايضا فان ما وجدنا من الاخبار في ذلك لا يدل على حصول الثواب بذلك باعتبار حسن صبره وتسليمه وتحمله
حتى يستبعد كونه امرا دنيويا بل انما يدل على حصول الثواب بذلك باعتبار انه مصيبة ومحنة ومشقة وصلت اليه فالله سبحانه يتفضل عليه بتداركها في الاخرة
وهذا لا ينافي استبعاد كونه امرا دنيويا نعم لو منع على تقدير وقوع الاجماع في البكاء للدنيا او للامور الدنيوية كون مطلق البكاء للولد بعض الاحبة
منه بناء على ان المتبادر منه ما يكون لفقد مال وجاه ونحوهما الذي يعبر بخسة النفس ودناءة الهمة لا ما جبل عليه الطبع عند فقد الاحبة لكان له
وجه واما الوجوه التي ذكرها فلا يصلح سندا لذلك فتدبر ثم قال ره ويبعد ذلك وايضا يدل على عدم كون البكاء لفقد المحبوب من الامور الدنيوية ما
ذكر من الثواب للبكاء على رسول الله واهل بيته عليهم السلام سيما على الحسين عليه السلام مع عدم النظر الى الامور الاخروية بل لمجرد الفقد وشفقة
ومحبتهم عليهم السلام فتأمل انتهى والظاهر ان المحبوب الذي مثل البكاء للدنيا بالبكاء عليه اريد به المحبوب الذي يكون حبه باعتبار قرابة او صداقة او انس ونحوها
ولو كان باعتبار وصول نفع دنيوي منه اليه واعتقاد امكان وصوله فالامر اظهر واما ما كان حبه للدين بل عينه كرسول الله والائمة عليهم السلام
فالبكاء عليه للدين لا للدنيا وان وقعت المجردة جنبهم عليهم السلام من غير التفات الى كونه مندوبا اليها ولو وقعت بسبب ذلك فالامر اظهر ولا يخفى ان
مثاله الوارد في الرواية ايضا ظاهره ما ذكرنا ولا يشمل الانبياء والائمة عليهم السلام وكل من كان من هذا القبيل واما بعد حمل الميت على ما ذكرنا
فلا حاجة الى ضم شيء اخر كما ذكره ولا مستند الى ما ذكره من الوجوه لما ذكرنا من ضعفها وكان صاحب المدارك تبع اصحابنا فيه حيث مثل البكاء في
من الامور الدنيا بذكر ميت او ذهاب مال ينفع بها في بناءه فتأمل **قوله** وان وقع على وجه قهري قلت اي وان وقع البكاء على وجه القهر والغلبة بحيث لا
يمكن دفعه وهذا على احتمال الاحتمال الاخر عدم البطلان اذ كان كك قال في الذكرى لو كان مغلوبا على البكاء للامور الدنيا فالظاهر الفساد ايضا
لاطلاق النص وان زال الاثم قال ولو بكى ناسيا لم يبطل لعموم رفع الخطاء عن الناسي انتهى وكان وجه الاحتمال الاخر توهم ان رفع الاثم يوجب عدم
الفساد ايضا وهو كما ترى او انه يمكن ادخاله فيما اكرهوا عليه الوارد ايضا في رواية الرفع فيكون مرفوعا عنهم كالنسيان وله وجه لكن قد عرفت ان
الظاهر من الرفع فيها هو رفع المؤاخذة والاثم لا رفع الاثر مط فلا يدل على عدم الفساد فيهما الا ان الحكم لما كان على خلاف الاصل والنص لا يصلح
للتعويل انما التعويل فيه على الاجماع والشهرة فيقتصر فيه على ما تحقق قولهم بالفساد فيه ومع النسيان بل مع الغلبة ايضا ليس كك فالظاهر بناء الحكم
فيهما على الاصل والعمل بالاحتياط **قوله** واحترز بها عن الاخرة فان البكاء لها كذكر الجنة والنار اه وفي النص السابق التصريح به ويدل عليه
ايضا رواية في باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن سعيد بياع السابري قال قلت لابي عبد الله ابكي الرجل في الصلوة فقال لا بخ ولو مثل
راس الذباب وفي رواية الفقيه باب وصف الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه ابن منصور والقى ثقة انه سأل الصادق ع
عن الرجل يتباكى في الصلوة المفروضة حتى يبكي فقال قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده ويؤيده ايضا ما رواه العامة عن مطرف عن ابيه
قال رايت رسول الله ص وهو يصلي وبصدره ازيز كازيز المرجل من البكاء الازيز بالزاء المعجمة هو الغليان وقيل صوته والمرجل قدر من نحاس وقيل
كل قدر كذا في المغرب هذا مع الروايات العامة في البكاء لله قال في الفقيه في الباب المذكور وروي انه ما من شيء الا وله كيل او وزن الا البكاء
من خشية الله عز وجل فان القطرة منه تطفي بحارا من النيران ولو ان باكيا بكى في امة لرحموا وكل عين باكية يوم القيمة الا ثلاثة اعين عين بكت من خشية الله وعين
غضت عن محارم الله وعين باتت ساهرة في سبيل الله قال في المدارك وقد صح عن النبي ص انه قال لامير المؤمنين ع في جملة وصيته له والرابعة كثرة البكاء
لله يبنى لك بكل دمعة الف بيت في الجنة **قوله** من افضل الاعمال بل يستحب التباكي وهو تكلف البكاء لمن لا يقدر عليه كذا في شرح ع **قوله**
ولو خرج منه حرفان فكما سلف بقوله وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى نظر الخ فعلى ما حققناه لا عبرة بالوضع في الكلام فان كانا حرفان غير
موضوعين فلا عبرة بهما وان كانا موضوعين ابطلا الصلوة وان لم يعتبر الوضع فيه ابطلا مط وعلى ما حققناه سابقا لا عبرة بالوضع بل ان كانا غير
متميزين فلا عبرة بهما وان كانا متميزين احتمل البطلان لانهما حرفان فيكون كلاما بناء على اطلاقه ويحتمل عدمه بناء على عدم صدق
الكلام عليهما عرفا فتدبر ثم ان الشارح في شرح الارشاد بعد ما ذكر جواز البكاء لامر الاخرة بل انه افضل الاعمال قال هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس
بقران ولا دعاء ولا ذكر والا لابطل ايضا ولو خرج منه حرفان فيجيء كما يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر في التنحنح وقطع المص هنا ايضا بعدم البطلان
بهما انتهى وذكر المحقق الاردبيلي ره انه يفهم من انه يترتب على البكاء للامور الاخروية الابتة العامة والاخبار كذا عدم البطلان به ولو كان مع صوت الحرفين
ويمكن كلاما ايضا ينبغي الاشعار في الاخبار مع ان ظاهر الاخبار العموم وانه مطلوب على اي وجه كان وايضا نقل عن اللغة انه قد يكون مع الصوت ولا شك
انه مراد والتحقيق في الصوت غير ظاهر مع ادلة البطلان به محلا الا عاما بحيث يظن الشمول لما نحن فيه والعمدة الاجماع وهو غير ظاهر فيما نحن فيه بل العموم
بالخصوص فقول الشارح هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس بقران ولا دعاء والا لابطل ايضا غير ظاهر الدليل وكانه خصص هذه الادلة بتلك فهو على تقدير
التساوي فهو ليس باولى من العكس بل الاصل يرجحه انتهى ولا يخفى ان كلام الشارح يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بقوله هذا اذا لم يشتمل الى قوله
والا لابطل ايضا بيان ان تجويز البكاء وعدم بطلان الصلوة به انما هو اذا لم يكن مع كلام خارج عنها غير جائز في الصلوة واما اذا تكلم بكلام
كما قد شاع في البكاء انه يتكلم معها بكلمات فيبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام ويكون مراده بقوله ولو خرج منها حرفان اه بيان حكم الحرفين
اللذين قد يظهران بسبب البكاء في الصوت الذي اشتمل البكاء عليه كما في التنحنح والظاهر ان حكمه الاول لا اعتبار عليه اذ تجويز البكاء لا يستلزم تجويز
الكلام الممنوع عنه في الصلوة اذا لم يكن حدوثه بسبب البكاء ولا البكاء مستلزما له بوجه وان فرض شيوع مقارنته مع البكاء لكن حكمه بالابطال
ينبغي ان يخص بصورة العمد واما مع السهو فلا يوجب الا سجدتي السهو نعم قد ظهر مما سبق منا انه يمكن القول باستثناء التأوه والانين لامور الاخرة

وان لم

وتولد القهقهة وهي الضحك المشتمل على الصوت وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة ويكفى فيها وفى البكاء مسماهما فمن ثم اطلق الم‍ص ولو وضع على وجه لا يمكن دفعه ففيه وجهان واستقرب

وان لم يكونا مع البكاء باعتبار دخولهما فى ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة فى الاخبار السابقة وهذا لا يصلح اعتراضا على الش‍ ههنا لان كلامه كما صرح به فى قوله انما هو فيما لا يدخل فى الدعاء والذكر فاذا دخل التلاوة او الانين فى احدهما فلا كلام له فيه وعلى هذا فما اورده هذا المحقق عليه كان على هذا الحكم كما هو ظ سياقه حيث اكتفى فى نقل كلام الش‍ بهذا القدر فهو مما لا وجه له كما يظهر بالتامل فيما ذكره من الوجوه بعد ما حصلت خبرا بما حققنا لك فينبغى ان يحمل ايراده على انه ايراد على ما ذكره ثانيا من انه لو خرج منه حرفان بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر فى التنقيح بانه لا ينبغى التردد فيه بل ينبغى الحكم بالجواز بناء على ما ذكره من الوجوه وح فله وجه لان البكاء كثيرا ما توجب خروج حرفين كما فى التنقيح فالترغيب فيهما ظ فى تجويزهما والا لكان ينبغى الاشعار والثانى ان يكون كلامه فى الموضعين فيما يصدق بسبب البكاء والتفصيل فيه بانه ان صدق بها ما يصدق عليه الكلام عرفا ولا يكون بقران ولا دعاء ولا ذكر فيبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام وان جوز البكاء الموجبة له وان صدق بها حرفان لا يصدق عليهما الكلام اما لعدم كونهما موضوعين على نعمة او لعله نعمة بها فكما مر فى التنقيح وح يكون ايراد هذا المحقق على الموضع الاول ايضا وعلى هذا ايضا الاقرب عندك ما ذكره الش‍ فان صدور حرفين متميزين يصدق عليهما الكلام عرفا بسبب البكاء ان فرض تحققه فلا شك انه يكون نادرا ومع ندرته يحتمل عموم تجويز البكاء بل الترغيب اليه دليلا لتجويزه واستثنائه عن المنع الكلى عنه بعيد جدا بل الظ ح ابقاء عموم المنع بحاله نعم لو كان استلزامه غالبا او كان لا اقل شايعا كثيرا لتوجه ما ذكره هذا المحقق من ان المنع عن الكلام كما انه عام كذلك تجويز البكاء فتخصيص هذا بذاك ليس اولى من العكس بل العكس اولى لموافقته للاصل واما ما نقله عن اللغة من انه قد يكون مع الصوت فيه ان اشتمال البكاء على الصوت امر شايع لا مجال لانكاره لكن الصوت اللازم له لا يستلزم الكلام لا كليا ولا غالبا او شايعا فتخصيصه بما لا يكون كلاما بقرينة عموم المنع عن الكلام ليس امرا غريبا وما ذكره من اجمال ادلة البطلان لا عموم فليس كذلك فان ما نقلوه من الاجماع ظ فى غير ما استثنوه وكذلك الاخبار الكثيرة كما نقلنا العموم ليس عموما ما ورد فى جواز البكاء للاخرة باظهر منها كما يظهر بالتامل فى الجميع ثم

ذكره انه ح فى جملة الادلة على جواز البكاء ما رواه الصدوق فى الفقيه قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك فليس بكلام قال ولا شك ان البكاء معه اى كلام كان فهو افضل المناجاة ولا يظهر منه مراده فان المناجاة لا يعتبر فيها البكاء بوجه وكونها للبكاء مع اى كلام كان من افضل المناجاة انما يعلم بعد ما ثبت جواز البكاء للاخرة وحسنها فالتمسك به فى مقام اثبات جوازها وان كان غرضه منه اثبات جوازها فى خصوص الصلوة بعد ما ثبت عموم فضلها بان المناجاة مع البكاء افضل المناجاة بالادلة العامة على فضل البكاء فاذا دل هذا الخبر على جواز المناجاة فى الصلوة فيدل على جوازها مع البكاء ايضا لانه افضل المناجاة مع بعده عن سياق كلامه لانه ذكر فى الادلة الاخبار الخاصة والعامة جميعا فيظهر منه انه لم يجعل فى هذا المقام فضل البكاء امرا مسلما يتوجه عليه ان الصلوة حقيقة لا سبيل للعقل الى معرفة ما يصح فيها وما ينافيها فربما كان البكاء امرا منافيا لها بخلاف المناجاة فتجويز المناجاة فيها لا يدل على تجويز البكاء ايضا وان كانت المناجاة مع البكاء افضل فى غيرها وان اراد ان البكاء نفسها للذكر الاخرة مناجاة فيظهر من الخبر جوازها ففيه بعد تسليم كونها مناجاة ان ظ الخبر ان المناجاة التى من جنس الكلام ليست بكلام تم عنه فى الصلوة ولا يدل على جواز كل مناجاة فيها حتى يستدل به على جواز البكاء ايضا فيها باعتبار انها مناجاة على ان قوله مع اى كلام كان على هذا التوجيه لغو محض لا دخل له فى المقصود اصلا كما لا يخفى وان كان غرضه رد اخر على الش‍ حيث منع من الكلام مع البكاء بان البكاء مع اى كلام كان افضل المناجاة فلا وجه للمنع عنه ففيه انه ان اراد به اى كلام كان مط فلا يخفى فساده وان اراد به اى كلام كان مما شاع مع البكاء من التاوه والانين ح كونه من المناجاة وافضلها مما لا استبعاد لكن قد عرفت ان الظ ان كلام الش‍ ليس فى مثله فانه فرض الكلام مما ليس بقرانه ولا دعاء ولا ذكر فى ذكا الانين والتاوه واخواتهما فى الذكر والمناجاة فلا كلام له فيه وان اراد به اى كلام كان الذى حدث بسبب البكاء والصوت المشتملة هى عليه ففيه ان البكاء للذكر الاخرة بنفسها وان فرض انها مناجاة لكن الكلام الحادث بسببها اذا لم يكن من جملة الدعاء والذكر ليس بمناجاة وليس ايضا للزومه للبكاء دائما او اكثريا او شايعا فتجويز المناجاة فى الصلوة لا يدل بتجويزه ايضا فتامل **قوله** وترك القهقهة قال فى المعتبر القهقهة عمدا تبطل الصلوة وعليه الاتفاق قال فى هى يجب عليه ترك الضحك فى الصلوة لا التبسم فلو قهقه عمدا بطلت صلوته سواء بان حرفان اولا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق وقع على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا او سهوا وفى كرى وشرح الارشاد ايضا ادعى الاجماع فى الموضعين وفى المدارك بعد ما نقل الاتفاق فى التبسم ولا يبعد كراهته لمنافاته الخشوع المطلوب فى العبادة وفى شرح الارشاد اقتصر على الحكم بكراهته وفى كرى جعل الاقرب كراهته ويدل على الحكم ايضا مع الاجماع روايات كموثقة الكافى باب ما يقطع الصلوة بطريقين عن سماعة ورواها فى التهذيب ايضا باب كيفية الصلوة من الزيادات باحد الطريقين قال سالته عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهى تقطع الصلوة وحسنة الكافى ايضا باب برهيم فى البابين المذكورين عن زرارة عن ابى عبد الله ع قال القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وصحيحة يب الباب الاول من كتاب الطهارة عن ابن ابى عمير عن رهط سمعوه يقولون ان التبسم فى الصلوة لا ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء انما يقطع الضحك الذى فيه القهقهة اى الصلوة دون الوضوء بقرينة ان القطع لا يتحقق الا فى الصلوة لانه لم يجر العادة بان يقال انقطع وضوئى وانما يقال انقطعت صلوتى كذا فى يب ومرسلة الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه قال قال الصادق ع لا يقطع التبسم الصلوة ويقطعها القهقهة ولا تنقض الوضوء وفى روايات العامة ايضا عن النبى ص انه قال من قهقه فليعد صلوته وعن جابر بن عبد الله ان النبى ص قال القهقهة تنقض الصلوة **قوله** وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة قلت لما ذكر بعض اللغويين كصاحب القاموس ان القهقهة هى الترجيع فى الضحك او شدة الضحك اشار الش‍ الى ان المراد ههنا هو مطلق الضحك المشتمل على الصوت ولم يشترط فيه احد الامرين ولعله استفاد ذلك من وقوعها فى الاخبار مقابل التبسم

واستقرب المص‍ فى الذكرى البطلان والتطبيق وهو وضع احدى الراحتين على الاخرى راكعا بين ركبتيه لما روى عن النهى عنه والمستند ضعيف المنافاة بين جنس الفعل مستقيم فالقول بالجواز اقوى وعليه المص‍ فى الذكرى والكتف وهو وضع احدى اليدين على الاخرى بحائل وغيره فوق السرة وتحتها بالكف عليه وعلى الزند لاطلاق النهى عن التكفير الشامل لجميع ذلك

وهو مالا صوت له على ما فسره العلامة ره فى نهية والمص‍ فى كرى وفى شرح الارشاد بعد ما ذكر انها لغة هى الترجيع فى الضحك او شدة الضحك قال والمراد ههنا مطلق الضحك كما صرح به المص‍ فى غير هذا الكتاب انتهى ولعله اراد بالضحك فيه مقابل التبسم موافقا لما نقلنا عن هى وههنا اطلق الضحك على ما يشمل التبسم ايضا كما وقع فى ظ بعض الاخبار ايضا انتهى وعلى ما وجهنا فيكون لعبد فى التعريف احترازيا كما هو ظاهره ويمكن جعله وصفا كاشفا مطابقا لما فى شرح الارشاد فتم ان الروايات التى اشرنا الى وقوع القهقهة فيها مقابل التبسم هى الرواية الاولى والثالثة والرابعة مما نقلنا وما الاولى منها اقوى دلالة على ما استفاده فان ظاهرها مع تلك المقابلة انحصار الضحك فى القهقهة والتبسم وانت خبير بان القهقهة اذا كانت فى اللغة اخص من الضحك الذى فيه الصوت كما نقلنا وفى العرف ايضا كذلك فانها انما تطلق عرفا على ما اشتمل على قهقه موافقا لتفسير بعض اللغويين ايضا قال فى الصحاح القهقهة معروفة وهو ان يقول قه قه فالحكم بالبطلان فى الصوت المشتمل على الصوت لمجرد وقوع القهقهة فى الاخبار مقابل التبسم مشكل جدا اذ اثبات حكم مخالف للاصل بمجرد تلك الاخبار على تقدير صراحتها لا يخ عن اشكال لعدم صحة الاولى واضمارها واضمار الثالثة وارسال الرابعة فكيف مع عدم صراحتها فالتعويل فيه على الاجماع والاجماع انما نقل فى القهقهة فالحكم فى غيرها مما لا يدخل فى التبسم محل اشكال والاولى فيه رعاية الاحتياط باتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم ويكفى فيها وفى البكاء مسماهما اى لا يعتبر فيهما الكثرة كما صرح به فيهما فى كرى وشرح الارشاد لاطلاق النص **قوله** واستقرب المص‍ فى كرى البطلان قال فى كرى لو وقع القهقهة على وجه لا يمكنه دفعه فالاقرب البطلان وان لم ياثم لعموم الخبر انتهى ووجه عدم البطلان ما اشرنا اليه فى البكاء من الوجهين وهو توهم استلزام عدم الاثم لعدم البطلان او امكان دخولهما تحت ما لا طاقة عليه وقد عرفت حالهما ويمكن ان يق ان الحكم مخالف للاصل فيقتصر فيه على المتيقن ومع عدم امكان الدفع لا يتيقن لان شمول الاجماع له غير ظ والتمسك بمجرد عموم الاخبار مع عدم صحيح فيها لا يخ عن اشكال فتم ولو وقعت القهقهة ناسيا فالحكم فى كرى بانها لا تبطل اجماعا وكذا فى شرح الارشاد وشرح القواعد فلولا الاجماع لا يكون القول بالبطلان فيه ايضا لعموم النص وما فى التمسك بمجرد رفع السهو والنسيان من المناقشة التى مرت مرارا لكن قد عرفت ان اثبات مثل هذا الحكم المخالف بمجرد عموم تلك الاخبار مع عدم صحيح فيها لا يخ عن اشكال فالتعويل فيه على الاجماع وظ انه لا اجماع عليه مع النسيان لو لم يثبت ما نقلنا من الاجماع على خلافه فتم **قوله** لما روى من النهى عنه لم اقف على رواية فى هذا الباب سوى ما رواه العامة عن مصعب بن سعد بن ابى وقاص قال صليت الى جنب ابى فطبقت يدى وجعلتهما بين ركبتى فضرب ابى فى يدى فلما انصرف قال يا بنى انا كنا نفعل ذلك فامرنا ان نضرب بالاكف على الركب فحمل الرواية فى كلام الش‍ اشارة الى هذه الرواية لا يخ عن شى ثم انه لا نهى فيها الا النهى الفعلى الذى نقله سعد ولا حجة فيه فان الظ ان سنده ليس الا ما نقله من الامر لا نهى ورد عنه فان كان ذلك الامر للوجوب كان ذلك نهيا عما سوى الضرب المذكور ولا اختصاص له بخصوص التطبيق واذا كان للندب كما هو المعروف بين اصحابنا بل عند العامة ايضا فلا يلزم منه الا كون التطبيق خلاف الافضل لا حرمته او كراهته بالمعنى المصطلح ولعل فعل سعد ايضا لا يدل على انه يدل من ذلك فافهم **قوله** والمنافاة به من جهة الفعل منتفية قلت اى ليس فعله منافيا فى وضع الصلوة حتى يحكم ببطلانها من تلك الجهة على ما مر فى الاكل والشرب ثم قوله عليه السلام فى كرى عند كرى من مكروهات الركوع التطبيق قال لما روى ان سعد بن ابى وقاص قال كنا نفعل ذلك فامرنا بضرب الاكف على الركب وهو يدل على شرعيته ثم نسخه ولعله لم يخف على بن مسعود نسخه والاسود بن يزيد وعبد الرحمن بن الاسود فقالوا باستحبابه ولا يحرم على الاقرب لعدم افادة النهى اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذى هو مستحب وهو قول ابى الصلاح والفاضلين وظ الخلاف وابن الجنيد التحريم وح يمكن البطلان للنهى عن العبادة كالكتف ويمكن الصحة لان النهى عن وصف خارج انتهى وفيه ما اشرنا اليه من انه اذا كان ليس فيه اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذى هو مستحب فلا وجه للحكم بكراهته بالمعنى المصطلح بل لا يلزم منه الا كونه خلاف الافضل الا ان يحمل الكراهة فى كلامه ايضا على ذلك ويمكن ايضا تعليل كراهته بان فى تركه خروجا من خلاف من حرمه لكن الظ انه ايضا لا يفيد الا اولوية تركه وكونه احوط لا الكراهة بالمعنى المصطلح فتم ولقد احسن المحقق ره فى المعتبر حيث لم يحكم بتحريم ولا كراهة بل اقتصر على ان من السنة وضع الكفين على عينى الركبتين مفرجات الاصابع وقال هو اتفاق العلماء عدا ابن مسعود فانه قال يطبق احدى يديه على الاخرى ويجعلهما بين ركبتيه ثم استدل بالاخبار الواردة بما جعله من السنة من العامة والخاصة ثم قال ولان خلاف ابن مسعود منقرض فلا عبرة به وفى يع ايضا اقتصر على انه يجعل من المسنون ان يضع يديه على ركبتيه مفرجات الاصابع ومنه يظهر ان نسبة المص‍ القول بالكراهة اليه لا يخ عن شى واما الفاضل الاخر وهو العلامة ره فكلامه فى هى قريب مما نقلنا عن المعتبر وظاهره فى نه التردد بين الحرمة والكراهة لانه بعد ما حكم باستحباب وضعهما حالة الركوع على عينى الركبتين مفرجات الاصابع لانه عليه السلام كذا فعل وركع قال ومنع بعض علمائنا من جواز التطبيق وفيه نظر ثم قال ويحتمل الكراهة فما نسبه اليه ايضا ان كان من الكتابين لا يخ عن شى هذا والشيخ ره فى الخلاف صرح بعدم جواز التطبيق وظاهره كما ذكر المص‍ التحريم ثم قال به قال جميع الفقهاء وقال ابن مسعود ذلك واجب لبلنا اجماع الفرقة بل اجماع المسلمين فان هذا الخلاف قد انقرض وروى حماد بن عيسى وزرارة عن ابى عبد الله عليه السلام فى خبر كيفية الصلوة انتهى ولا يخفى ان دعوى الاجماع على التحريم مشكل جدا وايضا دلالة الروايتين عليه كما ترى فالظ حمل عدم الجواز على ما يعم الكراهة بل ما ذكرنا من كونه خلاف الافضل ايضا فانه ح لا استبعاد فيما ادعاه من الاجماع ولا مناقشة فى دلالة الروايتين على ما ذكره ولعل مراده من الوجوب الذى نسبه الى ابن مسعود هو ما يعم الاستحباب فلا منافاة بينه وبين ما نقله عنه فى كرى من الاستحباب فتم **قوله** والكتف كتف شد يديه الى ما خلفه كانه من باب ضرب كذا فى المغرب وجاء ايضا كما فى الصحاح والقاموس بمعنى شد احد حقوى الرجل اى جانبيه على الاخر والمراد ههنا من ماذكره الش‍ كانه ماخوذ من المعنى الثانى بالكف عليه اى على الكف لاطلاق النهى عن التكفير الشامل لجميع ذلك التكفير الذى والعلج

للملك ان يطأطأ راسه ويحني واضعا يده على صدره تعظيما له كذا في المغرب وقال في الصحاح التكفير ان يخضع الانسان لغيره وانه خبر بان التكفير المنهي عنه ليس هو مطلق الخضوع فلا بد من تحقيقه وتوضيح ما هو المراد به فنقول الش ههنا جعل المنهي عنه هو وضع احدى اليدين على الاخرى مطلقا على ما فصله ومثله في شرح الارشاد لابنه فانه قال هو لغة الخضوع ووضع اليد على الصدر متطامنا وشرعا وضع احدى اليدين على الاخرى سواء كان بينهما حائل ام لا وسواء وضعهما مع ذلك فوق السرة كما يفعله العامة ام تحتها وسواء وضع اليمنى على الشمال او احدى الكفين على الاخرى الا حتى لو وضع الكف على الزند ونحوه بطلت الصلوة مع التعمد انتهى وقريب منه كلام الشيخ في الخلاف فانه قال لا يجوز ان يضع اليمين على الشمال والشمال على اليمين في الصلوة لا فوق السرة ولا تحتها ثم نقل عن الشافعي وابي حنيفة وسفيان واحمد واسحق وابي ثور وداود انهم جعلوا وضع اليمين على الشمال مسنونا مستحبا الا ان الشافعي قال يديك فوق السرة وابو حنيفة قال يجعلهما تحتها وهو مذهب ابي هريرة وبما نقلنا يظهر ان تخصيص البعض نقل العامة بما فوق السرة لا يخلو عن شيء وقريب منهما ايضا كلام ابن ادريس في السرائر فانه قال لا يجوز التكفير في الصلوة وهو ان يضع يمينه على شماله او يديه على بيته في حال قيامه من غير تقية للمختار في صلوته فلا صلوة له فان فعله للتقية والخوف لم يبطل صلوته وكذا العلامة في القواعد فانه قال والتكفير وهو وضع اليمين على الشمال او بالعكس وكذا المص في ذكرى فانه قال لا يجوز للمصلي وضع اليمين على الشمال ولا بالعكس فوق السرة ولا تحتها فيبطل لو تعمد فعله لكن جماعة من الاصحاب خصوا المنع بوضع اليمين على الشمال فمنهم الشيخ ره في المبسوط فانه قال لا يضع يمينه على شماله على حال الا في حال التقية فان استعمل التقية وضعها كيف شاء سواء كان فوق السرة او تحتها وقال المحقق في المعتبر وضع اليمين على الشمال حال القراءة فيه قولان احدهما حرام ويبطل الصلوة وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه واتباعهم وقال ابو الصلاح بالكراهة قال في يع الثاني ما لا يبطلها الا عمدا وهو وضع اليمين على الشمال وفيه تردد وقال العلامة في هي يجب عليه ترك التكفير في الصلوة وهو وضع اليمين على الشمال حال القراءة فلو فعله بطلت صلوته وهو مذهب اكثر علمائنا وقال ابو الصلاح هو مكروه وهو قول مالك وابن الزبير والحسن البصري وقال الشافعي واحمد واصحاب الرأي هو مستحب ثم ذكر في الفروع انه لا فرق في التحريم بين وضعها فوق السرة وتحتها لعموم الادلة وان التحريم يتناول حال القراءة وغيرها لرواية محمد بن مسلم مع انه تفسيره كما نقلنا قيده بحال القراءة وانه لا فرق بين وضع الكف على الكف ووضع الكف على الذراع لتناول اسم اليد له وانه لا فرق بين ان يضعها معتقد الاستحباب وغير معتقده ونقل عن الشيخ تحريم وضع الشمال على اليمين قال وعندي فيه تردد اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس ورواية حريز تدل على المنع من التكفير وفي رواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال ونحن نطالب الشيخ بالمستند والقياس عنده باطل وفي نية ايضا فسر التكفير الذي حكم بكونه مبطلا بوضع اليمين على الشمال ثم نقل عن الشيخ انه لا فرق بين وضع اليمين على الشمال وعكسه ساكتا عليه وقد ظهر بما نقلنا ان دعوى الش ان التكفير شرعا هو وضع احدى اليدين على الاخرى مما لا يثبت بل المعلوم كونه من التكفير المنهي عنه هو وضع اليمين على الشمال واما عكسه فكونه منه غير واضح فلنذكر دلائل الحكم عسى ان يظهر منها حقيقة الحال فنقول اما ما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب فروايتان احدهما صحيحة يب باب كيفية الصلوة وصفتها عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى فقال ذلك التكفير ولا تفعل وانما كان قوله وحكى اليمنى على اليسرى من كلام راوي محمد وهو العلاء اي وحكى محمد له عليه السلم في بيان مراده بوضع اليد ما يفعله العامة من وضع اليمنى على اليسرى اي نقل له عليه السلام ذلك وفعل عنده عليه السلام مثل ما يفعلونه وحكى الراوي ان مراده كان ذلك ويحتمل ان يكون حكى من حكيت العقدة شددتها اي شد محمد لبيان مراده عنده عليه السلم او عند الراوي اليمنى على اليسرى كما يفعله العامة ويحتمل ان يكون من كلام محمد اي الرجل يضع يده في الصلوة ويحكي ما يفعله الناس من وضع اليمنى على اليسرى اي يفعل مثل فعلهم او يشد اليمنى على اليسرى وفي بعض النسخ بدل حكى حلى ويحتمل ان يكون من حلاء الامر ومنه رعيته اي تركه او من حلاء عن الشيء ارسله وح ايضا يحتمل ان يكون من كلام محمد او الراوي له كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا من النسخة الاولى والشيخ في الخلاف نقل الرواية بدون هذه اللفظة وتبعه كل من نقلها من مصنفي الكتب الاستدلالية كالمعتبر والمنتهى وذكرى وشرحي الارشاد والمدارك وشرح القواعد وعلى هذا فلا اشكال وثانيهما صحيحة يب ايضا في الباب المذكور وفي اخر باب القيام والقعود في الصلوة عن حريز عن رجل عن ابي جعفر ع وفيها وقال لا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك توضيح المجوس يمكن ان يكون محمولا على الحقيقة وان يكون كناية عن المخالفين وقوله لا تحتفز من احتفز بالحاء المهملة والزاي المعجمة وهو كما في القاموس بمعنى تضام في جلوسه وسجوده او بمعنى استوفز وفيه ايضا استوفز في قعدته انتصب فيها غير مطمئن او وضع ركبتيه ورفع البقية او استقل على رجليه ولما يستو قائما وقد تهيأ للوثوب انتهى وفي بعض نسخ يب تحتقن بالقاف والنون من الاحتقان بمعنى الحبس فالمراد الذي عن حبس البول او الغائط او الريح اي مدافعتها وثالثها رواية الكافي باب الخشوع في الصلوة في الحسن بابرهيم مع صحيحة محمد بن مسلم فهي صحيحة او لا تقصر عن الصحيحة عن زرارة قال قال ابو جعفر ع اذا قمت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه ولا تعبث فيها بيدك ولا براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثاءب ولا تتمط ولا تكفر فانما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز وتفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصلوة الحديث والعجب ان فيما رايناه من كتب الاستدلال اقتصر على التمسك بالروايتين الاولتين ولم يتعرضوا لتلك الرواية مع رجحانها على الثانية المرسلة وكانهم غفلوا عنها واذ قد نقلنا الروايات فنقول ان في المسئلة مقامين احدهما حرمة التكفير كما هو المش او كراهته كما نقل عن ابي الصلاح واستوجهه المحقق في المعتبر وقريب منه ما نقله في ذكرى عن ابن الجنيد انه جعل تركه مستحبا والثاني انه على تقدير الحرمة هل يكون مبطلا للصلوة ام لا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال على الحرمة بظاهر النهي في تلك الروايات وكذا بظاهر الامر في صحيحه

التهذيب

التهذيب الباب المذكور والكافي القيام والقعود في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع وفيها وارسل يديك فان ظاهره وجوب الارسال المقابل للتكفير ويمكن الاستدلال بهما على المقام الثاني ايضا فانه اذا امر بالارسال في الصلوة ونهى عن التكفير فيها فهذا امر بالصلوة بالارسال ونهي عن الصلوة بالتكفير فيكون الصلوة بالتكفير باطلة لانها خلاف المامور به والعبادة المنهي عنها وقد تقرر عندهم ان النهي في العبادات يوجب الفساد ومنه يظهر ضعف ما اورده الش في شرح الارشاد من ان النهي ههنا عن وصف منفك عن اجزاء الصلوة فلا يلزم منه الابطال وذلك لانه على ما قررنا يكون النهي عن الصلوة بالتكفير فلا يكون عن الخارج وانما يكون كذلك لو نهي عن التكفير مط من غير تقييد بالصلوة اذ ح لا يلزم من مخالفة النهي والتكفير في الصلوة بطلان الصلوة لانه امر خارج عن الصلوة وايضا قد عرفت ان المامور به هو الصلوة بالارسال فالصلوة بالتكفير خلاف المامور به فلا يكون مجزية وعلى ما قررنا فلا حاجة الى ما ذكره الش في الجواب من التمسك بالاجماع المركب لانه كل من قال بالتحريم قال بالابطال فاذا ثبت التحريم لزم القول بالابطال حذرا من احداث قول ثالث على ان الاجماع المذكور مما لم يظهر لنا والمحقق الاردبيلي ره حكم بان الظ عدم البطلان للاصل والاستصحاب وعدم دليل البطلان فان النهي لا يدل عليه قال وهو ظ مع ان منع دلالة النهي على البطلان في العبادات ليس ببعيد ره فكان حكمه بعدم دلالته هنا على البطلان وورود ما نقلنا من سؤال الش وعدم ثبوت ما نقل في جوابه من الاجماع المركب عنده وصاحب المدارك ايضا جعل المعتمد التحريم دون الابطال وكان نظره ايضا الى ما ذكرنا وقد عرفت جواب السؤال فالقول بالبطلان لا يخلو عن قوة ثم قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا عنه بل قد يستدل بالرواية الدالة على النهي على الصحة حيث ترك الامر بالاعادة والبطلان مع عدم جواز تاخير البيان انتهى ولا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم جواز تاخير البيان انما هو عن وقت الحاجة ولا يظهر من الروايات انه كون صدور الفعل عن احد حتى يحتاج الى بيان الحكم ويلزم بيان بطلان صلوته وامره بالاعادة اما ما نقله من مرسلة حريز وما نقلنا من الرواية الاخيرة فظ واما صحيحة محمد بن مسلم فانه يمكن ان يكون غرضه مجرد السؤال عن جواز وضع اليد لا عن حال من فعل ذلك وربما يؤيد هذا التعبير فيها بيضع بصيغة المضارع لا الماضي وح فيكفي في الجواب النهي عنه ولا يلزم بيان انه لو وضع كان مبطلا اذ لا يلزم في جواب السؤال عن مسئلة بيان جميع ما يتعلق بها وايضا ربما كان دلالة النهي في العبادات على الفساد امرا ظاهرا بينهم كما هو المش بين الاصحاب فلا حاجة له الى بيان ومنه يظهر ضعف الدليل على تقدير حمل الخبر على السؤال عن حال من فعل ذلك ايضا على ان الرجل ربما كان جاهلا للحكم وكان معذورا فيما فعله فلا يلزم الامر به عن الفعل بعد ذلك لو قد فعل وكان قوله ره فتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه فتامل والشيخ ره في الخلاف استدل على عدم جواز التكفير بالمعنى الذي ذكره وهو مطلق وضع اليدين على الاخرى كما نقلنا عنه سابقا باجماع الفرقة قال فانهم لا يختلفون في ان ذلك يقطع الصلوة وايضا افعال الصلوة يحتاج ثبوتها الى الشرع وليس في الشرع ما يدل على كون ذلك مشروعا وطريقة الاحتياط يقتضي ذلك لانه لا خلاف في ان من ارسل يديه في صلوته ماضيه بالاجماع واختلفوا اذا وضع احدهما على الاخرى فقال الامامية ان صلوته باطلة فوجب بذلك الاخذ بالجزم ثم نقل روايتي حريز ومحمد بن مسلم ولا يخفى انه لو ثبت ما نقله من الاجماع لدل على المقامين وقد نقل في المعتبر وهي وغيرهما دعوى الاجماع المذكور عن السيد المرتضى ايضا في وضع اليمنى على الشمال فعلى القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فلذا كلام ولا يقدح عدم تعرض بعض الاصحاب له كابن الجنيد وابي الصلاح على ما نقله في الذكرى كما هو ظ ولا ظهور مخالفة كما نقلنا لانهم معلوم النسب فيمكن علمهم بانعقاد الاجماع قبله او مع مخالفته واما من لم يقل بحجيته فكانه يصلح عنده مؤيدا ومؤكدا لما يدل عليه ظ الروايات واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ان الاجماع المنقول عن السيد والشيخ مع وجود الخلاف غير ظ ويحتمل ارادة معنى اخر ولا يبعد القول بان القائل نادر او معلوم النسب فان لم يكن ذلك فلا يضر وكذا المعلوم فقد استدلال الشيخ به وكذا السيد على ما نقل في المعتبر فابعد عن حمله على معنى اخر كالشهرة وان وجه ما ذكره من ضرر المعلوم غير معلوم هنا واما ما ذكره الشيخ ثانيا فلا يخفى ضعفه لان المحتاج الى الثبوت انما هو التحريم الذي قالوه او رجحان التكفير كما يقوله العامة واما مجرد الجواز فهو مقتضى الاصل لا حاجة له الى دليل بل من منع منه لا بد له من دليل فان تمسك بالادلة الدالة على تحريم التكفير كما فعله في هي فهي على تقدير تمامها تكفي دليلا ويصير هذا الدليل لغوا محضا واما ما ذكره ثالثا من الاحتياط ففيه ان بمجرد الاحتياط الحكم بالتحريم لا يخلو عن اشكال نعم الاولى العمل بالاحتياط على ان الاحتياط ههنا انما هو في عدم فعله واما اذا فرض فعله عمدا فليس الاحتياط في الحكم ببطلان الصلوة وقطعها كما هو مقتضى قولهم سيما مع ضيق الوقت بل في اتمامها واعادتها او قضائها وهو ظ واما ما ذكره في المعتبر من ان الاحتياط اذا لم يوجد ما يدل على الجواز لكن الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع او انه يقول ان الاحتياط اذا لم يعلم ضعف مستند المانع ومستند المانع ههنا معلوم الضعف وقوله عندنا يكون الصلوة باطلة قلنا لا عبرة بقول من يبطل مع وجود ما يقتضي البطلان انما الافراح فلا يخفى ما فيه من الاحتياط مع تعارض دليل الجواز والحرمة اذ لو لم يكن دليل على الجواز اصلا تعين الحرمة ولا احتياط فيه وان اراد ان الاوامر المطلقة دليل قطعي او قوي جدا على الجواز بحيث لا ينبغي الالتفات الى الاحتياط معه فظ انه ليس كذلك وكذا كون مستند المانع معلوم الضعف ليس كذلك ومن اين علم ضعف الاجماع الذي نقله مثل السيد المرتضى والشيخ مع ظ النواهي الواردة في الروايات الثلثة مع صحة اثنين منها وكيف يبعد القول بالبطلان مع ذلك فافهم واستدل ايضا العلامة في هي بانه فعل كثير ليس من افعال الصلوة فيكون مبطلا وفي المعتبر نقل هذا الاستدلال عن السيد المرتضى وحكم بانه في غاية الضعف لان وضع اليدين على الركبتين ليس بواجب ولم يتناول النهي وضعهما في موضع معين فكان للمكلف وضعهما كيف شاء وكان مراده ان هذا الدليل انما يتم لو كان وضعهما على الركبتين كما يقوله المانعون من التكفير واجبا اذ ح يكون وضعهما بعنوان التكفير في تمام حال القراءة فعلا كثيرا خارجا عن الصلوة فيكون مبطلا وليس مذهبهم الوجوب بل انما قالوا باستحبابه وح فلا نسلم كونه خارجا عن الصلوة اذ لا بد في الصلوة من وضع اليدين بوجه ولما لم يكن دليل على تعيين وضع خاص فهو مخير بين جميع

فلا عبرة بهم

الاوضاع

الاوضاع ومن جملتها التكفير فليس التكفير فعلا خارجا حتى يكون مبطلا بكثرته نعم فيه خلاف الافضل حيث ان الافضل وضعهما على الركبتين وانت
خبير بانه اذا لم يثبت حرمة التكفير لامر كما ذكره من عدم اتجاه هذا الاستدلال واما لو ثبت حرمته بالروايات واريد بهذا الدليل اثبات كونه مبطلا
فعلا كثيرا خارجا لكان له وجه ولم يرد عليه ما اورده نعم يبقى ان الفعل الكثير المخرج عندهم هو ما يخرج به عن فاعل الصلوة وكون وضع اليد بعنوان خاص
كك غير ظ وان كان خلاف ما امر به وكان محرما فانهم واستدلا بضعف هي بانه سنة المجوس فيجب تركه لقوله عليه السلم خالفوهم والامر للوجوب وكونه
سنة المجوس غير ظ لنا الا باعتبار الحديثين السابقين ومعهما لا حاجة الى تتمة هذا الدليل مع ان حديث الامر بالمخالفة ايض تمام لم يظهر لي لانها
والمحقق في المعتبر انه اخار من الكراهة بانها المخالفة لما دلت عليه الاحاديث من استحباب وضعهما على الفخذين محاذين للركبتين واستشكل التحريم
لان الامر بالصلوة مما لا يتضمن حال الكفين فلا يتعلق بهما تحريم قال والاجماع غير معلوم لنا خصوصا وقد وجد من الاكابر من الفضلاء من يخالف في ذلك فيه العلماء
الرواية ظاهرها الكراهة لما تضمنه من قوله انه تشبه بالمجوس وامر النبي ص بمخالفتهم ليس على الوجوب لانهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الالهية وانه
وانه فاصل الخير فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره ولا يخفى ان تعليله لا يفيد الا كونه خلاف الافضل لا الكراهة بالمعنى المصطلح نعم ما ذكره ثانيا من ان
الرواية ظاهرها الكراهة لو تم يصلح حجة له وقوله والروايات جواب عما نقله من الشيخ في الخلاف من الاحتجاج برواية محمد بن مسلم وانه سنة المجوس
منكرة لقول النبي ص خالفوهم ولا خبير بان ما نقله لا يطابق ما في الخلاف على ما نقلنا فان الدليل الثاني على ما قررناه ليس في الخلاف وانما فيه رواية
حريز المشتملة على حكاية المجوس ثم ما ذكره في الجواب لا يجري في رواية محمد بن مسلم وهو ظ وليس في باقي كلامه ما يصلح جوابا عنها فكان كونه سنة
المجوس اشارة الى رواية حريز المشتملة عليها وقوله فكره اي يحرم منه اصابها لتقوية التمسك بالرواية وحمل النهي فيها على الحرمة والجواب جواب عن
الروايتين بحمل النهي فيها على الكراهة بقرينة التعليل الوارد في الرواية الثانية ثم لا يخفى ان ما ذكره في تعليل عدم امكان حمل الامر المذكور على
الوجوب لو تم لدل على عدم امكان حمله على الندب بل على الجواز ايض اذ لا يجوز مخالفتهم فيما هو واجب في محض لا بارتكاب تخصيص في الامر المذكور
بان يخص بما يثبت جوبه او رجحانه او جوازه وبعد ارتكاب التخصيص فيمكن حمل الامر على الوجوب الذي هو ظاهره بالتخصيص الاخير وح فالتكفير
لما لم يعلم جوازه فيكون داخلا في الحكم بوجوب مخالفتهم فيه نعم يبقى ان تعليل المنع لمجرد التجنب عن التشبه بالمجوس ظاهره الكراهة كما هو البين في كثير
من نظائره لا استبعاد ان يكون مجرد التشبه بقوم سوق فعل سببا الحرمة ذلك الفعل وفيه بعد تسليم ذلك لا استبعاد كليا انه لا ظهور للخبرين في ان علة
المنع هو الحذر عن التشبه بالمجوس بل يمكن حملهما على ان التكفير لا يفعله الا المجوس اي لا يشرع الا عندهم فلا تفعلوه وح فلا ظهور لهما في الكراهة لم او انه
في الخبرين شبيه بما نهي عنه من المكروهات بما كان ظاهرا في حمل النهي فيه ايضا على الكراهة لكن مجرد هذه القرينة صرف النهي عن ظاهره مع عدم جود
القرينة في الرواية الاولى شهرة التحريم بين الاصحاب ولم يثبت الاجماع لا يخ عن اشكال فكان القول بالتحريم والبطلان اظهر والله تعالى يعلم بقي الكلام
في انه هل يعم الحكم وضع احدى اليدين على الاخرى مطلقا او يختص بوضع اليمنى على اليسرى فنقول الاجماع على ما نقله الشيخ في الخلاف صريح في تعميم
الحكم في وضع كل من اليدين على الاخرى واما على ما نقله المرتضى فليس عندي كتابه حتى يظهر منه حقيقة الحال وفي المعتبر وهي عنوان المسئلة بوضع اليمين
على الشمال ونقل فيه دعوى الاجماع عنه فلا يظهر منه الا دعوى الاجماع فيه وان امكن ان يكون كلامه عاما كما ان كلام الشيخ عام مع انه في قوله ما نقل
منه دعوى الاجماع في خصوص ما عنون المسئلة به لكن نقل فيه عن الشيخ حرمة وضع الشمال على اليمين ايض وتردد فيه كما نقلنا سابقا وظاهره عدم تعرض
المسئلة والا لكان الظ نقله عنهما واما الروايات ففي الروايتين الاخيرتين اطلاق النهي عن التكفير كما ذكره الش ههنا لكن قد عرفت انه لا يمكن حمله على
معناه اللغوي لكونه حقيقة شرعية في مطلق وضع احدى اليدين على الاخرى على ما ادعاه في شرح الارشاد غير ظ والذي يعلم من الرواية الاولى كون
وضع اليمين على الشمال تكفيرا فالروايات دليل على الحكم فيه ويبقى غيره على الاصل وكانه لهذا احكم صاحب المدارك بانه ينبغي قصر التحريم على وضع
اليمين على الشمال لكونه مورد الخبر ولقائل ان يقول ان التكفير لغة يشمل وضع كل من اليدين على الاخرى ويشمل غيرهما ايض فاطلاق النهي عن التكفير
في الروايتين يشمل الجميع غاية الامر انه يخرج عنه ما علم عدم تحريمه وهو ما يكون بغير وضع احدى اليدين على الاخرى واما وضع الشمال على اليمين فلا
دليل فيه على عدم تحريمه فالروايتان تنهضان باثبات تحريمه فالرواية الاولى لا دلالة لها على الاختصاص التكفير بوضع اليمين على الشمال كما يظهر مما
نقلنا عن المنتهى في وجه التردد الذي نقله في وضع اليمين على الشمال لان بناءه اما على جعل قوله عليه السلام ذلك التكفير تفسيرا للتكفير بذلك وهو
غير معلوم لجواز ان يكون المراد مجرد كونه تكفيرا او صدق التكفير عليه وهو لا ينافي صدقه على شيء اخر واما على فهم الحصر من ذلك باعتبار تعريف الخبر
فقد يكون للحصر واما كونه دالا عليه كليا فلا كما يظهر من موضعه وبما ذكرنا يظهر انه يمكن الاستدلال بالرواية الاولى ايض على المنع من وضع الشمال
على اليمين ايض لان المستفاد منها ان المنع عن وضع اليمنى على اليسرى انما هو لكونه تكفيرا او كون التكفير منهيا عنه فاذا كان التكفير لغة عاما في الصورتين
ولا يظهر من الرواية تخصيصه شرعا باحدهما كما ذكرنا فيدل على المنع فيهما فافهم هذا اذا كان الرواية فلا تفعل بالفاء على ما في نسخ ما على رواية
لا تفعله بدون الفاء كما في الخلاف فظاهر ايض ما ذكرنا لكن يمكن حمله على النهي عن خصوص ذلك التكفير والاشارة الى ان التكفير والتضرع في الصلوة
وان كان حسنا لكن لا تفعل ذلك التكفير لكون خصوصه منهيا عنه وح فلا دلالة له على المنع في غير الصورة المفروضة هذا وعاد فضلنا نقله ما في كلام
المحقق الاردبيلي ره حيث نقل عن في المنتهى التردد فيما نقله عن الخلاف من تحريم وضع الشمال على اليمين حال القراءة اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس
ورواية حريز تدل على المنع من التكفير ورواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال فيخصب فيطالب الشيخ بالمستند وقال فيفهم من رواية
محمد الحصر وهو عجيب الظ كلما انتهى وانت تعلم ايض ان طلب العلامة من الشيخ المستند مع صراحة كلامه في الصورتين لا يخ عن غرابة لان الاجماع

الذي عنقد يكفي مستنداله وما يذكره من سائر الادلة انما يذكره استظهارا ويكفي فيه دلالة الخبرين على بعض ما ادعاه خصوصا اذا كان ذلك
البعض هو العمدة في غرضه لكونه محل النزاع بينه وبين العامة هذا واما سائر ما ذكره الش من التنبيهات بناء على اطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع
ذلك فقد ظهر مما تلونا عليك ان الامر كما ذكره وقال في المدارك ولا يبعد اختصاصه بوضع الكف على الكف لانه المتعارف ولا يخفى بعده ثم
لا يخفى ان التحريم والابطال انما هو مع العمد اما مع السهو والنسيان فلا لعدم التكليف معهما فلا حرمة فلا بطلان اذ قد عرفت انه لا دليل على البطلان
فيه سوى دلالة النهي على الفساد او الاجماع على ما نقله من الخلاف واذ لا نهي مع السهو والنسيان فينتفي الاول والظ انه لا اجماع معهما على البطلان لتقييد
كثير من الاصحاب الحكم بالعمد فالظ ان مراد من اطلق كالشيخ ره في الخلاف في دعوى الاجماع على البطلان كما نقلنا عبارته سابقا ذلك وان لم يصرح
منهم بالاجماع على التقييد واما التمسك في التقييد برفع السهو والنسيان وضعهما كما فعله بعض الاصحاب فقد عرفت ما فيه مرارا فتذكر **قوله** الا
لتقية لا ريب في الجواز مع التقية للعمومات الواردة في التقية كما نقلناها في اصول الكافي في باب التقية من كتاب الايمان والكفر لكن هل يتقيد ذلك بما اذا
اضطر الى الصلوة في تلك الحال او يعم اذا امكنه الصلوة في وقت اخر لا تقية فيه الظ من اطلاقهم التجويز معها هو الثاني ولكن عمومات التقية كانها لا تدل
على الاول ولم ار في كلامهم التعرض لتحقيق ذلك ثم على تقدير التقييد لا ريب ايض انه اذا حضر من يتقيه في اثناء الصلوة فله استعمال التقية ولا يجب عليه اتمام
وان امكنه الاعادة بدون التقية لصحة الصلوة الاولى عدم دليل على وجوب الاعادة وكذا في جوازها اذا صلى معهم وان لم يضطر اليها للروايات الدالة
على فضيلة الصلوة معهم كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه
واله في الصف الاول ولا يبعد ايض اطلاق الحكم في الصلوة في مساجدهم وان لم يصل معهم لظ صحيحة زيد الشحام عن ابي عبد الله انه قال له يا زيد خالقوا
الناس باخلاقهم صلوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم الحديث واما في غير ذلك فالاحوط فعلها في وقت لا يحتاج فيه الى التقية اذا امكنه
والله تعالى يعلم **قوله** فيجوز منه ما تأدت به فلو تأدت التقية بالتكفير في ركعة مثلا فلا يجوز له التكفير الا فيها وقال المص في الذكرى ولو جمع اليسرى
على اليمنى عند التقية احتمل البطلان لانه لم يات بالتقية على وجهها فيكون المحذور سليما من المعارض والصحة اذ اتى بها التقية انتهى ولا يخفى ضعف الاول
وقوة الثاني فانا لم نؤمر بفعل ما يفعلونه عند التقية بل بالتقية فكل ما حصل به التقية يكفي الامتثال ويمكن حمل كلام الش على هذا المعنى اي يجوز منه
ما تأدت به التقية وان لم يكن على ما يفعلونه من وضع اليمنى على اليسرى كما قال في شرح الارشاد ويجب عليه معها فعله على وجه يتأدى به التقية سواء كان
على الهيئة المسنونة عندهم ام غيرها **قوله** عند ظن الضرر بتركها ظ عبارته هنا وفي شرح الارشاد ان الظرف متعلق بالوجوب بناء هو عند ظن الضرر
بتركها واما الجواز فلا يتقيد به فكانه يكتفي فيه بالشك ايض او بمجرد احتمال الضرر عادة وان كان مرجوحا والحكم بالجواز في غير صورة القطع والظن لا يخ
عن اشكال خصوصا مع كون احتمال الضرر مرجوحا سيما اذا امكنه الصلوة في وقت اخر بدونه وظ كلام الفاضل الاردبيلي ره ان جواز التقية ووجوبها
ههنا مثلا زمان فانه قال وعلى تقدير القول بالبطلان والتحريم لا شك في استثناء صورة التقية وانه يجب ح ذلك انتهى ولا يخ عن وجه يمكن حمل كلام الش
ههنا على ذلك بان يجعل الظرف متعلقا بالجواز والوجوب جميعا لكن جعل عبارته في شرح الارشاد على ذلك كانه بعيد جدا حيث قال بل قد يجب بان ظنا
فالظ في التعليل ثم وجدته كتبت في ذلك رايتا انه ره قال في شرح الارشاد في بحث الوضوء واعلم ان الحالة الموجبة للتقية ان يحصل للمكلف العلم او الظن
بزوال الضرر بتركها به او ببعض المؤمنين قريبا او بعيدا سواء كان ذلك في واجب عندهم او مستحب او مباح ولو لم يخف ضررا عاجلا وتوهم ضررا آجلا او
ضررا سهلا استحبت وكذا لو كانت التقية في المستحب كغسل الوجه باليدين معا حيث لا ضرر معلوما ولا مظنونا ولا يبطل الفعل بتركها مطلقا وقد
يكره كالتقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا مع خوف الالتباس على عوام المذهب وقد يحرم حيث لا يتحقق الامن من الضرر بفعل الواجب عاجلا
واجلا ولا يتصور اباحتها في العبادات امكن في الجملة كالتقية في بعض المباحات التي رجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر وفي اذن مقسمة انقسام الاحكام
الخمسة ولا اختصاص لها بهذا الباب وان امكن فرض لا ريب فيه انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في استحباب التقية مع توهم ضرر المخالفة آجلا فمع الشك بطريق اولى
وكذا مع الشك فيه او توهمه عاجلا وعلى هذا فيجب حمل كلامه ههنا وفي شرح الارشاد في هذا البحث على ما ذكرنا انه ظاهرهما ولكنه لم اتفق على ما اخذ ما
ذكره من التفصيل **قوله** بخلاف المخالفة في غسل الوضوء بالمسح قال في شرح الارشاد ولو ترك التكفير مع التقية فيل كان كترك الغسل في مسح الوضوء فتبطل
الصلوة لتحقق النهي وفيه نظر لان النهي هنا عن وصف خارج عن افعال الصلوة بخلاف ما سبق فان النهي فيه متعلق بركن من اركان الوضوء فلا يبطل الصلوة
بتركه هنا وان بطل الوضوء وتوضيح ما ذكره من النظر موافقا لما ذكره هنا ان التكفير وان كان محرما لكنه وصف منفك عن اجزاء الصلوة كما نقلنا عنه
سابقا في بحث عدم دلالة النهي هنا على الفساد فترك التكفير وارسال اليدين من واجبات الصلوة واجزائها فالنهي عنه حال التقية نهي عن امر خارج عن
افعال الصلوة فلا يقتضي الفساد بخلاف النهي عن المسح في الوضوء في صورة التقية فانه متعلق بركن من اركان الوضوء فيوجب البطلان وفيه ما اشرنا اليه
سابقا ان هذا انما يستقيم لو وقع النهي عن التكفير مطلقا غير مقيد بحال الصلوة وليس كك بل انما وقع النهي في الروايات عن التكفير في الصلوة ولا ريب انه يقتضي
وجوب تركه فيها وقد نقلنا ايض ورود الامر بارسال اليدين فيها في صحيحة زرارة وعلى هذا فيكون ترك التكفير وارسال اليدين من واجبات الصلوة واجزائها او
شرائطها فالنهي عنه في حال التقية يوجب فساده لانه نهي في العبادة ويلزمه منه فساد الصلوة لان فساد الجزء او الشرط يوجب فساد الكل او المشروط وعلى هذا
فما نقله عن العلامة لا يخ عن قوة والعجب من المص ره في الذكرى حيث نقل في بحث تحريم التكفير وكونه مبطلا عن المحقق في المعتبر انه اجاب عن استدلال الشيخ بالاحتياط
بان الاحتياط معارض بان الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع ولعرض عليه بان الامر بالصلوة مقيد بعدم التكفير الثابت في الخبرين
المعتبرين الاسنادين اللذين عمل بهما معظم الاصحاب وذكر ههنا انه لو ترك الوضع عند التقية فكترك الغسل في مسح الوضوء وقد سلف والاولى ههنا بالصحة

الا النية فيجوز منه ما نادت به بل يجب ان كان عندهم سنده مع عن النية بتركها الكية يبطل الصلوة بتركها حتى لو خالف لتعلق النهي بامر خارج بخلاف المخالفة
في غسل الوضوء مع المسح والالتفات الى ما وراءه ان كان بعيدا جميع بكا

لانه خارج عن الصلوة بخلاف الغسل والمسح فان الجزئية محققة فيهما فيتحقق النهي عن العبادة في الجملة والاقرب هنا الجزم بعدم البطلان لتعلق النهي بفعل خارج اذا كان الامر بالصلوة مقيدا بعدم التكفير فلم يعلم الصلوة كذلك فاذا فعل ذلك على وجه منهي عنه كما في حال التقية كان فاسدا على عدم من فساد العبادة المنهي عنها نكشف حكم بان الاقرب الجزم بعدم البطلان لانه عدم التكفير يكون ان يكون شرطا للصلوة لا جزءا كما ذكرت بل هو بالشرط اشبه وتعليمه لا يسلمون ان فساد الشرط يوجب فساد المشروط اذ يجوز ان يكون الشيء شرطا في شيء ويكفي في صحته حصوله وان حصل على وجه منهي عنه كما يقولون في مقدمة الواجب نعم المسلم ان النهي عن نفس العبادة او جزئها يوجب فسادها الا انا نقول حكمهم بفساد العبادة المنهي عنها باعتبار انهم يحكمون بامتناع كون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه وهذا لا يتفاوت فيه الحكم الجزئي والشرطي كما ان الامر بالاجزاء عندهم امر بها على وجه لا يكون منهيا عنه فاذا فعل جزء يكون منهيا عنه لم يكن من افراد المامور به وكان باطلا فكذلك الحكم في الشرط الا ترى ان المحقق ره في المعتبر في بحث عدم جواز الصلوة في الحرير المحض وبطلانها به استدل على البطلان في صورة كونه ساترا للعورة بانه منهي عن الستر به والنهي يدل على فساد المنهي عنه ثم اعترض بان النهي عن الستر به لا يرفع معنى الستر لانه فعل حقيقي لا ينتفي بالنهي كما لو قال لا تقم فان النهي لا يرفع اسم القيام مع تحققه فيكون شرط الصلوة حاصلا لانا لا نم ان الستر مراد كيف كان بل الستر المامور به والا لزم كون الستر مامورا به منهيا عنه باعتبار واحد وهو محال انتهى ومنه يظهر انه لا فرق عنده بين الجزء والشرط في كون النهي عنه موجبا للفساد فالظاهر ان يوجه الفرق ان شرطية عدم التكفير او جزئيته انما هو في حال عدم التقية فمع التقية ليس ذلك بشرط ولا جزء فحصوله على وجه منهي عنه لا يوجب فساد الصلوة ولا نم ايضا كون التكفير شرطا او جزءا حتى يبطل الصلوة بعدم تحقق شرطها او جزئها بل التقية ربما كانت واجبة عليه لا خصوصية لها بالصلوة وغيرها فكان تاركها اثما وان لم يضر بما يوقعه فيه كالصلوة هذا بخلاف الوضوء اذ لا بد فيه من المسح والغسل فاذا مسح في حال التقية لم يحصل شيء منهما اما الغسل فظ واما المسح فلبطلانه باعتبار كونه منهيا عنه ولعل هذا محمل كلام في الفرق على ما ذكرناه وان كانت عبارته قاصرة وربما امكن المناقشة فيه ايضا بان جزئية المسح للوضوء انما هو مع عدم التقية واما معها فيسقط اعتباره ولا نم جزئية الغسل بل هو واجب عليه لا يضر تركها بالصلوة الا ان يثبت جزئيته احد الامرين بالاجماع او يقال ان التقية لا توجب سقوط اعتبار المسح فانها يحصل بالغسل فالغسل يشتمل على المسح مع امر زائد فوجوب المسح ثابت فح فاذا فعل حال التقية على وجه منهي عنه وهو المسح بدون الغسل كان باطلا هذا وقال المحقق الاردبيلي ره بعد ما نقلنا في الحاشية السابقة في وجوب التقية والظ عدم البطلان على تقدير تركها لان التكفير ليس بشرط ولا جزء للصلوة حتى يفسد بتركه بخلاف تركه مثل غسل الرجل حال التقية بالكلية نعم في الفرق فلسفا انتهى وكان مراده ما ذكرنا في توجيه الظ وان كان ما ذكره لا يخ عن اجمال وخفاء ثم قال المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لو وجب عليه التكفير للتقية فخالف ففي ابطال الصلوة تردد نظرا الى وجوب التقية والاتيان بالواجب اصالة ومثله ما لو وجب الغسل في الوضوء والمسح على الخفين ونحو ذلك وقد يمكن الفرق بين التكفير وما ذكر بانه فعل خارج عن الصلوة لا جزء ولا شرط فلا يتعدى النهي اليه انتهى وكلامه ايضا موافق لكلام المص والشارح في انه ظاهر مما ذكرنا في توجيه كلام الشارح اولا وانه يمكن حمله على ما ذكرنا في الوجه الظ نعم بقي انه ره في شرح الارشاد في بحث الوضوء احتمل الصحة في الوضوء ايضا اذا مسح فيه مع التقية معللا بان النهي لوصف خارج وكان نظره اما الى ما ذكرنا في المناقشة على ما ذكرنا في الوجه الظ من عدم تسليم جزئية المسح وكذا الغسل مع التقية او الى ان النهي في حال التقية ليس عن المسح بل عن ترك التقية والمسح ملزوم للترك عنه وان سلم ان النهي عن الشيء في العبادات يوجب فساد المنهي عنه بذاته لا فساد ما هو ملزوم او الى ان النهي عن العبادة انما يوجب فسادها اذا تعلق بخصوصها لا بامر عام يشملها وما نحن فيه ليس كذلك فان النهي وقع عن ترك التقية مطلقا لا عن خصوص الصلوة بدليله وح فالحاصل تخصيص الحكم بالفساد بما اذا كان بين جهة الوجوب والحرمة عموم وخصوص مطلق لا من وجه كما ذكره بعض الاصوليين لكن الظ من صحابنا انهم لا يقولون بهذا الفرق كما يظهر من استدلالاتهم في موارد استعمال تلك المقدمة كما انهم يستدلون على فساد الصلوة في المكان المغصوب بالنهي مع ان النهي هناك عن الغصب وهو امر عام لا عن خصوص الصلوة في المكان المغصوب وكذا في الستر بالثوب المغصوب كما نقلنا انفا عن المحقق ره **قوله** والالتفات الى ورائه هكذا ذكره المص ره هنا وسيجيء منه ايضا انه يكون الالتفات يمينا وشمالا الا بالكلية وفي الدروس جعل من مبطلات الصلوة الالتفات دبرا وفي البيان جعل منها الانحراف عن القبلة ولو يسيرا قال ولو كان الى محض الجانبين او مستدبرا ابطل ان كان سهوا الا ان يستمر السهو حتى يخرج الوقت فلا قضاء منها على الاقرب ثم عد من المكروهات الالتفات يمينا وشمالا وان كان بوجهه ما لم ير ما وراءه وقال في خبر زرارة عن الباقر ع يقطعها اذا كان بكله ولا يضر رؤية ما وراءه حال ركوعه وقال في الذكرى يحرم الانحراف عن القبلة ولو يسيرا فلو فعل عمدا ابطلها وان كان ناسيا وكان بين المشرق والمغرب فلا ابطال وان كان الى المشرق او المغرب او كان مستدبرا فقد اجريناه في المعتبر مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان اليهما ومطلقا ان استدبر وتوقف فيه الفاضلان ثم نقل عن الشيخ في بعض ما يدل على ذهابه الى كون استدبار القبلة سهوا مبطلا وعن المبسوط ما يدل على كونه غير مبطل ثم قال ذلك ان نقول ان الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا في الصلوة لان الاستدبار سهوا يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء فلا يكون للشيخ في المسئلة قولان انتهى وفيه لانه ما نقله عن بعض على ما ذكره تامل ثم كذا في جمعه بين كلامي الشيخ لكون حصول لنا الغرض بذلك هنا تمام وسيفصل القول فيه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ثم قال واعلم ان الالتفات الى محض اليمين واليسار بكله كالاستدبار كما انه يحكم في الصلوة مستدبرا على القول الذي يجيء نقول بالابطال لو فعله ناسيا اذا ذكر في الوقت ان فرقنا بين الالتفات بين الصلوة الى اليمين واليسار فلا اشكال في ان كلامه لا يخ عن تعارض وتعقيد فلا باس بتوضيحه فنقول الظ انه اراد بالانحراف عن القبلة الصلوة منحرفا لا الالتفات في اثنائها فان ما نقله من المقنعة انما هو فيمن صلى ساهيا كذلك لا من التفت في اثناء الصلوة وتوقف الفاضلان ايضا فيه ووجه توقفهما احتمال

الصلوة

بالصدر

ورده

ان يكون

ان يكون كالعامد كما سبق تفصيله في بحث القبلة ثم ما نقله عن بعض بيان انه عد نفس الاستدبار في الاثناء من المبطلات ولو سهوا ثم ما ذكره بقوله واعلم بيان حكم نفس الالتفات الى المشرق والمغرب في الاثناء وحاصله ان حكم الالتفات في الاثناء الى المشرق والمغرب حكم الاستدبار كما ان حكم من صلى الى احدهما حكم من صلى مستدبرا على اقوى القولين وهو قول السيد المرتضى من تساوي حكم الصلوة مستدبرا او الى المشرق والمغرب في وجوب الاعادة فيهما مع التذكر في الوقت دون خارجه اما على القول الاشهر من الفرق بين من صلى مستدبرا او من صلى الى احدهما فوجوب الاعادة والقضاء في الاول والاعادة فقط في الثاني فليس حكمهما واحدا وعلى هذا اي على اقوى القولين يمكن القول بالابطال بالالتفات الى احدهما وان كان سهوا اذا تذكر في الوقت بناء على القول بكون الاستدبار مبطلا مط كما قال الشيخ نعم لو قيل بالفرق بين الصلوة مستدبرا وبين الاستدبار في اثناء الصلوة وان الموجب للبطلان سهوا هو الاول دون الثاني كما ذكره في توجيه كلام الشيخ فلا ابطال بالالتفات ولا يخفى انه على ما قررنا كان ينبغي ان يقول وان فرقنا بين الالتفات الى الدبر وبين الصلوة مستدبرا فلا ابطال بالالتفات اي مع السهو واما مع قوله وان فرقنا بين الالتفات وبين الصلوة الى اليمين واليسار فلا يظهر له وجه الا ان يقال انه اشارة الى التردد فيما ذكره اولا من ان الالتفات الى اليمين واليسار كالاستدبار لاحتمال ان يقال ان الصلوة الى اليمين واليسار كالصلوة مستدبرا اما الالتفات الى احدهما فلا نم انه كالاستدبار حتى لا يلزم من الابطال بالاستدبار سهوا الابطال بهما ايضا كل فت والمحقق ره في يع عد في مبطلات الصلوة التي لا يبطلها الا عمدا الالتفات الى ما وراءه وفي المكروهات الالتفات يمينا وشمالا ومثله العلامة في القواعد وكذا في الارشاد بزيادة بالوجه بعد الالتفات المكروه وقال المحقق في المعتبر الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة والالتفات الى ما وراءه يبطلها لان الاستقبال شرط صحة الصلوة والالتفات بكله تفويت لشرطها ويؤيد ذلك رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت الى اخر الرواية التي سننقلها ثم قال واما كراهة الالتفات يمينا وشمالا بوجهه مع بقاء جسده مستقبلا فلرواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد فاذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد وروى زرارة عن ابي جعفر ع قال الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وقال العلامة ره في هي الالتفات يمينا وشمالا ينقص ثواب الصلوة ولا يبطلها وعليه جمهور الفقهاء والالتفات الى ما وراءه يبطلها اما الابطال بالالتفات بالكلية فلان الاستقبال شرط في صحة الصلوة ومع الالتفات بالكلية يفوت الشرط ويؤيده ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة انه سمع ابا جعفر ع يقول الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وفي الحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت ع واما النقص من الثواب في الالتفات الى احد الجانبين مع بقاء الجسد مستقبلا فلما رواه الجمهور عن ابي ذر قال قال رسول الله ص لا يزال الله مقبلا على العبد وهو في صلوته ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه وينبغي ان يحمل ذلك على التحريم لما رووه عن ابن عباس قال كان رسول الله ص يلتفت يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه خلف ظهره ومن طريق الخاصة ما رواه الشيخ عن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله ع عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة قال لا وما احب ان يفعل وانما اشار بذلك الى الالتفات يمينا وشمالا وعن الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال اذا التفت انتهى وقال ره في يه الالتفات الى ما وراءه مبطل مع العمد دون النسيان لان الاستقبال شرط والاستقبال بجملته مفوت له ولقول الباقر ع اذا استقبلت وقال الباقر ع الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله اما الالتفات يمينا وشمالا فانه مكروه غير مبطل للدلالة مفهوم قوله اذا كان بكله عليه انتهى وقد وقفت على بعض عبارات الاصحاب التي يظهر منها مذاهبهم في هذه المسئلة فالحري هنا ان يذكر ما هو التحقيق فيها فنقول وبالله التوفيق بين ان الالتفات اما بكل جسده او بالوجه خاصة مع بقاء جسده مستقبلا ففي الاول الظ بطلان الصلوة بادنى التفات فيه اعتبارا بجواز الصلوة اليه من جهة القبلة بدون العذر وان لم يبلغ حد الاستدبار بل ولا اليمين واليسار بناء على ما هو الحق من عدم سعة القبلة لما بين المشرق والمغرب الا لذوي الاعذار فانه لا خلاف في شرطية الاستقبال في الفرض ويدل عليه ايضا الاية الكريمة والروايات فمتى التفت الى حد يخرج عن القبلة ولم يجز الصلوة اليه فقد انتفى الشرط وانتفى بانتفائه المشروط ويمكن المناقشة فيه بان المسلم بالاجماع والروايات انما هو الاستقبال في جميع زمان الصلوة بمعنى ان لا يفعل شيء من اجزائها واما جميع زمانها وان لم يقع شيء من اجزائها فلا وح فاذا التفت لحظة لم يات فيها بشيء من اجزاء الصلوة وليس ما طول بعد مما ينافي المتابعة الواجبة في الصلوة وبطلان الصلوة به غير ظ ويدل ايضا على ذلك صحيحة في باب احكام السهو في الصلوة في شرح قول المفيد من التفت في صلوته حتى يرى من خلفه وجب عليه اعادة الصلوة عن زرارة انه سمع ابا جعفر ع قال سألته هل يلتفت الرجل في صلوته فقال لا ولا ينقض اصابعه وكون المنع في نقض الاصابع للكراهة لا يوجب حمله في الاول ايضا عليها مع ظهوره في التحريم لكن ليس ببعيد جدا حمل المنع على الكراهة بالقرينة المذكورة وحمل الالتفات على ما اذا لم يكن بكله وبالجملة فهذه الرواية تصلح دليلا لاحد المسلكين واما الثاني وهو الالتفات بالوجه خاصة فاما اذا اما وراءه او لا بل يكون يمينا او شمالا بحيث لا يبلغ اليمين واليسار او يبلغهما ولكن لا يتجاوز عنه الى ما وراءه فعلى الاول فقد عرفت تصريح جماعة من الاصحاب ببطلان الصلوة بتعمد الالتفات كذلك واستدلوا عليه بما في المعتبر وهي وغيرهما من شرطية الاستقبال ولا يخفى ما فيه فان الاستقبال الذي هو شرط الصلوة اما ان يكون هو الاستقبال بالجسد او بالوجه ايضا فعلى الاول لا يضر الالتفات بالوجه فقط مع بقاء الجسد مستقبلا وان بلغ ما بلغ وعلى الثاني فينبغي ان يقولوا بالبطلان بانحراف الوجه عما يجوز استقباله من القبلة مط وان كان يمينا او شمالا بحيث لا يبلغ ما وراءه كما قالوا في الالتفات بتمام الجسد ولم يقولوا به وبهذا يظهر ايضا ضعف ما في هي وغيره من التايد بصحيحة زرارة والاستدلال بها وغيره ايضا من الاستدلال بها على ما نقلنا من عبارة المفيد فانه انما يفيد اطلاق قطع الصلوة بالالتفات بكله واين هو من الحكم بقطعها بالالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه بل هي بمفهومها تدل على خلاف ذلك كان بناء كلامهم على ان الانحراف بالوجه كذلك يستلزم الانحراف بكل البدن فالبطلان لذلك واما اذا لم يبلغ الى الحد المذكور فلا يكون

والاتمام

مط

مبطلا اذا كان بالوجه خاصة ولا يخ عن تكلف ومع ذلك ففيه ما اشرنا اليه من المنافية واما على ما ذكره الشهيد من امكان الالتفات بالوجه خاصة
الى الحد المذكور مع استقبال القبلة بتمام الجسد وان كان بعيدا فلا اتجاه لما ذكره اصلا وسيجيء الكلام في تحقيق الاستلزام المذكور فانتظر
واما ما في المعتبر وهي من التأييد بحسنة زرارة بابراهيم بن هاشم بل الاستدلال بها على ما في المنتهى عن ابي جعفر ع قال اذا استقبلت القبلة بوجهك
فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله تعالى قال لنبيه ص في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
واخشع ببصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك في موضع سجودك ورواها في التهذيب ايضا في باب الخشوع في الصلوة وذكر في الفقيه ايضا في باب القبلة بعد
نقل رواية عن زرارة عن ابي جعفر ع قال في حديث اخر ذكره له ثم استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلوتك فان الله عز
وجل يقول لنبيه ص في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وسند الفقيه الى زرارة صحيح على ما في الخلاصة
فهو وان كان اقوى من اصل الدليل الذي في المعتبر وهي لكن يتوجه عليه ان الاستقبال والتقلب فيها وان نسبا الى الوجه خاصة لكن لا يبعد حملهما
على استقبال تمام البدن وتقلبه كله بقرينة الاستشهاد في الاية اذ الامر فيها بتولية الوجه محمول على تولية كل البدن وعلى هذا فلا تصلح دليلا
ولو صلحت لذلك فالاية الكريمة اولى بذلك فلم يتعرضوا لها وايضا يتوجه عليه انها لو دلت على المنع من تقلب الوجه عن القبلة مط وفساد الصلوة
به كك فلا وجه للتخصيص بصورة كونه الى ما وراءه وهذا ايضا مما يصلح مؤيدا لحملها على ما ذكرنا الا ما ذكره الا ان يقال التخصيص فيها للجمع بينها وبين
رواية عبد الملك الاتية الدالة على كراهة الالتفات وفيه ان الرواية المذكورة مع عدم وضوح صحة سندها بل لانها ايضا كما سنشير اليه لا تصلح
لتخصيص تلك الرواية وكذا ساير الروايات الاتية الدالة على فساد الصلوة بالالتفات بالوجه مط مع اعتضادها بظ الاية الكريمة فالوجه اما القول
بالبطلان بالالتفات بالوجه مط كما سننقله عن فخر المحققين او حمل الالتفات في الجميع على الالتفات بتمام البدن والانحراف عن القبلة والثاني اولى
للاصل ومفهوم صحيحة زرارة وندور القول المذكور وشهرة خلافه بين الاصحاب لو لم يكن اجماعا واستدل ايضا لهم بحسنة الكافي بابرهيم باب ما يقطع
الصلوة وفي باب كيفية الصلوة وصفتها عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفيها وقال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات
فاحشا وان كان قد تشهدت فلا تعد وجه الاستدلال ان الالتفات الى ما وراءه فاحش قطعا وفيه ان كون المراد بالالتفات فيه الالتفات بالوجه
وكون فاحشه ما ذكر غير ظ لاحتمال ان يكون المراد به الالتفات بتمام الجسد الى ان يخرج عن سعة القبلة التي يجوز الصلوة الى كل جزء منها فيكون
التقييد بالفاحش للاشارة الى سعة جهة القبلة وانه لا يخرج بالالتفات اليسير منها والظ انه لو لم يكن هذا الاحتمال اظهر من الاول فليس الاول اظهر منه
فالاصل يرجح حمله عليه وكذا مفهوم صحيحة زرارة كما اشرنا اليه ومما يستدل لهم ايضا بصحيحة يب واخر باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم
ثوبه او جانبيه فلا باس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح وفيه ان ظ قوله ع فانه لا يصلح هو الكراهة لا الحرمة والابطال وكما يمكن ارتكاب التاويل
فيه لحمله على التحريم يمكن ارتكابه في النهي او النفي بحمله على الكراهة وكون الاول اظهر من الثاني غير ظ بل الاصل يرجح الثاني ولو قيل انه يمكن حمله على الكراهة
اذ لا يستقيم تخصيص الكراهة بما اذا كان في مؤخره ونفي الباس عما عداه لعموم كراهة الالتفات ولا اقل من ثبوتها فيما اذا بلغ احد الجانبين كما سيظهر
فنقول ان المذكور في الخبر عدم الباس بالنظر او المس فيما اذا كان الخرق او الاصابة في مقدم ثوبه او جانبيه واستلزامه في الصورتين للالتفات بالوجه غير
ظ وح فلا اثم كراهة اذ المسلم هو كراهة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه كما هو المط فهذه هي الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب وقد ظهر لك انها
او رددنا ان الحكم بالحرمة والابطال في خصوص الصورة المذكورة لمجرد تلك الروايات لا يخ عن اشكال الا ان يثبت اجماع عليهما ولم ينقل ذلك فيما رايناه من كلامهم
لكن لما كان القول به مما اشتهر بين الاصحاب فلا ريب ان الاحتياط في تركه فلو فرض وقوعه فالاحوط اتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم واما الثاني وهو
ان لا يكون الالتفات بالوجه الى ما وراءه بل الى اليمين واليسار فالمش انه لا يحرم ذلك بل ظ ما نقلنا عن المعتبر عدم الخلاف فيه حيث لم ينقل فيه خلافا من الاصحاب
ونسبه الى جمهور الفقهاء ايضا لكن حكموا بكراهة الالتفات يمينا وشمالا وهو يحتمل وجهين كراهة اذا بلغ حد اليمين والشمال خاصة فاذا لم يبلغ احدهما فلا
كراهة ايضا او كراهة الى احد الجانبين سواء بلغ احدهما ام لا وما استدلوا به على الكراهة يعطي الثاني ويظهر من كلام جماعة كالمحقق الثاني والشهيد
المحقق الاردبيلي ان المراد هو الاول ونقل في ذكرى عن بعض مشايخه المعاصرين ان الالتفات بالوجه يقطع الصلوة كما يقوله بعض الحنفية والشهيد ره ايضا
نقل في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه ويكره الالتفات بالوجه يمينا وشمالا عن ولد المص انه حرمه وابطل الصلوة به والظ انه الشيخ المعاصر للمص وقوله
ايضا يحتمل ما ذكرنا من الوجهين في الكراهة وما استدلوا به يعطي الثاني حجة المش على عدم الحرمة الاصل ومفهوم صحيحة زرارة المتقدمة وعلى الكراهة رواية
التهذيب في الباب المذكور في شرح القول المذكور من المفيد عن عبد الملك فيما اشرنا اليه وفي الاستبصار عن عبد الحميد عن عبد الملك وعلى هذا فلا
يبعد ان يكون عبد الحميد ابا العلاء بن عبد الملك الثقة فيكون السند صحيحا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الالتفات في الصلوة ايقطع الصلوة فقال لا وما
احب ان يفعل ولما لم يثبت عندهم الحرمة والابطال فيما اذا كان الى ما وراءه فيحمل ذلك على غيره وعلى ما ذكرنا لما لم يثبت ذلك الا في الانحراف بتمام البدن
يحمل هذا على غيره وهو الالتفات بخصوص الوجه مط وهو اوفق باطلاق الرواية لكن لا يخفى على الوجهين مؤيد الدلالة على اطلاق الكراهة سواء بلغ الى
اليمين او الشمال ام لا واحتج القول المنقول بحسنة زرارة المتقدمة لا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك وبرواية العامة عن النبي ص لا تلتفتوا في
صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت ولا يخفى دلالة الروايتين ايضا على ما ذكرنا من اطلاق الحكم من غير تقييد بما اذا بلغ احد الجانبين واجاب الشهيد في شرح الارشاد
بانه يحمل القلب على بلوغه حد الاستدبار والالتفات على كونه بكله كما قيد في رواية زرارة السالفة جمعا بين الاخبار خصوصا مع ضعف هذه الرواية

سمى فيه

انتهى وانت خبير بان ضعف رواية العامة مما لا يضر اذ ورد في رواياتنا صحيحا ما يدل على اطلاق الحكم ببطلان الصلوة بالالتفات والمنع عنه كما
سبق من صحيحة عمر بن يزيد وصحيحة محمد بن مسلم نعم حمل الجميع على ما اذا كان بكله كما ذكره لا يخ عن وجه جمعا بين الاخبار واما الحسنة الدالة على فساد الصلوة
بتقليب الوجه فقد ورد مثلها روايات اخرى ايضا منها حسنة يب بابرهيم في شرح القول المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع وفي اخرها ثم لم يعد على
ما مضى بنصره ونحو وجهه او يتكلم فقد قطع صلوته ومنها ما في الفقيه ايضا متصلا بصحيحة عمر بن اذينة السالفة في رواية ابي بصير عنه ع ان تكلمت او صرفت
وجهك عن القبلة فاعد الصلوة ومنها رواية يب باب احكام السهو من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته
وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل
الصلوة استقبالا وقد روى هذه الرواية بالسند المذكور بادنى اختلاف فيه في باب احكام السهو من الاصل ايضا وفيه اذا حول وجهه بكليته
بزيادة بكليته ولا يضر وجود هذه عن محمد في الباب المذكور من الزيادات بسند صحيح بدون قوله يجوز له ذلك الخ اذ عدم ذكر بعض الرواة الزيادة لا يقدح
في رواية من ذكرها ولا يخفى ان تخصيص جميع تلك الاخبار بما اذا بلغ حد الاستدبار للجمع بين الاخبار على ما ذكره مشكل جدا اذ ليس في اخبارنا ما يشهد
بذلك التخصيص والتفصيل سوى مفهوم حسنة الحلبي حيث تقيد فيها الحكم باعادة الصلوة بالالتفات بما اذا كان الالتفات فاحشا ولا يخفى ضعف
دلالته اذ يمكن ان يكون المراد بالفاحش ما اذا تجاوز عن سعة جهة القبلة وان لم يكن الحكم بعد ذلك مط كما قلنا سابقا حيث حملناه على الالتفات بتمام البدن
صها وح فليس فيهما ما يدل على تخصيص تلك الاخبار اصلا واما رواية عبد الملك فعلى تقدير تسليم صلاحيتها لمعارضة تلك الاخبار ليس فيها ما يشعر بالاختصاص
بصورة الالتفات الى غير ما وراءه فحملها على ذلك وحمل تلك الاخبار على ما اذا كان الى ما وراءه للجمع بينهما انما هو بمجرد التشهي والرجم بالغيب على انه يمكن
ايضا حملها على الالتفات بالنظر وح فلا معارضة لها مع تلك الاخبار اصلا نعم الرواية العامية عن ابن عباس كما نقلنا سابقا عن هي لا يخ عن دلالة على ذلك
التخصيص لكن لا عبرة بها فالاظهر كما اشرنا اليه اما القول بعموم البطلان بالالتفات بالوجه كما نقل من القول المذكور او حمل تقليب الوجه او صرفه او تحويله
في تلك الاخبار على تقليب تمام البدن وصرفه وتحويله لا خصوص الوجه وهذا اظهر كما اشرنا اليه ويمكن تاييده بصحيحة يب اخر باب كيفية الصلوة
وصفتها من الزيادات عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما
مضى من صلوتك ما لم ينقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم
وان قلب وجهه عن القبلة فيحمل على ما ذكرنا على تقليب الوجه خاصة ولا حاجة الى تخصيصه بما اذا لم يكن الى ما وراءه وعلى المش لا بد من ذلك التخصيص لكن
يمكن ايضا حمله على ما اذا وقع ذلك سهوا كما ذكره في الكلام وح يمكن صحة اطلاق الحكم وان لم يجوز تقليبه عمدا مط او الى ما وراءه بل وان حمل تقليب
الوجه على تقليب تمام البدن فتفطن وبما تلونا عليك من الاخبار ظهر ضعف ما ذكره الشهيد في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه والالتفات الى ما وراءه
حيث نقل عن ولد المص انه ابطل الصلوة بالالتفات بالوجه خاصة وان كان على ما دون الاستدبار ثم قال وهو ضعيف لان الاخبار اما مطلقة
في عدم الابطال او مقيدة بالالتفات بكله او بالفاحش ولا يتحقق بذلك نعم هو مذهب بعض العامة محتجا بقول النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا
صلوة لملتفت والرواية ضعيفة عندهم لان راويها عبد الله بن سلام وهو ضعيف ويمكن حملها على الالتفات بكله كما رواه زرارة انتهى وذلك لما
سمعت من الاخبار الكثيرة التي يمكن ان يستدل بها على القول المذكور فالاخبار لا تنحصر فيما نقله والقول المذكور ليس بمكان من الضعف على ما ذكره والله
تعالى يعلم هذا كله في الالتفات عمدا واما اذا وقع ذلك سهوا فان لم يبلغ الى حد الجانبين فلا شيء عليه مط ولا يظهر منهم خلاف في ذلك وان بلغ
احدهما ففيه وجوه احدها انه لا شيء عليه مط سواء بلغ الاستدبار ايضا ام لا وسواء كان بكل البدن او بالوجه خاصة وسواء خرج الوقت عند تذكره
ام لا وهذا هو الظ من كلام العلامة ره في هي فانه قال بعد ما نقلنا عنه من حكم الالتفات فرع لو التفت الى ما وراءه ناسيا لم يبطل صلوته لقوله ع
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه انتهى وثانيها وجوب الاعادة معه ان ذكر في الوقت لا القضاء اذا تذكر خارجه سواء بلغ حد الاستدبار ام لا
كما هو المختار فيمن صلى ظانا او ناسيا الى غير القبلة كما سبق وهذا هو الذي ذهب اليه الشهيد ره في شرح الارشاد لكنه انما حكم به فيما اذا كان الالتفات
بالبدن فانه قال ولو كان الالتفات بالبدن فان وقع عمدا ابطل الصلوة مط لمنافاته الاستقبال الذي هو شرط وان كان سهوا وكان يسيرا لا يبلغ
حد اليمين واليسار لم يضر وان بلغه اعاد في الوقت لا في خارجه كمن صلى جميع الصلوة كك انتهى وعلى القول بحرمة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى
ما وراءه يمكن ايضا ان يكون حكمه مع السهو ذلك من وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه بل على قول ولد المص من حرمة الالتفات بالوجه الى اليمين واليسار
ايضا ومط يمكن ان يكون حكمه ذلك اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب ثالثها وجوب الاعادة في الوقت لا القضاء خارجه الا مع الاستدبار فيقضي مط كما
الفرق بين م هو المش فيمن صلى ظانا او ساهيا الى غير القبلة فهذا الوجه وان لم نظفر بقائل به صريحا لكن يحتمل ذلك بناء على القول بعدم الانحراف عن القبلة
في الاثناء والصلوة منحرفا واتحاد حكم الجزء والكل وهذا وان كان فيما ذكره في الانحراف بكل البدن لكن على المش من حرمة الالتفات بالوجه الى ما
وراءه ايضا يمكن ان يكون حكمه ذلك وكذا على مذهب ولد المص يمكن ان يكون حكمه وجوب الاعادة في الوقت مط بشرط التجاوز المذكور ووجوب
القضاء ايضا مع الاستدبار هذا وفي ذكرى نقل عن يب انه لما روى الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع فيمن سبقه الامام بركعة في الفجر فسلم معه ثم اقام
في مصلاه ذاكرا حتى طلعت الشمس يضيف اليها ركعة ان كان في مقامه وان كان قد انصرف اعاد قال الشيخ يعني به اذا كان قد استدبر القبلة ثم
هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا واختاره المحقق في المعتبر وقال الشيخ في المبسوط بعد عد ما يقطع الصلوة وعد الاستدبار
منها والفعل الكثير والحدث وهذه التروك على ضربين احدهما متى حصل عمدا او سهوا ابطل وهو جميع ما ينقض الوضوء وقد روى انه اذا سبقه

الحدث

الحدث جاز الوضوء والبناء والاحوط الاول لظاهر القسم الاخير متى حصل ساهيا او ناسيا او للتقية فانه لا يقطع الصلوة وهو كل ما عدا نواقض الوضوء
وهو تصريح منه بان الاستدبار سهوا لا يقطع وذلك لان تحويل الصلوة الى دبر القبلة عين الاستدبار سهوا في الصلوة فان الاستدبار سهوا
يصدق على اللحظة التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة ويجوز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء فلا يكون للشيخ في المسئلة
قولان على هذا انتهى وفيه تامل اما اولا فلما ذكره من ان هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا فان لا تصريح الا في الخبر المذكور
في الخبر الذي حكم بوجوب الاعادة معه ظاهره وقوعه عمدا لكن مع ظن اتمام الصلوة فهو عمد مع شائبة سهو وللاصحاب فيه قولان احدهما ان
حكمه حكم العمد المحض والثاني الحاقه بالسهو المحض وبناء كلامه في المبسوط على القول الاول وقد ذهب فيه الى مثل ذلك في الكلام كما نقلنا عنه في
بحث الكلام وما نقل عن المبسوط من عدم قطع الصلوة به مع السهو والنسيان انما هو اذا وقع سهوا محضا فلا منافاة بين كلاميه وقد صرح في المبسوط
بوجود القولين في المسئلة التي ذكرنا وقد حكم اولا بالاول ثم جعل الثاني اقوى فقال في فصل احكام السهو الذي هو بعد فصل تروك الصلوة
الذي نقل عنه ما نقل في كرى ومن نقص ركعة او ما زاد ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يكن
عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي انتهى واما ثانيا فلما ذكره من وجه الجمع بين كلامي الشيخ
فان حمل كلام المبسوط على خصوص ما ذكره من الاستدبار سهوا مع بعده جدا كما يظهر لمن نظر في كلام المبسوط لا يجدي في الجمع بين كلامي الشيخ فان
فيما ذكره في ذيل الخبر في التهذيب ايضا استدبار الصلوة سهوا الذي في كره لا الصلوة الى دبر القبلة ومع ذلك قد حكم فيه بوجوب القضاء فلا يمكن الجمع
بين كلاميه بما ذكره فالصواب فيه ما ذكرنا وبه يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام العلامة ره في الارشاد فانه جعل اولا الالتفات الى
ما وراءه من المبطلات عمدا لا سهوا ثم ذكر بعيده انه لو نقص ركعة او ما زاد سهوا اتم ان لم يتكلم واستدبر القبلة او احدث وكذا كلام ابن حمزة
في الوسيلة فانه ايضا قريب من كلام الارشاد لانه ذكر بدل الاستدبار القبلة الانحراف عن القبلة وذلك لان ما ذكرنا من وجه الجمع بين كلامي
الشيخ يجري بعينه في كلامهما ايضا ويؤيده ذكرهما التكلم ايضا لنقلهم الاتفاق على انه لا يبطل الا عمدا فالبطلان به ليس الا باعتبار وقوعه عمدا
وان كان مع ظن الفراغ وقال الشهيد ره في شرح هذا الكلام ولو فعل احد هذه او غيرها من المنافيات بطلت لحصول المنافي في اثناء الصلوة فهذا
الحكم في المنافي عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار ظاهر اما في المنافي عمدا لا غير فيشكل الحكم بالبطلان معه لان المفروض وقوعه سهوا فلا يزيد على
فعله في اثناء الصلوة اللهم الا ان يزيد بحيث يخرج به عن كونه مصليا فيتجه البطلان وقد مر مثله في الفعل الكثير انتهى وفيه تامل اما اولا فلان
جعله كون الاستدبار مبطلا عمدا وسهوا امرا مسلما مع ما فيه من الكلام الا ان يكون مختار العلامة ذلك كما هو ظاهر كلامه في ير وهذا الاستثناء في
تقييد الالتفات الى ما وراءه بالعمد فانه على تقدير استلزامه للانحراف بكليته عن القبلة على ما يظهر من الشهيد ره كما اشرنا اليه سابقا لا يستلزم استدبار القبلة
بالبدن فلا منافاة بين الحكم بكون الاستدبار اي بالبدن مبطلا عمدا وسهوا وكون الالتفات الى ما وراءه لا يبطل الا عمدا واما ثانيا فلان قوله لان المفروض
وقوعه سهوا فلا يزيد على فعله في اثناء الصلوة فان الظاهر ان المفروض وقوعه عمدا لا سهوا لكن مع ظن الفراغ فهو عمد مع شائبة سهو فلا استبعاد في جعل
حكمه حكم العمد والفرق بينه وبين السهو المحض في اثناء الصلوة كما قلنا في توجيه كلامي الشيخ ثم وقد وجد مثل التناقض المذكور في كلام العلامة ره
في هي ايضا ولا يمكن توجيهه بما ذكرنا فانه ذكر في بحث الالتفات ما نقلنا عنه من الفرع وقال في بحث الخلل لو سلم ثم تيقن النقيصة كمن سلم في الاوليين من
الثلاثيات او الرباعيات او صلى ركعتين في الغداة وسلم ساهيا ثم انفصل ثم ذكر وتشهد وسلم وسجد للسهو الا ان يفعل ما ينافي الصلوة عمدا وسهوا كالحدث
والالتفات على ما وراءه فانه يبطل صلوته وان فعل ما يبطل الصلوة عمدا لا سهوا كالكلام ففيه خلاف بين علمائنا فبعضهم ابطل الصلوة واوجب
الاعادة وبعضهم لم يبطلها وهو الاقوى لانه فعل ما صدر عنه سهوا فلا يكون مبطلا انتهى وقد فعل مثل ذلك في يه ايضا فانه جعل
حكم اولا في بحث الالتفات ان الالتفات الى ما وراءه يبطل مع العمد دون النسيان كما نقلنا عنه سابقا وقال بعيده بورقة ونصف تقريبا ولو نقص من عدد صلوته
ناسيا وسلم ثم ذكر تدارك اكمال صلوته وسجد للسهو سهوا ان فعل ما يبطلها عمدا كالكلام او لا واما لو فعل المبطل عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار
ان الحقنا به فانها تبطل لعدم امكان الاتيان بالفائت من غير خلل في هيئة الصلوة ولقول احدهما ع اذا حول وجهه عن القبلة استقبل الصلوة استقبالا انتهى
لكن قوله ان الحقنا به كانه اشارة الى تردد منه في المسئلة فقد رجع فيه من الجزم الى التردد مع نوع ترجيح لخلاف ما حكم به اولا بقرينة استدلاله بالخبر بخلاف
النهي فانه حكم فيه في الموضعين من غير تردد ويمكن توجيه ما في يه بالفرق بين الاستدبار والالتفات كما ذكرنا في توجيه كلام الشهيد في شرح الارشاد لكن
هذا التوجيه لا يجري في كلام هي حيث مثل بالالتفات دون الاستدبار الا ان يحمل الالتفات هنا على خصوص الاستدبار ولا يخفى بعده لكن
في كلامه هناك بعد ما نقلنا ما يشعر به حيث انه ايضا ما جعله اقرب من التعليل المذكور بروايات ثم قال وهذا كله يدل على وجوب الاعادة مع
الاستدبار والظاهر انه اشارة الى الدلالة على ما ذكره سابقا من البطلان بالالتفات عمدا او سهوا فالتعبير عنه بالاستدبار يشعر بان المراد بالالتفات
الذي ذكره لكن لا يخفى ما فيه من التعسف فالظاهر ان يحمل الاستدبار الذي ذكره على الاستدبار بالوجه بناء على ان المراد بالالتفات الى ما وراءه كما
سينقل عن الشهيد ره ويؤيده ان من نظر في الروايات التي نقلها علم ان الدال منها على ما ذكره ليس سوى روايتين احدهما رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز
له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا والثانية صحيحة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى
ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ولا يخفى

ان الرواية

ان الرواية الاولى تدل على البطلان بتحويل الوجه عن القبلة مط والوجه يحتمل ما ذكرنا سابقا من الوجهين وعلى الوجهين لا اختصاص له باستدبار
البدن بل يشمل استدبار الوجه ايضا اما اذا حمل الوجه على ظاهره فظ واما اذا حمل على ما يواجه من بدنه فلاستلزام استدبار الوجه تحويل البدن
عن القبلة فالظاهر ان يحمل الاستدبار في كلامه على ما يشمل استدبار الوجه وهذا مما يخدش توجيه كلام النهاية ايضا بما ذكرنا من الفرق بين الاستدبار
والالتفات لانه فيها ايضا تمسك بالرواية الثانية فلا يدل على البطلان اذا برح من مكانه ولا يظهر منها العلة فيمكن ان يكون هي استلزامه الاستدبار
غالبا او التحويل عن القبلة مط او الفعل الكثير فالاستدلال بها على خصوص احدها مشكل جدا واعلم انه في هي ههنا وقع سهو عن بعض فانه نقل فيه اخر
الرواية الثانية على ما في النسخ التي عندنا هكذا ثم قام قال يستقبل ما لم يبرح من مكانه مع ان الرواية في يب في باب كيفية الصلوة من الزيادات على ما
نقلنا وهذا هو الصحيح وعليه بناء كلامه ره ايضا فلا تغفل ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول الظاهر من الوجوه المذكورة في هذا الفرع هو الوجه الاول
للاصل وعدم دليل صالح على خلافه ويمكن ايضا ان يحتج له بعموم رواية الكافي باب ما يقطع الصلوة ويب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن
ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا لا يقطع الصلوة الا اربع الخلاء والبول والريح والصوت ومما يؤيده ايضا عموم اية
فاينما تولوا فثم وجه الله واما الاستدلال عليه بحديث رفع الخطاء والنسيان على ما نقلنا في هي فقد عرفت مرارا ما فيه من المناقشة بامكان حمله على
رفع المؤاخذة وان ترتب عليها بعض الاحكام الوضعية ويمكن تأييده ايضا بصحيحة فضيل بن يسار المتقدمة وقوله عليه السلام فيها وان قلب وجهه عن القبلة
بحمله على التقليب سهوا كما ذكرنا واما الوجه الثاني فمما يمكن ان يستدل به عليه اما على عدم وجوب اذا ذكر خارج الوقت فالاصل ايضا كما
ذكرنا الان لان القضاء فرض مستأنف فلا بد له من دليل ولا دليل فينتفي بالاصل واما على وجوب الاعادة اذا تذكر في الوقت فبقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة
المتقدمة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله فانه بعمومه يشمل العمد والسهو وكذا قول ابي عبد الله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة
مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا فانه بظاهره يشمل العمد والسهو ايضا واما قوله ع في صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة فان لم
يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة وفي حسنة الحلبي المتقدمة فان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وفي رواية محمد بن
مسلم المتقدمة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا فلا يظهر شمولها للسهو ما مثل بل الظاهر منها كما يظهر بالتامل فيها تماما الالتفات
والانصراف والتحويل عمدا فلا يمكن الاستدلال بها ولا يخفى ان الرواية الاولى من الروايتين اللتين استدللنا بهما مقيدة بما اذا كان
بكله والثانية بما اذا كان فاحشا ولا يبعد بقرينة الرواية الاولى حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله وتقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله
بقرينة الرواية الاولى او حمل الفاحش على التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة الى حد اليمين واليسار ليصح حمله على ما يشمل السهو ايضا لما نقلنا
سابقا من عدم ظهور خلاف منهم في انه لا شيء في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ الى احد الجانبين اكثر على هذا يشكل الاستدلال بها على شمولها
للسهو لمن حكم بقطع الصلوة بما دونه عمدا كما هو المش اذ كما يمكن حمل الفاحش على ما ذكرنا ليشمل الصورتين يمكن قطع الصلوة معه بما دونه يمكن ان يحمل
على ما اذا خرج به عن سعة جهة القبلة التي تجوز الصلوة اليها اختيارا ويخص بصورة العمد لئلا يحتاج الى العناية المذكورة وكون الاول اظهر من الثاني
غير ظ ومنه يظهر ان الاستدلال بالرواية الاولى ايضا لا يخ عن اشكال اذ على تقدير حملها على ما يشمل السهو لا بد من تقييدها في صورة العمد بالخروج
عن سعة القبلة وفي السهو بما اذا بلغ احد الجانبين وهو لا يخ عن تكلف فلا يبعد تخصيصها بصورة العمد فقط وحمل الالتفات على الخروج المذكور
سابقا لئلا يحتاج الى التكلف المذكور وبالجملة فالحكم بوجوب الاعادة بهاتين الروايتين في صورة علم المش من ان القبلة لا تتسع ما بين المشرق والمغرب
الا مع العمد لا يخ عن اشكال على تقدير ومبنى الاقتصار على ما اذا كان بتمام البدن كما نقلنا سابقا عن الش واما جعله شاملا للالتفات بالوجه
ايضا الى ما وراءه على القول بحرمة الالتفات بالوجه كذلك كما هو المش او الى اليمين واليسار ايضا على قول ولد الش فضعيف جدا لعدم دلالتهما عليه
ويمكن ان يستدل ايضا بانه اخل بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به على شرطه ممكن فيجب كما لو اخل بطهارة الثوب وفيه ان الشرطية مط غير
مسلم بل المسلم بالاجماع والاية والروايات ليس الا عدم صحة الصلوة مع الاخلال بالقبلة في شيء من اجزاء الصلوة مع التعمد فلا بد له من دليل بل قد اشرنا
سابقا الى ان بطلانها بذلك اي بالاخلال بها فيما لم يقع فيه شيء من اجزاء الصلوة مع التعمد ايضا غير ظ هذا مع الالتفات بتمام البدن واما
في صورة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه مط فلو تمسك بهذا الدليل يصير في دائرة المنع فتدبر ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة في باب وقت الصلوة
في يوم الغيم ويب باب القبلة وكذا باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت على
غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ورواها في يب باب الاول عن عبد الرحمن المذكور بسند
غير صحيح ايضا بادنى تفاوت في المتن وجه الاستدلال انه يشمل باطلاقها الساهي فيجب عليه الاعادة مع التذكر في الوقت وعلى تقدير ان يكون الظ منه
هو الظان بناء على انه الغالب فنقول انه اذا وجب الاعادة على الظان ففي الساهي بطريق اولى لتقصيره بخلاف الظان ولهذا ذهب بعض الاصحاب في مسئلة من
صلى الى غير القبلة الى وجوب القضاء على الساهي اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب او لم يبلغ الاستدبار مع اجماعهم على عدم وجوب القضاء على
الظان لغير الاستدبار كما سيجيء تفصيله هناك وفيه ان الظاهر من الرواية وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن وقع بعض صلوته الى غيرها غير ظ
على ان اولوية الساهي بوجوب الاعادة من الظان غير مسلم بل لكل منهما اولوية بوجه كما يظهر بالتامل فيه واعلم ان في الفقيه روى عن عبد الرحمن بن
ابي عبد الله وطريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال
وسألته عن رجل وهو متغيم ثم تجلت فعلم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعيد ولا يخفى ان الظ

من تخصيص السؤال بالاعمى وبالمتحيّر انه ليس له علم بجهة القبلة بل اما بالغلط في التحري او بالصلوة الى جهة واحدة من غير تحرّي فلا يمكن الاستدلال بها هنا لا
فيها عن هذه الاقوال الا اذا ثبت اولوية الساهي بالنسبة الى الظان وقد عرفت حالها وربما امكن ان يجعل رواية هذه قرينة على رواية على ما فيها ايضا
على احد الضعفين ثم وبما قررنا يظهر ايضا حال الاستدلال برواية معمر بن يحيى وبما رواه في الباب الاول عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال اذا صليت على غير القبلة
فاستبان لك قبل ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك فان الكلام فيهما مثل ما في سابقيهما وظهر ايضا حال الاستدلال بالاخبار
الواردة مع تبين الخطاء في الوقت الظاهرة في الظان كصحيحة يعقوب بن يقطين وسليمان بن خالد المتقدمتين في ذلك البحث اذ لا يمكن الاستدلال
بها الا بدعوى الاولوية المذكورة وهي ممنوعة وعلى تقدير تسليمها فيتوجه عليه ان الظ منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت
في بعض صلوته عنها ثم لا يخفى ان الظ من هذه الروايات ايضا هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها في الالتفات بالوجه خاصة
ايضا الى ما وراءه او مطلقا لكان فيه ضعف في ضعف واما الوجه الثالث فلا يظهر دليل له سوى اجرائه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان
الى اليمين واليسار مطلقا مع الاستدبار وقد عرفت في بحث القبلة حجتهم على ذلك وقد عرفت ايضا ان الظ على القول به الحاق الساهي والجاهل ايضا
بالظان وان كان للمناقشة في الحكم به مجال كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا لكن قد عرفت ضعف القول المذكور من اصله وان الظ عدم الفرق بين
المستدبر وغيره في عدم وجوب الاعادة الا في الوقت لو سلم نهوا اصلى ظانا او ساهيا جميع صلوته الى غير القبلة لانه مورد الروايات واما اذا
التفت ساهيا في اثناء الصلوة فيكون حكمه حكم الصلوة بتلك غير خصوصا اذا لم يقع شيء من اجزاء صلوته وقت الالتفات ثم لو تنزلنا عن جميع
تلك المراتب فكانه لا يمكن الحكم بذلك الا في الالتفات بكل البدن واما في الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه او مطلقا فان الروايات التي استدل
بها في الظان لو دلت فانما دلت على اعادة المستدبر بتمام بدنه ولا يشمل المستدبر بالوجه خاصة كما يظهر بالتامل فيها فتدبر ومن تضاعيف البحث يعلم
ان هيهنا احتمال وجه رابع وان لم يحتمله ذكر ان كلامهم هيهنا وهو الاعادة في الوقت وخارجه مطلقا اما بشرط التجاوز عما بين المشرق والمغرب او
مطلقا الحاقا له بمن صلى الى غير القبلة ساهيا على القول بذلك فيه كما نقلنا عن العلامة في بحث القبلة وهو ضعيف في ضعيف وربما يمكن ايضا الاستدلال
بقوله (ع) في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة مكتوبة فاعد الصلوة بناء على حمل الاعادة على ما يشمل القضاء وفيه ايضا ضعف في ضعف واما
صحيحة زرارة المطلقة في الاعادة لمن صلى الى غير ما بين المشرق والمغرب المتقدمة في بحث القبلة فقد ذكرنا هناك انه اما ان يحمل الاعادة فيها على الاعادة في
الوقت فيشمل المستدبر وغيره او يحمل الاعادة على ما يشمل القضاء ايضا ويخص بالمستدبر او بالساهي فعلى الاول يكون التمسك بها هيهنا ايضا لهذا
الوجه الثاني وعلى الثاني للوجه الثالث وعلى الثالث للوجه الرابع لكن مع التجاوز عما بين المشرق والمغرب على التقادير فيظهر جوابه بما ذكرنا في نظائرها
من ان الظ منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت الى بعض صلوته عنها ايضا الظ منها هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه
فلو تمسك بها في صورة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى ما وراءه او مطلقا لكان ضعف في ضعف هذا وقد ظهر مما تلونا عليك ان الوجه
الاول اقوى الوجوه بحسب الدليل لكن الاحتياط في الاعادة اذا استبان في الوقت مطلقا وان كان الالتفات بالوجه وان لم يكن الى ما وراء والقضاء اذا
استبان خارج الوقت مع الاستدبار بل مطلقا وان كان بالوجه خاصة ولو تبين له الالتفات سهوا في اثناء الصلوة فان لم يقع فيه شيء من اجزاء
الصلوة فالاقوى انه يكفي اتمامها بدون اعادة ولو اعادها ايضا لكان احوط سيما اذا كان بتمام البدن وخصوصا اذا بلغ الاستدبار واما اذا كان
ركنا فلا يبعد بل يقتصر على اتمامها ثم يعيدها احتياطا ولو خرج الوقت بعد اتمامها في شيء من الصور المذكورة فالاحتياط في القضاء بدل الاعادة
والله تعالى يعلم **قوله** لو التفت مكرها احتمل القول بالصحة مطلقا وهو الظ من كلام هي في الفرع الذي نقلنا عنه سابقا حيث استدل على عدم
الاعادة مع النسيان بالخبر المشتمل على ما استكرهوا ايضا فالظ حكمه به فيه ايضا وقد عرفت ان الخبر لا يدل الا على رفع المؤاخذة لا الى سقوط الحكم رأسا
وصحة ما فعله لكن اذا ثبت ذلك فيمكن ان يستدل فيه ايضا بما ذكرنا في الساهي من الاصل وعدم دليل صالح على خلافه وعموم رواية ابي بكر الحضرمي
وعموم اية فاينما تولوا ويحتمل ايضا على قياس ما ذكرنا من الوجه الثاني في الساهي القول بوجوب الاعادة اذا زال الاكراه مع بقاء الوقت مستدلا
بما ذكرنا في الساهي ايضا من صحيحة زرارة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وكذا حسنة الحلبي اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد اذا
كان الالتفات فاحشا فانهما بظاهرهما يشملان ما مع الاكراه ايضا لكن الرواية الاولى كما ذكرنا هناك مقيدة بما اذا كان بكله والثانية بما اذا كان فاحشا
وقد عرفت ان الظ حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على
التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة فالحكم بالاعادة فيه اذا كان بكله الى ما يخرج عن سعة القبلة لا يخ عن قوة وما ذكرنا هناك من انه بعد حمل
الروايتين على ما ذكرنا لا يمكن الاستدلال بهما بشمولهما للسهو لما بينا هناك كانه لا يجري هيهنا اذ بناء ما ذكرنا هناك على ما نقلنا من الاتفاق
على عدم وجوب الاعادة في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ المشرق والمغرب وهيهنا الاتفاق على عدم دخولها فيما لم يبلغهما غير ظ واما اذا كان الالتفات
بالوجه خاصة فلا يعيد لانهما غير شاملين له حينئذ وان كان الاحتياط في الاعادة فيه ايضا ويمكن الاستدلال هيهنا ايضا بما ذكرنا هناك من شرطية الاستقبال
ويرد هيهنا ايضا ان شرطية الاستقبال مطلقا غير مسلم انما المسلم عدم صحة الصلوة مع الاخلال به اختيارا اما مع الاكراه فلا ولو سلم فانما هو مع وقوع
جميع الصلوة او قدر معتد به منها الى غير القبلة واما في جزء يسير منها او في لحظة لم يقع فيها شيء من اجزاء الصلوة فلا يبطل البطلان في اللحظة المذكورة
مع الاختيار ايضا غير ظ واما الوجه الثالث الذي ذكرناه هناك وهو وجوب القضاء ايضا مع الاستدبار فلا يجري لان الروايات التي استدل
بها على الاعادة مع الاستدبار كما ان لا تشمل المكره اصلا مع ما عرفت من ضعف التمسك بها من اصله واما الوجه الرابع الذي ذكرناه هناك

وهو الاعادة

وهو الاعادة والقضاء مطلقا يجري هيهنا ايضا لكن قد عرفت ضعفه جدا والله تعالى يعلم ولو كان الالتفات جهلا فالقول فيه ايضا مثل المكره لشمول
رواية الرفع له ايضا وباقي الكلام ايضا يجري فيه المثل فتدبر ثم بعد ما كتبت هذه الشرح رأيت ان العلامة (ره) تردد في المكره فانه قال المصلي على القبلة
لو مال الى الشمال بيمينه او طال الزمان احتمل البطلان لفقد الشرط والصحة لزوال التكليف عند الاكراه فاشبه الراكب وكذا الشهيد (ره) في شرح الارشاد
مع ترجيحه للصحة فانه قال انما يبطل الالتفات في مواضعه لو وقع على وجه الاختيار اما لو وقع اضطرارا لهواء او غيره ففي ابطاله نظر من ان الاستقبال شرط
فيبطل المشروط بفواته ولا فرق فيه بين الحالين كالطهارة الا ما اخرجه النص من العفو كما استكره الناس عليه للخبر وهذا هو الظ انتهى ولا يخفى انه
على احتمال البطلان يكون الامر دائرا بين ما ذكرناه من الوجه الثاني والرابع اي الاعادة مع زوال الاكراه في الوقت فقط او الاعادة فيه والقضاء
مع زواله بعده ولا يظهر من كلامهما تعيين احدهما لكن قد عرفت قوة الاول وضعف الثاني فتذكر والمحقق الاردبيلي (ره) بعد ما نقل الكلام
في هذه المسئلة اي مسئلة الالتفات قال هذا كله في العمد بالاختيار والعلم واما مع النسيان فالظ الصحة والاولى منه ولتوجه الخطاب بالنهي
الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل وعموم الاوامر واما الجاهل المقصر فهو ملحق بالعامد بل يمكن الصحة
في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم بها وزوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فيبطل ويعيد في الاول
دون الثاني لبقاء الوقت مع فوت الشرط وامكان الاستدراك مع عدم الحرج ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ونقل الصحيحة المتقدمة
ولو صلى ناسيا الى غير القبلة فيمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط والبطلان مطلقا والظ التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن اينما تولوا
فثم وجه الله دليل الصحة في الجميع وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره ومع عدمها في غيره ومع ايقاع فعلها الى ما بين المشرق والمغرب والقبلة
مع بقاء الوقت في الصحة يدخل فيهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجوه في الصحة مع النسيان والاكراه يجري كلها في الجاهل ايضا سوى ما ذكره من لزوم
التكليف الكثير الشاق في بعض الاوقات وذلك لان يقع الاكراه او النسيان مكررا ولا يخفى ان هذا الوجه ليس له زيادة وقع منه حيث ان باقي الوجوه
في الجاهل ايضا التفرقة تحكم وايضا بعد حكمه بتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط لا وجه لالحاق الجاهل بالعامد الحكم بكونه مقصرا
اذ مع عدم توجه خطاب اليه يكون مقصرا بمخالفته ولمجرد تقصيره في عدم تحصيل العلم يشكل الحكم بالحاقه بالعامد مع عدم توجه الخطاب اليه سيما
في وجوب القضاء عليه لان القضاء فرض مستانف ولا بد له من دليل اخر وليس على انه يمكن اجراء ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق في بعض
الاوقات ايضا لانه اذا فرض ان الجاهل صلى لجهله صلوته مدة مديدة الى غير القبلة فايجاب القضاء عليه تكليف شاق جدا مع ان الناسي ايضا
قد يكون مقصرا او الجاهل قد لا يكون مقصرا الا ان يخص الكلام بالجاهل المقصر ويكون الوصف في كلامه مقيدا لا كاشفا ثم ما ذكره (ره) من
دلالة صحيحة عبد الرحمن على ما ذكره يرد عليه ان الصحيحة المذكورة لا تشمل بظاهرها المكره ولا جاهل الحكم فلا وجه للتمسك بها فيهما الا ان يكون
تعويله على مجرد ما ذكره من الشرطية ويكون مراده دلالة الصحيحة على ما احتمله من التفصيل ان كان في غيرهما من الظان والناسي فيصير مؤيدا لاجرائه
فيهما ايضا بناء على ما ذكره من الشرطية لجريانه في الجميع ويكون مراده بما ذكره من التفصيل الحكم في الجميع ويكون ذكره الجاهل والمكره على سبيل المثال
او يا لعلم ما يتناول التذكر فيكون ذكر الصحيحة للدلالة في البعض وهو الناسي ثم لما كان ما ذكره من التفصيل على سبيل الاحتمال فلا يقدح فيه
ما اوردنا سابقا على حديث الشرطية لانه لا يدفع الاحتمال وهو ظ ولا يرد ايضا ان مورد الصحيحة هو من صلى الى غير القبلة وظاهره وقوع كل صلوته
الى غيرها لا الملتفت في اثنائها والكلام فيه ولا يلزم من عدم الصحة في الاول مع التذكر في الوقت عدم الصحة في الثاني ايضا وطرح ما ذكر من الوجوه
للصحة مطلقا فيه لان ما ذكر انما يقدح في الحكم بالتفصيل في الملتفت ايضا اما في احتماله فلا اذ يكفي فيه احتمال ان يكون حكم الجزء ايضا حكم الكل فافهم
ثم قوله (ره) ولو صلى ناسيا كلام مشوش مضطرب فانه ذكر اولا حكم الناسي وان الظ فيه الصحة وكذا ثانيا في احتمال التفصيل على تقدير شموله له ايضا
على ما ذكرنا اخيرا الاستيناف لكلام له ثانيا على وجه يظهر من سياقه عدم تعرضه له اصلا قبله كما ترى ولو اراد ذكر احتمال اخر غير ما ذكره اولا
فكان ينبغي ان يشعر بذلك لان ما تقدم كان حكما او لا في الالتفات سهوا وهذا فيمن صلى كل الصلوة سهوا الى غير القبلة وفرق بينهما ولا يلزم من
الحكم بالصحة في الاول الحكم بها في الثانية كما اشرنا اليه بل الظ انه لم يقل احد بالصحة فيها بمعنى عدم وجوب شيء من الاعادة والقضاء وهذا لو
كان ظ قوله ولو صلى ناسيا الى غير القبلة لكن بحيث ان مسئلة فعل كل الصلوة ساهيا الى غير القبلة قد سبق في بحث القبلة فلا وجه لاعادة
الكلام فيها هيهنا وكيفما كان فلا يخفى ان التفصيل المقدم في صحيحة عبد الرحمن هو حكم من صلى باجتهاده فظهر الغلط فجعل ذلك احتمالا ثالثا
للالحاق والبطلان كما ترى مما هو احتمال الالحاق بعينه الا ان يقال ان التفصيل المقدم عبارة اخرى للالحاق في نفس موضعه لكن انما غير الاسلوب
اشارة الى انه على تقدير الالحاق ينبغي ان يحكم في الملحق والملحق به بالصحة المذكورة مطلقا اي حتى في صورة الاستدبار كما هو المش من الحكم بالقضاء
ايضا في صورة الاستدبار كما سبق تفصيله ثم قوله وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحة في المكره الخ لا يظهر وجه جعله مجمل ما سبقه كما هو ظ لتناقضه
الخ الظ بما سبقه ما يقتضي ذلك بل ذكر اولا خلافه حيث حكم اولا بان الظ الصحة مع النسيان وذكر له ما ذكر من الوجوه فالظ ان يجعل هذا ايضا
مجمل القول في مسئلة من صلى الى غير القبلة الذي ذكره اخرا على ما ذكرنا في توجيه كلامه اخرا الا في مسئلة الالتفات الذي كان الكلام فيه وحينئذ فما
ذكره لا يخ عن وجه اذ شمول الصحيحة لحكم الالتفات غير ظ كما نقلنا القول فيه فيحكم فيه بالصحة مطلقا مع الاكراه والسهو لما ذكر من الوجوه واما
من صلى الى غير القبلة فمع ورود الصحيحة فيه لا يحكم فيه بمقتضى الوجوه المذكورة بل بمقتضى النص لعدم صلاحية الوجوه المذكورة لمعارضة النص
الصحيح ولا يخفى ان الصحيحة تشمل باطلاقها الظان والناسي ايضا فيحكم فيهما بالتفصيل المذكور والجاهل ايضا كانه لم يقل احد بكونه اولى بالعذر

من الساهي فينبغي الحكم فيه ايضا بمثل الساهي فيبقى المكره غير داخل في الصحيح فيحكم فيه بالصحة لمثل الوجوه التي ذكرها في الالتفات واما تخصيص الحكم
بالبطلان بما اذا لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب فلدلالة الروايات الدالة على ان ما بينهما قبلة فيعمل بها مع العمد مطلقا والتقييد ببقاء الوقت لان بعد
خروجه لا يحكم بالقضاء كما هو مقتضى الصحيح فكانه يحكم بصحة ما فعله هذا غاية توجيه كلامه وفيه بعد انه اذا حكم في مسئلة الالتفات بالحاق
الجاهل المقصر بالعامد ففي هذه المسئلة بطريق اولى والصحيح بظاهرها لا يشمله فلا وجه للحكم بالتفصيل فيه بل ينبغي ان يحكم فيه بالاعادة في
الوقت وخارجه ايضا وما ذكرنا من وجه الحاق الجاهل بالساهي لا يدل الا على الحاقه به في الاعادة في الوقت ولا كلام فيه انما الكلام في لزوم الحكم
فيه على مقتضى ما ذكره اولا في الالتفات بالاعادة خارجه ايضا ولا يظهر مما ذكرنا وجه ذلك الا ان يخص غير المكره في كلامه بغير الجاهل ايضا بقرينة
ما ذكره من حكم الجاهل اولا وبالجملة فكلامه ههنا غير منقح جدا فتدبر ولما كان هذه المسئلة من مشكلات الفن كما ذكره بعض محققي الاصحاب
وكلماتهم لا يخ فيها عن قصور او تشويش واضطراب اطولنا فيها الكلام ولم نكتف من الاطناب والاسهاب والله الموفق للصواب في كل باب وينبغي ان يعلم
بعد انه لا فرق فيها بين القول بالتضييق في امر القبلة او التوسعة اذ الاعتبار بالالتفات عن عرض ما يجوز الصلوة اليه مع الاختيار ولا يتفاوت الحال
بسعته وضيقه فما ذكره المحقق الاردبيلي ره في اخر تلك المسئلة بعد ما فصل القول فيها بقوله هذا كله بناء على فهم من كلامهم من التضييق في امر
القبلة واما على ما تقدم في بحث القبلة من الوسع فيها فلا كما ترى نعم لو قيل بالتوسعة في القبلة وانها ما بين المشرق والمغرب بدون العذر ايضا
فيضيق دائرة بحث الالتفات في الجملة ويسقط بعض الشقوق وهو الالتفات الى ما بينهما واما باقي الكلام فبحاله فتدبر بقي في المقام فرع اخر
قد اشرنا الى الخلاف فيه في تضاعيف الكلام سابقا ولا بد من تحقيق القول فيه لانه مسئلة مهمة وهو ما لو استدبر القبلة وانصرف عنها دون ان لم
يبلغ الاستدبار في اثناء الصلوة باعتبار انه ظن اتمام الصلوة فسلم واستدبر القبلة او انصرف عنها ثم ظهر نقصها فهل يبطل بذلك صلوته ولا يجوز
له البناء فنقول قد اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في يه ومن نقص ركعة او ما زاد عليها ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال
انه اذا نقص ساهيا لم يكن عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي وسواء كان ذلك في صلوة الغداة
او المغرب او صلوة السفر او غيرها من الرباعيات فانه متى تحقق ما نقص قضى ما نقص وبنى عليه وفي اصحابنا من يقول ان ذلك يوجب استيناف الصلوة في
هذه الصلوات التي ليست باعتبار انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان فيه ثلثة اقوال الاعادة مطلقا وهو الذي حكم به اولا وعدمها مطلقا وهو الذي
قواه ثانيا والاعادة في غير الرباعيات وهو الذي نقله اخرا عن بعض اصحابنا وفيه اختار القول الثالث فانه قال ومن صلى ركعة من صلوة الغداة
وجلس وتشهد وسلم ثم ذكر انه كان قد صلى ركعة قام فاضاف اليها ركعة اخرى ما لم يتكلم او يلتفت عن القبلة او يحدث ما ينقض الصلوة فان
فعل شيئا من ذلك وجب عليه الاعادة وكذا الحكم في المغرب فانه ان سلم في التشهد الاول ثم ذكر قام فاضاف اليه ركعة اخرى وسجد سجدتي السهو
انتهى وذلك لان تخصيص الحكم بصلوة الغداة والمغرب يدل على ما ذكرنا فيما هو المشهور من نسبة القول بالاعادة مطلقا الى الشيخ في يه ما فيه و
للش بين الاصحاب هو قطع الصلوة ووجوب الاعادة مع فعل ما يبطلها عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار عند من عده من المبطلات عمدا وسهوا
لان فعله ح لا ينقص عن السهو فيكون مبطلا كما في السهو واما ما يكون مبطلا عمدا لا سهوا فذهب فيه على كل من وجوب الاعادة وعدمه جماعة من
الاصحاب نظرا الى انه وقع عمدا فيكون له حكمه والى انه انما وقع باعتبار سهوه وظنه تمام الصلوة فيكون حكمه حكم السهو وقد ظهر لك مما تلونا عليك
سابقا ان في الحكم بكون الاستدبار مما يقطع الصلوة عمدا وسهوا تاملا ثم على تقدير كونه كك ففي الحكم بان فعله ح لا يقصر عن السهو ايضا اشكال لجواز ان
يكون السلام بظن اتمام الصلوة مؤثرا في عدم الابطال به ولا يكون ذلك في صورة السهو المحض ولا استبعاد فيه عند العقل على انه لا سبيل له الى درك الاحكام
الشرعية ايضا فيما لا يبطل الا عمدا فتمسك كل من الفريقين بمجرد ما لا يصلح للاعتماد فينبغي تفصيل القول في كل من تلك الاحكام حتى يظهر جلية الحال فنقول الظاهر
في الكلام على هذا الوجه هو عدم الابطال به كما حققناه في بحثه واوردنا ما يدل عليه من الاخبار واما الاستدبار او مطلق الانحراف عن القبلة بعد التسليم
بهذا الظن فالظاهر فيه ايضا عدم البطلان للاصل معتضدا بروايات منها صحيحة زرارة في باب السهو من الزيادات عن ابي جعفر ع قال
سالته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه صلى ركعتين قال يصلي ركعتين ومنها صحيحة ايضا في الباب المذكور عن عبيد بن زرارة
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعة من الغداة ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعة قال فليتم ما بقي ومنها صحيحة ايضا في الباب المذكور عن محمد
والظاهر انه ابن مسلم كما صرح به في الفقيه عن ابي جعفر ع قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس
ثم ذكر بعد انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة وهذه الرواية في الفقيه ايضا في باب احكام السهو في الصلوة بحذف الاسناد عن محمد بن مسلم وفي اخره
الكلام ومنه بدل يعيدها يعيد بدون الضمير وموثقة ايضا في الباب المذكور بعبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة عن عبيد بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي الغداة ركعة ويتشهد ثم ينصرف ويذهب ويجيء ثم يذكر بعد انه انما صلى ركعة قال يضيف اليها ركعة وهذه الرواية في الفقيه
ايضا عنه بحذف الاسناد وطريقه اليه فيه الحكم بن مسكين ولم يوثق وروى مثلها في الباب المذكور من الاصل ايضا بسند اخر صحيح عن عبيد الله عن
عبيد والظاهر بقرينة الرواية الاخرى انه ابن بكير وزرارة فيكون مثلها في السند ايضا ومنها موثقة ايضا في الباب المذكور من الاصل عن عمار بن موسى عن
ابي عبد الله ع في اخرها والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها
ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلوة وفي الفقيه الباب المذكور هكذا وروى عنه عمار ان من سلم في ركعتين من الظهر او العصر او المغرب او العشاء الاخرة
ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ الصين ولا اعادة عليه انتهى نعم ان نقل الصدوق هذه الروايات بدون تعرض لقدح فيها او تاويل ظاهره العمل

بها خصوصا

بها خصوصا مع ما ذكره في اول الفقيه انه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد فيه
انه حجة فيما بينه وبين ربه تقدس ذكره ونقل ايضا في الذكرى عنه انه قال فيه ان صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاضف الى
صلوتك ما نقص منها ولو بلغت الصين ولا تعد الصلوة فان اعادة الصلوة في هذه المسئلة مذهب يونس بن عبد الرحمن انتهى ولكن ليس ذلك
فيما عندي من نسخة الفقيه بل فيه خلافه فانه قال وان صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاعد الصلوة ولا تبن على ركعتين وقيل لابي عبد الله ع
ما بال رسول الله ص لم يعد قال لم يبرح من مجلسه انتهى ولا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات عدم ضرر تخلل المنافي مطلقا حتى الحدث فيتطهر ويبني ويحتمل جواز البناء
ح اذا كان متطهرا بان كان تطهر قبل التذكر بخلاف ما اذا كان محدثا لاستلزام التطهر ح الفعل الكثير بعد التذكر وهو ح في حكم الصلوة بخلاف
ما قبله فافهم ويؤيده ايضا ما يدل عليه تلك الروايات اطلاق روايات اخرى كصحيحته في باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء عليه وموثقة
ايضا باب احكام السهو من الزيادات عن عمار عن ابي عبد الله ع ومنها وعن رجل صلى ثلث ركعات وهو يظن انها اربع فلما سلم ذكر انها ثلث قال يبني على
صلوته متى ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلوته ورواية ايضا الباب المذكور عن ابي سعيد القماط قال
سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله ع عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او
الرابعة قال فقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته
من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام قال قلت فان التفت يمينا او شمالا او ولى عن القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو
بمنزلة رجل سها فانصرف في ركعة او ركعتين او ثلث من المكتوبة فانما عليه ان يبني على صلوته ثم ذكر سهو النبي ص والتاييد بهذا الخبر باعتبار
اطلاق اخره واما قوله وان التفت الى قوله انما هو اه فيمكن توجيهه بان يحمل على ان الالتفات والتولي عن القبلة كان للضرورة حيث لا
يمكنه الوصول الى الماء للوضوء بدونه ويؤيد باعتقاده ح للضرورة الشرعية فيكون حكمه حكم المكره على القول به فيه كما سبق وح يخص قوله ما لم ينقض
الصلوة بكلام بالكلام الخارج عن الذي يضطر اليه لتحصيل غرضه ويؤيد بالفرق بين الكلام وغيره فلا يغتفر الكلام عمدا وان اضطر اليه لذلك بخلاف
الالتفات والتولي وان لم يظهر لنا وجه الفرق واما حمل الالتفات والتولي على ما يكون نسيانا او على ما لم يبلغ الاستدبار فكانه بعيد جدا هذا واما
الحكم بالانصراف في الوضوء والبناء مع تخلل الحدث فيجيء الكلام فيه في الفصل الخامس في التروك ان شاء الله ثم وجه القول ببطلان الصلوة به ووجوب الاعادة
ايضا روايات منها صحيحة في باب احكام السهو من الزيادات عن جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر
له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل وصحيحة ايضا فيه عن سماعة عن ابي بصير وهو مثل الاول واشتراك الثاني معروف
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال يستقبل الصلوة فقلت ما بال رسول الله ص لم يستقبل حين صلى ركعتين فقال
ان رسول الله ص لم ينفتل عن موضعه وصحيحة ايضا فيه وكذا الكافي باب من تكلم في صلوته عن زرعة بن عثمان بن عيسى عن سماعة والثلثة واقفيون
عن ابي عبد الله ع في اخرها قال قلت ارايت من صلى ركعتين وظن انها اربع فسلم وانصرف ثم ذكر بعد ما ذهب انه انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلوة من
اولها قال قلت فما بال رسول الله ص لم يستقبل الصلوة وانما اتم لهم ما بقي من صلوته فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مجلسه فان كان لم يبرح من مجلسه
فليتم ما نقص من صلوته اذا كان قد حفظ الركعتين الاولتين وهذه الروايات تدل على الاستيناف بمجرد القيام عن مكانه او الانتقال عن موضعه
او البروح عن مجلسه لكن لما لم يقل به احد لا بد ان يخص بما يحصل المنافي كالانصراف عن القبلة او الفعل الكثير ويدل على خصوص الاول رواية
الباب المذكور من الزيادات وكذا من الاصل عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما
فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة
استقبالا وهذه الرواية مع زيادة قوله يجوز له ذلك اه قرينة سقوطها في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة من ادلة القول الاول فيسقط الاستدلال بها ايضا
لكن هذا انما يسلم لو صحت سند المشتمل على الزيادة ايضا مع صحة الاول دونه فيشكل القول بتقييد الصحيحة به مع عدم صحته على انه يمكن حمله على اشتراط
عدم التحويل عن القبلة بعد التذكر فلا ينافي الروايات الاخرى هذا وانت خبير بان الصحيحة في الروايات الاولى اكثر منها في الروايات الاخيرة فالعمل
بها اولى ويمكن ايضا الجمع بينهما بحمل الروايات الاخيرة على استحباب الاعادة مع القيام او الانتقال او ما في حكمها وحمل الروايات الاولى على جواز البناء
واما حمل الروايات الاولى على خصوص النافلة كما نقله الشيخ في يب وتبعه المص في كرى فلا يخ عن بعد وابعد منه حملها كما ذكره الشيخ ايضا في
على ما اذا لم يبلغ الاستدبار او على ما ذكره ايضا فيه من انه لم يذكر ذلك علما يقينيا وانما يذكر ظنا ويعتبر به مع ذلك شك وح يصنع ما يتم
الصلوة استظهارا او وجوبا لما بين ان بعد الانصراف عن الصلوة لا يلتفت الى الشك هذا والاحتياط واضح انه في البناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم
قوله وكذا بوجهه عند المص اعلم ان الظاهر حمل الالتفات الى ما وراءه في كلام من ذكر ذلك على الالتفات بخصوص الوجه اليه وعلى ما يعمه والا
بتمام البدن كما فعله الش هنا وان كان الغرض الاصلي هو افادة الاول واما ما فعله في شرح الارشاد حيث قيده بقوله وان كان بكله واستدل له
ببعض الروايات الدالة على التقييد بكونه بكله ثم نقل انه اختار جماعة من الاصحاب البطلان مع بلوغ الوجه حد الاستدبار وان كان الغرض بعيدا واستدل
لهم بحسنة الحلبي المتقدمة بالفاحش اذ الالتفات الفاحش ما يصير الى حد الاستدبار فلا يخفى ما فيه اذ مع التقييد بما ذكره لم يستقم التقييد بقوله الى ما
وراءه اذ الالتفات عمدا بكله موجب للبطلان مط كما صرح به هو نفسه في اخر كلامه فينبغي حمله على احد ما ذكرنا من الوجهين وبالجملة فكلام العلامة

وان كان الفرض بعيدًا اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار ومكروه بالوجه وبطل بالبدن عمدًا من حيث الانحراف عن القبلة والاكل والشرب ان كان قليلا كاللقمة اما المنافاة فانهما وضع الصلوة ولان تناول الماكول والمشروب ومضغ الفم وازدراده افعال كثيرة وكلاهما ضعيف اذ لا دليل على اصل المنافاة فالاقوى اعتبار الكثرة فيهما عرفا فيرجعان الى الفعل الكثير وهو اختيار المص رحمه في كتبه الثلثة ٨١

ايضا موافق لما نقله من اخبار جماعة من الاصحاب وليس قولا اخر كما يظهر من شرحه ثم **قوله** وان كان الفرض بعيدا اعلم ان الشارح في شرح الارشاد وكذا المحقق الثاني في شرح القواعد حملا الالتفات بالوجه المبطل عندهم على تحريفه الى ان يصير مستدبرا او لا ريب ان تحريف الوجه كله بدون تحريف البدن ولو امكن لكان بعيدا كما ذكره الشارح لكون المفسر على ما نقلنا سابقا جعل المبطل هو الالتفات بالوجه الى ان يرى من خلفه ومثل ما نقلنا عن البيان فان حملا على رؤية جميع ما وراءه او ما يكون خلف المنكبين فهو انسب ما ذكره هذان الفاضلان من اعتبار جعل الوجه مستدبرا وان حملا على رؤية ما وراءه في الجملة ولو بعضه مما يكون خلف احد منكبيه فهو لا يستلزم استدبار الوجه ولم يكن فرضه بدون تحريف البدن عن القبلة بعيدا جدا وقد ظهر بما نقلنا من ادلة الاقوال انه ليس لهم دليل على ابطال خصوص هذا الفرد سوى خبر الالتفات الفاحش ولا يظهر منه المراد اذ على تقدير الحمل على ما ذكروه من الانحراف الفاحش عن القبلة ولو بالوجه خاصة يمكن ادعاء تحقق كل من الوجهين وان كان الاول اظهر لكن حكمهم بكون خصوص هذا الفرد مبطلا وجعله في تلك المسئلة علي حدة يؤيد كون المراد هو الثاني اذ على ما ذكروه الظاهر عدم امكان الالتفات بالوجه كله بدون تحريف الجسد عن القبلة فيدخل في كلية بطلان الصلوة بفوات الاستقبال الذي جعلوه من شرطها فلا حاجة الى التعرض لخصوص هذا الا ان يقال كما اشرنا اليه سابقا ان اشتراط الاستقبال لا يدل على عدم جواز الاستقبال الا ولو لحظة لم يات فيها بشيء من افعال الصلوة فذكر هذه المسئلة لبيان عدم جواز ذلك ايضا والدليل الذي نقلناه عن المعتبر وهي من فوات شرط الصلوة به يدل على ما ذكروه لانه على تقدير صحته انما يتم على تقدير استلزام ذلك لتحريف البدن عن القبلة فهو انما يظهر على ما ذكروه لا على ما ذكرنا وكذا ما نقلنا عن المنتهى من الرواية العامية عن ابن عباس هذا على ما ذكروه فالالتفات المكروه عندهم المتنازع فيه بينهم وبين ولد العلامة هو الانحراف بالوجه الغير البالغ حد الاستدبار وعلى ما ذكرنا الغير البالغ حدا يمكن معه رؤية ما خلفه وعلى الوجهين فهل يختص بما اذا بلغ جانب اليمين واليسار على ما ذكروه او الى حد يمكن معه رؤيتهما على احد الجانبين على قياس ما ذكرنا في الالتفات الى ما وراءه او يعم الحكم الميل الى احد الجانبين في الجملة وجهان وكلام الشارح في شرح الارشاد وكذا المحقق الثاني في شرح القواعد يدل على الاول وادلة القولين على الثاني كما اشرنا اليه سابقا وقول الشارح ههنا اما الى ما دون ذلك كاليمين واليسار يحتمل الوجهين وربما كان الثاني اظهر فتدبر **قوله** ومكروه بالوجه ويبطل بالبدن واما الالتفات بالنظر خاصة يمينا وشمالا بدون تحريف البدن ولو فلا حرج فيه قطعا وان بلغ ما بلغ وهل يكره قال في شرح الارشاد انه مبني على ان الخلاف المستحب هل هو مكروه ام لا والاولى كونه خلاف الاولى لا يختص بالالتفات بل يجري بعينه عن موضع سجوده نهى والحق كما افاده انه لا يلزم من كونه خلاف المستحب كونه مكروها بالمعنى المشهور كما يظهر من حقق الاصول لكن قد اشرنا سابقا انه يمكن حمل رواية عبد الملك على الالتفات بالنظر جمعا بين الاخبار فلو حملت عليه لدلت على كراهته بل يمكن الاستدلال باطلاقها ايضا على كراهته ومثلها بالقول بما نقلنا سابقا عن المنتهى من الرواية العامية عن ابي ذر وكذا رواية اخرى لهم عن النبي ص لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت ولو حمل المنع فيما نقلنا سابقا من صحيح محمد بن مسلم على الكراهة وحمل الالتفات فيها على ما لم يكن بكله فيمكن الاستدلال باطلاقها ايضا على كراهة الالتفات بالنظر ايضا فتدبر **قوله** والاكل والشرب هذا كلام الشيخ في الخلاف اطلاق المنع عن الاكل والشرب في الفريضة مستدلا عليه بالاجماع وقال العلامة في التذكرة وعندي فيه اشكال والاولى ان مطلق الاكل والشرب غير مبطل ما لم يتناول بحيث يدخل تحت الفعل الكثير فيكون ابطاله مستندا الى الكثرة لا الى كونه اكلا وشربا ومثله كلام المحقق في المعتبر فانه بعد ما نقل عن الشيخ انه قال في المبسوط والخلاف الاكل والشرب يفسد ان الصلوة وان به قال الشافعي وابو حنيفة ونقل احتجاجه بما ورده قال فان الشيخ يطالب بالدلالة على ان مطلق الاكل والشرب يبطلها فانه لو تطاول فعله امكن القول بالبطلان واعترض على الاجماع الذي ادعاه بانا لا نعلم اي اجماع اشار اليه وانت خبير بانه ان ثبت الاجماع على الاطلاق فليتبع والا فالظ ما ذكره العلامة لعدم ظهور دليل اخر على المنع عنهما فالاصل جوازهما الا ان يشتملا على شيء اخر يكون ممنوعا كالفعل الكثير فيمنع عنهما لذلك والظ عدم ثبوته بمجرد قول الشيخ مع عدم صراحة كلامه في الاطلاق والعمل القول بالتفصيل واما تعليل اطلاق المنع بما ذكره الشارح من الوجهين فلا يخفى ضعفه كما ذكره ايضا ثم **قوله** اما المنافاة فانهما وضع الصلوة هذان الوجهان ذكرهما العلامة في نهاية حيث قال اما الاكل والشرب فالاقرب الحاقهما بالافعال الكثيرة اذ تناول الماكول ومضغه وابتلاعه افعال متعددة وكذا المشروب ولانه ينافي هيئة الخشوع ويشعر بالاعراض عن الصلوة انتهى **قوله** اذ لا دليل على اصل المنافاة هذا وجه ضعف الاول كما انه تعرض لوجه ضعف الثاني لظهوره بعد ما حققه سابقا من ان المعتبر من الفعل الكثير هو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا ولا عبرة بالعدد فمن الظ بعده ان ليس كل اكل وشرب يكون كثيرا بذلك المعنى المعتبر وان امكن تحليله الى عدة افعال بالعدد على ما نقله بل ربما كان قليلا بالنسبة الى كثير مما جوز نقله في الصلوة مما سبق تفصيله ثم **قوله** فالاقوى اعتبار الكثرة فيهما هذا هو الاقوى كما اشرنا اليه ويمكن تأييده ايضا برواية ابي بكر الحضرمي المتقدمة حيث حصر فيها قاطع الصلوة في اربعة الخلاء والبول والريح والصوت فغيرها لا يكون قاطعا بمقتضى هذه الرواية المعتضدة بالاصل الا ما ثبت بدليل خارج وظ ان الاكل والشرب لا دليل فيهما الا مع اشتمالهما على الفعل الكثير فيجب تخصيص المنع به لذلك ان كان ظ كلام من اطلق وذكرهما هو التعميم اذ بعد التخصيص يدخل في الفعل الكثير الذي ذكره فلا وجه لذكرهما على حدة واعلم انه ذكر العلامة في نهاية انه لو ترك في فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب وابتلعه لم تفسد صلوته عندنا وعند الجمهور تفسد لانه يسمى اكلا اما لو بقي بين اسنانه شيء من بقايا الغذاء فابتلعه في الصلوة لم تفسد صلوته قولا واحدا لانه لا يمكن التحرز عنه وكذا لو كان في فيه لقمة ولم يبلعها الا في الصلوة لانه فعل قليل انتهى وظاهره اتفاق الاصحاب على عدم البطلان في الجميع واتفاق الكل في الثاني لكن يشكل الحكم بعدم البطلان في الاول مع صدق الاكل عليه عند من اطلق المنع عن الاكل والشرب ولم يقيده بالكثرة كالشيخ واضرابه الا ان يثبت

الا في الوتر لمريد الصوم وهو عطشان فيشرب اذا لم يستدع منافيا غيره وخاف فجاءة الصبح قبل اكمال غرضه منه ور٨

خروج هذا الفرد بالاجماع نعم ما ذكره على اعتبار صدق الفعل الكثير عليهما كما اختاره واضح وكذا التعليل الذي ذكره في الثالث انما يفيد عدم المنع بناء على اعتبار الكثرة فيهما سواء اعتبر الكثرة عرفا او عددا واما على القول باطلاق المنع فلا اذ كونه فعلا قليلا لا يوجب تجويزه مع صدق الاكل عليه نعم لو منع صدق الاكل عليه يتجه عدم المنع مسندا عند الجميع وقال الشارح في شرح الارشاد بعد قول المص وتعمد الاكل والشرب وهو في جملة موضع وفاق لكن اختلف في السبب الموجب للبطلان فقيل كونه اكلا وشربا فيكفي فيه مسماهما واختاره الشيخ وفيه نظر لعدم الدليل الدال على ذلك وقيل لكونه فعلا كثيرا فيقيدان بالكثرة فلا يبطل ازدراد ما بين الاسنان ولا تذويب سكرة وضعها في فمه ونحوهما وهو اجود فلا خصوصية للاكل والشرب بل للفعل الكثير انتهى وظاهره تفريع عدم المنع في ازدراد ما بين الاسنان وتذويب السكرة كليهما على القول الثاني وانه على القول الاول يشملهما المنع ولا يخفى منافاته لظ ما نقلنا عن نهاية الامرين سيما في الاول لحكاية عدم فساد الصلوة به قولا واحدا من العامة والخاصة جميعا هذا مع ملاقاة التكليف بالتحرز عنه من العسر والحرج بل الظ ايضا عدم صدق الاكل عليه عرفا فكانه لا مجال للمناقشة في تجويزه نعم في تجويز السكرة مجال للمناقشة فيه عند من اطلق المنع من الاكل الا ان يثبت اتفاق الكل فيه على عدمه كما هو ظ المنتهى وكلام العلامة في ذكرى وترتيبه على ما ذكره الشارح فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا بلا فصل اما لو كان قليلا كما لو كان بين اسنانه شيء او ترك تخامة من راسه فابتلعهما فانه غير مبطل ولو وصل شيء الى جوفه من غير ان يفعل فعلا من ابتلاع ومضغ بان يضع في فيه سكرة مذوبة تشوع مع الريق فالاقرب عدم البطلان لانه لم يوجد منه مضغ ولا ازدراد انتهى فان كلامه في السكرة صريح في ان الاقرب عدم البطلان بناء على انه لم يوجد منه مضغ وازدراد فيطابق ما ذكره الشارح فيهما وكلامه في ابتلاع ما بين الاسنان ايضا يشعر بان تجويزه بناء على كونه فعلا قليلا كما ذكره الشارح فتدبر ثم لا يخفى ما في نظر الشارح لعدم الدليل مع ما نقلنا من الشيخ من دعوى الاجماع وان كان نظره الى عدم ثبوته او اطلاقه فكان ينبغي التعرض له والقدح فيه كما فعله المحقق لا الحكم بعدم الدليل والاقتصار عليه فافهم ثم انه ذكر ايضا في نهاية انه لو اكل او شرب في الفريضة ناسيا لم تبطل صلوته قولا واحدا وبه قال الشافعي واحمد وعطاء وقال الاوزاعي تفسد صلوته لنا عموم رفع احكام النسيان احتج بانه فعل مبطل من غير جنس الصلوة فاستوى عمده وسهوه كالفعل الكثير والجواب المنع من ثبوت الحكم في الاصل انتهى وانت خبير بان دليله على عدم البطلان وان كان فيه ما فيه كما اشرنا اليه غير مرة لكن يكفينا ما نقله من عدم الخلاف فيه وما نقله من الاحتجاج للاوزاعي كان مراده به انه فعل مبطل من غير جنس الصلوة اي ليس كزيادة شيء من جنس الصلوة كزيادة ركعة وما كان كذلك يستوي فيه العمد والسهو كالفعل الكثير بخلاف ما كان من جنس الصلوة فانه لا يبطل الا مع العمد كما لو صلى الظهر خمسا والجواب المنع من مساواة العمد والسهو في كل ما كان كذلك فان الكلام كذلك مع انهم اتفقوا على انه لا يبطل الا عمدا بل الفعل الكثير ايضا لا يبطل الا مع العمد كما سيجيء تحقيقه ويمكن حمل الاصل على خصوص الفعل الكثير بحمل الدليل على القياس والاول وفق ببيان الدليل والثاني بالجواب فافهم ولا يخفى انه على ما سيجيء من الشارح اختيار البطلان بالفعل الكثير مع السهو ايضا اذا استلزم انمحاء صورة الصلوة راسا يتجه التقييد ههنا ايضا كما فعله في شرح الارشاد حيث قال لو فعل ذلك ناسيا لم يبطل قطعا اجماعا ذكره في نهاية الا ان يوجب محو صورة الصلوة واما ما سيجيء فيه ما مر في الفعل الكثير انتهى والمكره فيمكن الحاقه بالناسي وكذا الجاهل لاشتمال الخبر الذي تمسكوا به في الناسي لهما ايضا ويحتمل عدمه فيهما بناء على ما ذكرنا من ان التعويل في الناسي على ما نقلنا من عدم الخلاف فيه ولم يثبت على ما يدل عليه فيهما وجعل المحقق الاردبيلي الظ الحاق المكره بالناسي بالطريق الاولى للعفو ايضا دون الجاهل لكونه مقصرا وفيهما تامل فتدبر وقال العلامة في ذكرى ولو كان ناسيا او مغلوبا بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها لم تبطل والجاهل بالتحريم عامد وهو مطابق لما نقلنا من المحقق المذكور لكن لا يعلم من كلامه الحكم في المكره كليا بل في خصوص ما ذكره بان نزلت النخامة ولم يمكنه امساكها وعدم البطلان فيه كما ذكره متجه وان لم يكن مغلوبا لعدم دخوله في الفعل الكثير ثم **قوله** الا في الوتر الدليل عليه مع اصالة الاباحة والصحة وعدم الدليل على المنع فيه لما عرفت من عدمه على المنع من مطلق الاكل والشرب الا الاجماع الذي نقله الشيخ والظ انه لا اجماع ههنا بل الاجماع على خلافه رواية التهذيب في اخر باب كيفية الصلوة من الزيادات عن سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله اني ابيت واريد الصوم فاكون في الوتر فاعطش فاكره ان اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان وامامي قلة بيني وبينها خطوتان او ثلثة قال تسعى اليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء نقل العلامة في ذكرى عن الشيخ انه قال لا باس بشرب الماء في النافلة وانه اصح بالاصلية وبرواية سعيد الاعرج ونقل الرواية ثم قال والاقرب عدم تكرار اعادة القلة فتصح الصلوة معها وتبطل به تبعا ورواية السعيد محمولة عليه على انها وردت في واقعة مقيدة بقيود ارادة الصوم وخوف العطش وكونه في دعاء الوتر ومع ذلك فهي واردة في صلوة الوتر انتهى والظ ان مراده ان الاقرب اعادة القلة في الجواز اي جواز الشرب ما لم يتضمن الفعل الكثير ح يستوي فيه الفريضة والنافلة ورواية سعيد محمولة عليه وكانه لم يجعل ما فرض في الرواية من الحركة خطوتين او ثلثا والشرب وما يتوقف عليه والرجوع الى مصلاه فعلا كثيرا بناء على ان المعتبر عنده هو الكثير عادة وكون ذلك كثيرا عادة غير ظاهر على انه يحتمل عدم الحاجة الى الرجوع وان كان ممكنا لتمام الصلوة فيما انتقل اليه هذا وكان مراده من العلاوة انه لو لم يثبت الجواز بالقلة وقيل به مط بناء على عدم التقييد في الرواية ظاهرا فالرواية مقيدة بقيود فينتفي قصر الحكم على ما تحقق فيه القيود فلا ينفي ما نقله الشيخ من التعميم في النافلة مع كون الرواية في خصوص الوتر من طلاقة الحكم من غير تقييد بارادة الصوم وخوف العطش مع القيد بما في الرواية وبما قررنا يظهر ان قوله ومع ذلك فهي واردة لا مستند له لان سابقه متضمن له ايضا ثم **قوله** اذا لم يستدع منافيا غيره قال الشارح في شرح الارشاد واشترط بعض الاصحاب ان لا يفعل ما ينافي الصلوة غير الشرب اقتصارا في الرخصة على مورد ها فلا يستدبر ولا يفعل فعلا كثيرا غير الشرب ولا يحمل النجاسة غير معفو عنها الى غير ذلك واكثره مستفاد من الرواية لكن تجويزه ثلاث خطوات قد ينافي منع الفعل

ولا فرق فيه بين الواجب والندب اعلم ان هذه المذكورات اجمع انما هي في الصلوة مع تعمدها عند المصنف مطلقا وبعضها اجماعا واما ما يفيد منافها اكتفاء
باشتراطه تركها فان ذلك يقتضي التكليف به المتوقف على الذكر لان الناسي غير مكلف ابتداء نعم الفعل الكثير مما توقف المصنف في تقييده بالعمد لا تركه
في البيان ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب وفي الدروس والمنتهى وفي الرسالة الالفية جعله من قسم المنافي مطلقا ولا يخ الاطلاق منها من دلالة على العمد
الحاقا له بالتاثير لو استلزم الفعل الكثير تاسيا انمحاء صورة الصلوة راسا توجه البطلان ايضا لكن الاصحاب اطلقوا الحكم **التاسع** الاسلام

الكثير الحاصل منها فان المص ره في كتبه عدها كثيرة فان سلم ذلك فان ابن مستند الى الرواية انتهى ولا يخفى ان ما نقله من العلامة من عد الخطوات
الثلاث الكثيرة ينافي ما نقلنا عن المنتهى وحمل رواية سعيد على ما لا ينقص الفعل الكثير والحق ان تحديد الفعل الكثير بحسب العرف او العادة لا يخ عن
اشكال فالحكم بكون الخطوات الثلاث كثيرة محل تامل فالظاهر ان ما ذكره في التحرير مبني على عدم تسليم ذلك ويويد هذا انه حكم بذلك في المنتهى نعم
قد صرح به في بعض كتبه الاخرى كما قال في النهاية فالفعلة الواحدة كالخطوة والضربة قليل وكذا الفعلتان واما الثلاث فكثيرة وبالجملة فلا
ريب ان بناء الخبر على التخصيص في الخطوات الثلاث لكن يحتمل منافاة آخر غير ظاهر ويبقى الانتصاف به على ما لا يستلزم ذلك **قوله** ولا فرق
فيه بين الواجب والندب اي في الصورة الذي يريد دهوظ ولا في الوتر بان يكون واجبا بنذر وشبهه وفي شرح الارشاد صرح بكلا التعميمين والوجه
فيها اطلاق الرواية وعدم الاستفصال فيهما وهو دليل عموم الحكم وفي الثاني مناقشة فان ترك الاستفصال انما يمكن ان يكون بناء على ما هو الاصل
في الوتر من كونه نفلا فالحكم بجريه ذلك بالجواز فيما كان منه واجبا لا يخ عن اشكال نعم يمكن ان يقال ان الظاهر ان النذر او شبهه لا يفيد الا وجوب
الوتر عليه ولا يتغير به احكامه وشرائطه بل كلما ثبت له قبل النذر يثبت له بعده ايضا الا ما علم خلافه بدليل في لما جاز الشرب في الوتر قبل
النذر فالظاهر جوازه بعده ايضا ومثله القول في جواز النافلة جالسا وماشيا وراكبا والى غير القبلة ونحوها بعد النذر ايضا فتدبر ثم الظاهر
تخصيص الحكم بالوتر الذي هو مورد الرواية كما فعله الاكثر فالتعميم في النافلة مط كما فعله الشيخ لعدم دليل عليه بل قال الشارح في شرح الارشاد انه نسب
للشيخ على جمله عنه تقييدها بها الى صلوة الوتر مع تقييده في الرواية بكونه في دعائه ومن ثم تقصرها بعض الاصحاب الى مورده الاغير وهو حسن
انتهى والتحقيق انه لا ان يعتبر في المنع عن الاكل والشرب صدق الفعل الكثير عليهما ام لا فان لم يعتبر ذلك فلا يبعد القول بالتعميم في النافلة
مط اذ النص وان اختص بالوتر لكن لا دليل على المنع عن الاكل والشرب اذا لم يشتمل على الفعل الكثير الا الاجماع الذي نقله الشيخ وهو
نص الدعوى في الفريضة ولا بعد في الفرق لوجود الفرق بينهما في كثير من الاحكام وان اعتبر في المنع صدق الفعل الكثير فاما ان يحمل ما ورد
في الوتر على ما لا يشتمل على الفعل الكثير كما نقلنا في مع لا اختصاص للحكم بالوتر ولا بالنافلة بل يعم سائر الصلوات الواجبة ايضا وهو ظاهر | عن
ان يحمل عنه بالجواز مط وان اشتمل على الفعل الكثير فالظاهر تخصيص الحكم بمورد الرواية اذ لا وجه لالحاق غيره به فان ما ذكر من المنع عن
الفعل الكثير والاجماع عليه بظاهره يشمل الواجب والندب كذا التعليل الذي ذكرت له كما نقلنا في بحثه لو صح يجري في الكل فالحكم ههنا
بجواز الشرب في النافلة مط من غير سند له لا وجه له ومجرد اختلاف الفريضة والنافلة في بعض الاحكام لا يصلح شاهدا للتخصيص بحكم هناك
بالفريضة فتدبر **قوله** انما يبطل الصلوة مع تعمدها اي بشرط التعمد في الجميع عند المص وفي بعضها اجماعا كالكلام والقهقهة والاكل والشرب
فهذا دعواهما الاجماع على التقييد كما نقلنا سابقا والظاهر ان البكاء والتطبيق والكتف ايضا كذلك اذ لم ينقلوا خلافا فيها وان لم يرد دعوى الاجماع
فيها **قوله** لان الناسي غير مكلف ابتداء وان كلف في بعض المواضع باستدراك ثانيا **قوله** نعم الفعل الكثير في حكمه السكوت الطويل
لما نقلنا سابقا عن الذكرى ان ظ الاصحاب ان الفعل الكثير يكون حكمه حكمه وقد يرد في الذكرى في تقييد الالتفات بما ظهر مما نقلنا عنه
في بحثه وفي مر نسب التقييد في الاستدبار والفعل الكثير الى المشهور وظاهره انه يقول بكونهما مبطلا مطلقا خصوصا في الاول حيث عده ثلاثة في ابطال
الالتفات وبراءة الذمة بالعدالة **قوله** ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب قال فيه قال الاصحاب ان الفعل الكثير انما يبطل اذا وقع عمدا
اما مع النسيان فلا للعفو وقول النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان قال وربما يمكن ان يحتج بما رواه العامة ورواه الاصحاب ايضا من
حكاية سلام النبي على اثنين وقول ذي اليدين وردّه بانه متروك بين الامامية ولا يخفى على تقدير صحته تحقق الفعل الكثير به غير ظاهر اذ
لم ينقل فيه الا سؤال النبي بقوله اصدق ذو اليدين ويحتمل ذلك ان يفعل فعلا كثيرا على انه ذلك لعدم ثبات انا لا يحد بعد التسليم بطلانه
وعدم الفرق بينه وبين النسيان لكون النسيان اولى منه بالعفو غير ظاهر وبالجملة هذا الاستدلال ساقط جدا واما التمسك بعموم حديث
الرفع ففيه ايضا تامل اذ الظاهر من الرفع كما سبق مرارا هو رفع المواخذة فقط لا عدم التاثير وايجاب التلافي والتدارك راسا فلا يدل على عدم
بطلان الصلوة مع ان تعليلهم الحكم بالبطلان في صورة العمد لو تم يجري في النسيان ايضا فالتفرقة تحكم نعم على ما ذكرنا من ضعف التعليل وان المعول
انما هو على الاجماع اتجه الفرق اذ لو لم يكن اجماع على عدم البطلان مع النسيان فظاهر انه لا اجماع ايضا على البطلان ثم لا يخفى ان المكره على الفعل
الكثير ايضا يمكن ان يكون حكمه حكم الناسي وكذا الجاهل بالتحريم بناء على ورودهما ايضا في النص الدال على الرفع عن الناسي ويحتمل عدمه فيهما بناء
على ضعف دلالة النص وان المعول في الناسي على اجماع الاصحاب والشهرة بينهم ولم يوجد ذلك في المكره والجاهل بل لم اقف على من تعرض لهما في
الفعل الكثير ونقل بعضهم في غيره الحاق المكره بالناسي ودون الجاهل المقصر كما نقلنا في الاكل والشرب فيهما تامل كما اشرنا اليه هناك واما الجاهل
بالابطال مع علمه بالتحريم فاحتمال الالحاق فيه اضعف من الجاهل بالتحريم كما لا يخفى **قوله** نعم لو استلزم الفعل الكثير كان المراد بانمحاء صورة الصلوة
راسا ان يبلغ الى الخروج عن الصلوة عرفا الذي اعتبر في الفعل الكثير وذلك كان يفعل بعد قراءة كل كلمة فعلا يعتد به وهكذا الى ان
قليلا قليلا الى الركوع والسجود ويفعل فعلا كثيرا بين كل مرتبتين بحيث لا يصدق في العرف على قراءة القرائة ولا على ركوعه وسجوده الركوع والسجود
وقال المصنف في الذكرى السكوت الطويل الذي يخرج به عن كونه مصليا ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير في اشتراط التعمد فلو فعل نسيانا لم يبطل
ويبعد بقاء الصلوة على الصحة فيه وفي الفعل الكثير الخرجين عن اسم المصلي بحيث يؤدي الى انمحاء صورة الصلوة كمن يمضي عليه الساعة والساعتان | الصلوة
او معظم اليوم انتهى وفي بعض النسخ الساعتان والساعات او معظم اليوم وهذا الكلام منه ره يمكن حمله موافقا لما حملنا عليه كلام الشارح على استبعاد

الحكم

ولا يصح العبادة مطلقا من الكافر مط وان كان مرتدا مليا او فطريا وان وجبت عليه كما هو قول الاكثر خلافا لابي حنيفة حيث زعم انه غير مكلف بالفروع ولا يتمكن على
تركها وتحقيق المسئلة في الاصول والتميز بان يكون له قوة يمكنه بها معرفة افعال الصلوة ليتميز الشرط من الفعل ويقصد بسببه فعل العبادة فلا يصح من المجنون والمغمى عليه والصبي
غير المميز لا فعالها بحيث يفرق بين ما هو شرط فيها وغير شرط وما هو واجب وغير واجب اذا نبه عليه ويمرن الصبي على الصلوة لست وفي رواية لسبع وكلاهما مروي ويضرب عليها لتسع
وروي لعشر ويتخير بينه الوجوب والندب والمراد بالتمرين التعويد على افعال المكلفين ليعتاد ها قبل البلوغ فلا يشق عليه بعده **الفصل الثالث** في كيفية الصلوة
ويستحب قبل الشروع في الصلوة الاذان والاقامة وانما جعلهما من الكيفية خلافا للشيخ من جعلهما من المقدمات نظرا الى المقارنة الا فانما جعلتا لبطلانها بالكلام ونحوه

الحكم في بعض صور السكوت الطويل والفعل الكثير الخرجين ويمكن ايضا حمله على استبعاد الحكم بالصحيح مع النسيان فيهما مط بناء على انه اذا خرج | بينهما بين الصلوة
بهما عن اسم المصلي واذى الى انمحاء صورة الصلوة فالحكم بالصحة بعيد وان وقع ذلك نسيانا وقد ظهر لك بما حققنا سابقا حاله على الثاني | وكونهما احد اجزئها
ولا على الاول فالاستبعاد في بعض الصور وان كان لا يخ عن وجه كما ذكرنا لكن الظ بقرينة تمثيله انه ليس نظره الى مثل ما فرضنا من الصورة | فكانا كالجزء الملازم
الى مجرد طول الفصل كان يمضي عليه الساعة والساعتان او معظم اليوم او الساعتان والساعات وعندي لا استبعاد في الحكم بالصحة وان طال | كما يحلل فيه
ما طال ناسيا الا اذا فرض ما ذكرنا من عدم صدق بعض اركان الصلوة عرفا على ما فعله وح اتجه البطلان لكن الظ ان كلام الاصحاب حيث | بينهما مع انفصالهما
حكموا بالصحيح مع النسيان لا يشمل مثل تلك الصورة وقال صاحب المدارك ولم اقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان الصلوة بالفعل الكثير | عنها منفردا عليهما
لكن ينبغي ان يراد ما يمحى به صورة الصلوة بالكلية كما هو ظ اختيار المص في المعتبر فيصار اليها خالف الاصل على موضع الوفاق وان لا يفرق في | على التحقيق كيفيتها
بطلان الصلوة به بين العمد والسهو انتهى والظ انه اراد بانمحاء الصورة الصلوة به هو كونه مخرجا عن الصلوة عرفا اذ لا يظهر من المعتبر كما نقلنا | بان يوهما الا
سابقا كلامه سوى ما عبارة ذلك فالمراد ان الفعل الكثير وان اطلق في بعض عباراتهم كعبارة هي لكن ينبغي ان يراد به ما يكون مخرجا عن الصلوة | لانهما عبادة
عرفا كما يظهر من تعليل الحكم بالبطلان به في المعتبر هذا وما في حكمه بعدم الفرق بين العمد والسهو ما اشرنا اليه من انه انما يصح لو عول في الحكم | يفتقر
على التعليل المذكور واما اذا عول على الاجماع فيتجه الفرق فتد لكن الاصحاب اطلقوا الحكم اي التقييد بالعمد فظهر منهم عدم البطلان مع النسيان
مط وقد عرفت انه لو حمل انمحاء صورة الصلوة على ما ذكرنا في توجيه كلام الشارح فاستثناؤه متجه لكن الظ ان اطلاق الاصحاب لا يشمله وان حمل على ما
يظهر من تمثيل الذكرى فاطلاق الاصحاب يشمله واستثناؤه كانه لا وجه له فتد **قوله** فلا يصح العبادة مط هذا مما لا خلاف فيه وقال المحقق
الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان دليل عدم الصحة منهم عدم القربة التي شرط في العبادة بحيث يمكن ترتب اثرها انتهى وكان التقييد بقوله بحيث
يمكن ترتب اثرها لدفع سؤال هو ان عدم القربة منهم انما يسلم فيمن لا يعرف بالله تعالى كالدهرية واما من عرف به تعالى وكان كفره بجحد النبي
او بعض شرائع الاسلام فلا لامكان قصد القربة منه فاجاب بان المراد قصد القربة بحيث يمكن ترتب اثرها وهو الثواب عليها وهو لا يمكن في الكافر
مع خلوده في النار بحكم الايات الكثيرة بل الضرورة من الدين ايضا وفيه تامل فان المسلم من اشتراط القربة في العبادات هو ايقاعها طلبا للتقرب
الى الله تعالى ونيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك في نفس الامر ام لا ولا شك في امكان تحقق هذا
القصد في بعض الكفار الذي ذكرنا واما اشتراط ايقاعها طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه ويكون قابلا له فهو مم لعدم دليل عليه
كيف لو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادات المخالفين ايضا لانهم لا يستحقون الثواب عليها على ما هو المش عندنا من انهم مخلدون في النار كما نادى
به الاخبار الكثيرة المتضافرة بل قال الشارح في شرح الارشاد ان الايمان شرط دخول الجنة عندنا اجماعا مع انهم حكموا بصحة عباداتهم كالعتق وتامل في
بعض اخر وان كان لا يظهر فيها عندهم ايضا هو البطلان كما يدل عليه الاخبار وسنفصل القول فيه ان شاء الله في كتاب الحج ثم ان العتق المذكور يحتمل
في الكفار حصول عوض له بسبب بعض افعاله الحسنة اما في الدنيا او في الاخرة بتخفيف عقابها وهو ليس ببعيد ولا ينافي الحكم كلنا بعدم صحة عباداتهم
فان المراد به نفي صحتها على وجه يستحق بها الثواب فهو العوض المقارن للتعظيم والتبجيل لا يكون الا بدخول الجنة وهذا لا ينافي حصول عوض لهم في
الجملة على ان ذلك ليس في العبادات المشهورة بل في مثل البذل على الفقراء واعانة المظلومين واغاثة الملهوفين وامثالها فيمكن حمل كلامهم على نفي
ترتب الاثر ايضا بدون الاسلام بتخصيصه بالعبادات المشهورة ولا يشكل بالزكوة فان المنوي لها مع الكفر لا يحصل له اثر ترتب عليها من حيث هي ولا يسقط
عنه العقاب المترتب على تركها اصلا نعم ربما يحصل له عوض بازاء اصل البذل للفقراء وهو شيء آخر فتدبر **قوله** والتميز كان هذا ايضا مما لا خلاف
فيه وكانه يشهد به من له ادنى تميز ايضا **قوله** وكلاهما مروي اما الرواية الدالة على الست فهي صحيحة في باب الصبيان متى يؤمرون بالصلوة من
الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الصبي متى يصلي فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصبي ويجب عليه فقال لست سنين قوله ويجب
عليه يمكن ان يحمل على الوجوب التمريني فيكون اعادة لما سئل اولا بقوله متى يصلي ويمكن ان يحمل على انه سؤال اخرى متى يجب الصلوة عليه بعد موته
فيكون ان يكون الوجوب ح فهذا السؤال ايضا بهذه العبارات المشعرة بتفاوتهما ما سمعه منهم ع من انه اذا عقل الصبي الصلوة صلى عليه كما ورد في الخبار
وحسنة ايضا بابراهيم باب الزيادات في صلوة الميت عن الحلبي عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلي عليه قال اذا عقل
الصلوة قلت الصلوة يجب عليه فقال اذا كان ابن ست سنين والصبا اذا اطاقه وهذه الرواية في الكافي ايضا هكذا في كل النسخ التي رايناها
منه وقوبلت هي النسخة التي من خط المير ومراجعته

المصرية تمت

تفتقر فی الثواب علیها الی النیة الا ما شذ ویکبر اربعا فی اول الاذان ثم الشهادتان بالتوحید والرسالة ثم الحیعلات الثلث ثم التکبیر ثم التهلیل مثنی مثنی فهذه ثمانیة عشر فصلا والاقامة مثنی فی جمیع فصولها وهی فصول الاذان الا انه یخرج منه ویزید بعد حی علی خیر العمل قد قامت الصلوة مرتین ویصلی فی اخرها مرة واحدة فصولها سبعة عشر ینقص عن فصول الاذان ثلثة ویزید اثنین فهذه جملة الفصول المنقولة شرعا ولا یجوز اعتقاد شرعیة غیر هذه الفصول فی الاذان والاقامة کالتشهد بالولایة لعلی وان محمدا وآله خیر البریة او خیر البشر وان کان الواقع کذلک فما کل واقع حقا یجوز ادخاله فی العبادات الموظفة شرعا المحدودة من الله تعالی فیکون ادخال ذلک فیها بدعة وتشریعا کما لو زاد فی الصلوة رکعة او تشهدا ونحو ذلک من العبادات وبالجملة فذلک من احکام الایمان لا من فصول الاذان قال الصدوق ان ادخال ذلک فیه من وضع المفوضة وهم طائفة من الغلاة ولو فعل هذه الزیادة او احدها بنیة انه منه اثم فی اعتقاده ولا یبطل الاذان بفعله وبدون اعتقاد ذلک لا حرج وفی المطلق عدم الاثم بدون

بسم الله الرحمن الرحیم

قوله تفتقر فی الثواب علیها الی النیة الا ما شذ وهو النظر المعرف لوجوب معرفة الله تعالی فانه عبادة ولا تفتقر فیه الی النیة لعدم تحصیل المعرفة قبله وکذا ارادة الطاعة اعنی النیة فانها عبادة ولا تحتاج الی النیة والا لتسلسل کما ذکره المص فی قواعده وذکر بعض العلماء ان کل عبادة لا تلتبس بعادة لا تفتقر الی النیة کالایمان بالله ورسوله والیوم الاخر والتعظیم والاجلال لله والخوف والرجاء والتوکل والحیاء والمحبة والمهابة فانها متمیزة فی انفسها بصورها التی لا یشارکها فیها غیرها والحق ان الاذکار کلها والثناء علی الله عز وجل بما لا یشارکه فیه والاذان وتلاوة القرآن قال المص فی قواعده

العلامة بتحریمه فی الثلثة الاول واطلق الباقون سقوطه مع مطلق الجمع واختلف کلام المص فی ذکری فتوقف فی کراهته فی الثلثة استنادا الی عدم وقوفه علی نص ولا فتوی ثم حکم بنفی الکراهة وحرم

عنه فان عجز عن الاستقلال بالصلاة اعتمد على شئ مقدما على القعود فيجب تحصيل ما يعتمد عليه ولو باجرة مع الامكان فان عجز عنه ولو بالاعتماد او قدر عليه لكن عجز عن تحصيله قعد مستقلا كلما قدر فان عجز اعتمد فان عجز اضطجع على جانبه الايمن فان عجز على الايسر هذا هو الاقوى ومختاره في كتبه الثلثة ويفهم منه هنا التخيير وهو قول ويجب الاستقبال ح بوجهه فان عجز عنهما استلقى على ظهره وجعل باطن قدميه الى القبلة ووجهه بحيث لو جلس كان مستقبلا كالمحتضر والمراد بالعجز في هذه المراتب حصول مشقة كثيرة لا تتحمل عادة سواء نشأ منها زيادة مرض او حدوثه او بطؤ برئه او مجرد المشقة البالغة لا العجز الكلي ويومي للركوع والسجود بالرأس ان عجز عنهما ويجب تقريب الجبهة الى ما يصح السجود عليه او تقريبه اليها والاعتماد بها عليه ووضع باقي المساجد معتمدا بدونه لو تعذر الاعتماد وهذه الاحكام آتية في جميع المراتب السابقة وحيث يومي لهما براسه يزيد السجود انخفاضا مع الامكان فان عجز عن الايماء به غمض عينيه لهما مزيدا للسجود تغميضا وفتحهما بالفتح

زيادة ونقصانا مع القصد وبدونه قال سلطان العلماء اي سواء قصد البدلية اولا فلو زاد تغميضا بطل صلوته وان لم يقصد انه بدل عن الركوع او السجود والحاصل انه على هذا القول يصير التغميض بمنزلة الركوع في السجود في هذه الصلوة فلو زاد او نقص بطل الصلوة كسائر الاذكار في الصلوة انتهى ولا يخفى ان بطلان الصلوة بزيادة الركوع والسجود الحقيقيين بدون قصد كونهما ركوعا او سجودا غير معلوم بل في الذكرى انه يجب ان يقصد بهويه الركوع فلو هوى بسجدة العزيمة او غيرها في النافلة او هوى لقتل حية او لقضاء حاجة فلما انتهى الى حد الركوع **قوله** وان لم يجعله ركوعا لم يجز عليه لانتفاء الهوي للركوع ولا يكون ذلك زيادة ركوع انتهى وفيه حكم بعدم البطلان بزيادة صورة الركوع بدون القصد وقال في بحث السجود يجب الهوي للسجود فلو هوى لاخذ شئ او قتل حية او عقرب ثم بدا له السجود لم يجز الا ان يعود الى القيام والهوي ولو صار بصورة الساجد والحالة هذه احتمل البطلان لزيادة صورة السجود انتهى وفيه تردد فلعل بناء كلام القائل على زيادة صورة الركن مبطلا مطلقا احتمل في الذكرى ثم جعل حكم البدل حكم المبدل منه **قوله** ولما كان القصد متوقفا على تعيينه لا يخفى ان القصد لا يتوقف الا على تعيين المقصود بوجه ما لا بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ح لا يلزم قصد الاداء والقضاء وكذا الوجوب والندب ان اراد ان النية هي القصد الى الصلوة المعينة اي المعينة بالوجه الممتاز والقصد المذكور يتوقف على تعيين المقصود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فلا تم الاول ان كون النية هي القصد الى الصلوة المعينة بالوجه المذكور لم لا يجوز ان يكون قصد الصلوة مطلقا من ان يكون اداء وقضاء واجبة او مندوبة مجزيا وهذا الكلام الآتي يدل بالجملة وجوب تعيين هذه الامور في النية مما لا دليل على اعتباره والاخبار خالية عنه وكذا كلام متقدمي الاصحاب فلا يبعد الاكتفاء بتعيين الفعل بوجه القربة مع قصد الامتثال ولكن الاحتياط في التعيين **قوله** والظاهر ان المراد بالوجوب غاية قال سلطان العلماء لا يخفى ان في جعل الوجوب غاية لفعل الصلوة تجوزا ظاهرا فان غاية الفعل لا بد ان يكون مرتبا عليه متاخرا عنه في الوجود ولا شك ان الوجوب ليس مرتبا على فعل الصلوة بل كان متقدما عليه فالغاية الاتيان بما هو واجب لا اصل معنى الوجوب هو مرتب على فعل الصلوة في اصل انه اصلي صلوة كذا لتحصيل الاتيان بالواجب ولفظ لوجوبه اشارة الى هذا المعنى وح ايضا يصح تعليله بالقربة فان اصل الوجوب لا يعلل بالقربة ويظهر قربة الى الله تعليل للتعليل لا لاصل الفعل ولا يحتاج الى ما ارتكبه الشهيد في الذكرى في وجه عدم حرف العطف على التعليل بناء على انه تعليل لاصل الفعل فتم انتهى ولا يخفى ان من جعل الوجوب غاية لفعل الصلوة لم يجعله علة غائية حتى يرد الاشكال ويحتاج الى ارتكاب التجوز بل جعله مفعولا له من قبيل قعدت عن الحرب جبنا ولا اشكال فيه ولا حاجة الى ما ارتكبه من التجوز البعيد جدا نعم في تصحيح التعليل الثاني بلا حرف العطف يحتاج الى توجيه وما افاده من كون القربة تعليلا للتعليل نقله المص في الذكرى عن بعض النحاة من الاصحاب لكن لا يخفى فساده ظاهرا فان القربة لا تصلح غاية للوجوب وايضا ليست فعلا لفاعله فلا نقص نصبها وما افاده هذا الفاضل يصلح توجيها له لكنه بعيد جدا وما ذكره المص في الذكرى لدفع الاشكال مما لا يظهر له محصل كما يظهر بالمراجعة الا ان يتكلف ويرجع حاصله الى ان العطف انما يجب اذا كان المفعولان لاجلهما من قسم واحد واما اذا كان من قسمين كما نحن فيه فلا وذكر الش في شرح ان الحق منع تعدد المفعول لاجله هنا لان المجرور باللام ليس مفعولا لاجله كما لا يخفى ولو سلم منعنا وجوب توسط حرف العطف لفظا بل حذفه جائز فاعلا مطرزة كما نقله ابن هشام في المغني وذكر له شواهد هذا كله مع عدم وقوع الاشكال اصلا فانه لا تعلق لهما بالنية الشرعية التي هي القصد بل متعلقه الالفاظ التي لا مدخل لها في المقصود كما اشار اليه في الذكرى مع هذا لم يقع النية في هذا الوجه نص بل انما هي مما شاع في السنة الناس فلو خرج لورود عليه اشكال لاتم **قوله** لان قصد الفرض لا بد ان قول المص معينة الفرض لا بد ان يكون شاملا الى تعيين نوع الصلوة كما ذكره الش ايضا اولا حيث قال من ظهر او عصر ولا يمكن حمله على القصد قصد الفرض كما ذكره ههنا والا لم يكن بتعيين نوع الصلوة مذكورا في كلامه مع انه من المميزات المعتبرة عندهم ولا نقول ان الش حمل اولا قوله المعينة الفرض على تعيين نوع الفرض بعنوان انه فرض كما يؤدي في النية فرض الظهر مثلا وحمل اخرى على مجرد تعيين نوع الصلوة بدون ملاحظة الفرض وكل منهما يحتمل وح يستقيم جميع ما ذكره ولا ايراد عليه فتدبر **قوله** وعلى اعتبار الوجوب المعلل اي لو حمل الوجوب الذي ذكره المص على الوجوب الغائي **قوله** ما ينبه الواجب اي ما قبل الوجوب الذي في عبارة المتن او لوجوبه الذي يذكر في النية **قوله** ويكون ضده اي قصد الواجب الى المكلف بالاضافة الى الفاعل او المفعول **قوله** وجوب للامر مرغوب عنه ح هذا انما يستقيم اذا تعين عليهم نية الوجه وليس كذلك بل قالوا بالتخيير بين الوجوب والندب وجههما وح فالخطب سهل اذ يمكن للعمل اختيار الاول **قوله** ولو جعلها لله اي غاية الصلوة او الصلوة وعلى الاول فيه مسامحة او بفعل بعض المنافيات كذلك اي ولو في بعض مميزات المنوي او ولو في ثاني الحال قبله **قوله** او التسبيح بالاربع المشهورة مستنده ما رواه الشيخ عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع وقد وصف العلامة في هو هذه الرواية بالصحة وتبعه الش في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي ايضا فيه وفي سنده محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وفيه كلام مشهور وفيما رواه العقبة جملة افضلية التسبيح في الركعتين ايضا ما يؤيد هذا القول **قوله** على ما دلت عليه رواية حريز هي ما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن ابي جعفر ع انه قال لا تقرء في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما فقال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وفي الارشاد نقل هذه الرواية من كتاب حريز وليس فيه لفظ او وحدك بعد قوله اماما ولكن لفظة تكمله تسع تسبيحات ومثله في المعتبر وقد نقل في الذكرى وفي الارشاد ايضا بهذا الوجه مأخوذا منهما واستدل الش بهذه الرواية على قول العشر وقال وهذه الرواية اخص من المدعى فلا تدل عليه صريحا وكانه حمل قوله ثم تكبر على التكبير لعمل الثلثة غير تكبيرة الركوع فيصير عشرا والظاهر ان المراد به تكبيرة الركوع فهي لم تدل على التسع كما ذكرنا ويؤيده ما نقل عن حريز في كتابه انه قال بالتسع والعجب في شرح الارشاد نقل قول التسع ايضا وقال هو رواه الصدوق في كتابه ولعله اشارة الى ما نقلنا من كتاب حريز لكنه لم ينقل بعنوان انه مذهب الرواية التي نقلت عنه هي ما نقلناه فتد **قوله** بتكرير الاربع ثلثا

لهما وان لم يكن مبصرا مع امكان الفتح قاصدا بالابدال تلك الافعال والا اجرى الافعال على قلبه كل واحد في محله والاذكار على لسانه والا اخطرها بالبال ويلحق البدل حكم المبدل في الركنية زيادة ونقصانا مع القصد وقيل مطلقا والنية وهي القصد الى الصلوة المعينة ولما كان القصد متوقفا على تعيين المقصود بوجه ليمكن توجه القصد اليه اعتبر فيها احضار ذات الصلوة وصفاتها التي لها حيث تكون مشتركة والقصد الى هذا المعين متقربا ويلزم من ذلك كونها معينة الفرض من ظهر او عصر او غيرهما والاداء ان كان فعلها في وقتها او القضاء ان كان في غيره والوجوب ان المراد به المعلول غاية لا قصد الفرض ... تمييز الواجب مع احتمال ان يريد به الواجب المتميز ويكون الفرض اشارة الى نوع الصلوة لان الفرض قد يراد به ذلك الا انه غير مصطلح شرعا ولقد كان اولى بناء على ان الوجوب المعلل لا دليل على وجوبه كما نبه عليه المص في الذكرى ولكنه مشهور يجري عليه هنا والندب ان كان مندوبا اما بالعارض كالمعادة لا ينافي الفرض لانه ان يكفي في اطلاق الفرض عليه ع كونه كذلك بالاصل او ... بان يراد بالفرض اولا ما هو اعم من الواجب كما ذكر الاحتمال وهذه الامور كلها مميزة للفعل المنوي لا اجزاء للنية امر واحد بسيط وهو القصد وانما التركيب في متعلقه ومعروضه

وهو الصلوة الواجبة المندوبة المؤداة المقضاة وعلى اعتبار الوجوب المعلل يكون الجزء المتميز اما نية الواجب يكون ضده لوجوبه اشارة الى ما يقوله المتكلمون من انه يجب فعل الواجب لوجوبه او ندبه او لوجههما من الشكر او اللطف او الامر او لمركب منها او لجميعها على اختلاف الاراء ووجوب لك الامر مرغوب عنه لانه يخفقه المحققون فكيف يكلف به غيرهم والقربة وهي غاية الفعل المتعبد به قرب الشرف لا الزمان والمكان لتنزهه تعالى عنهما او ان مما ورد بها كثيرا في الكتاب والسنة ولو جعلها الله تعالى كفى وقد يلخص من ذلك ان المعتبر واختار في في التبيان بحصر نيتها مثلا صلوة الظهر الواجبة المؤداة او بقضيها صليها لله تعالى وهذا امر سهل وتكليف يسير قل ان ينفك عن ذهن المكلف عند ارادة الصلوة وكذا غيرها ويجتنبها

زيادة على ذلك وسواس شيطاني قد امرنا بالاستعاذة منه والبعد عنه وتكبيرة الاحرام نسبت اليه لان بها يحصل الدخول في الصلوة ويحرم ما كان محللا قبلها من الكلام وغيره ويجب التلفظ بها باللفظ المشهور بالعربية تأسيا بصاحب الشرع حيث كان يأمر بالتأسي وكذا يعتبر العربية في سائر الاذكار الواجبة اما المندوبة فيصح بها وبغيرها في اشهر القولين هذا مع القدرة عليها اما مع العجز وضيق الوقت عن التعلم فيأتي بها حسب ما يعرفه من اللغات فان تعذر لخرس او عاما اشتملت عليه من المعنى من الاصليه وتجب المقارنة للنية بحيث يكبر عند حضور القصد المذكور بالبال من غير ان يتخلل بينهما زمان وان قل على المشهور والمعتبر حضور القصد عند اول جزء من التكبير وهو المفهوم من المقارنة بينهما في عبارة المص لكنه في غيره اعتبر استمراره الى اخره الا مع العسر والاول اقوى واستدامة حكمها بمعنى ان لا يحدث نية تنافيها ولو في بعض مميزات المنوي الى الفراغ فلو نوى الخروج منها ولو في ثاني الحال قبله او فعل بعض المنافيات كذلك او الرياء ولو ببعض الافعال ونحو ذلك بطلت

واختار في شرح تع والارشاد تبعا للمحقق الثاني اجزاء الجميع ما عدا التسع لسقوط التكبيرة فيه ويرد عليه ما اشار اليه هنا **قوله** ويرد ان الصحيح بما لا يذهب عليك انه لم يوجد في الكتب المتداولة نص دال على خصوص الثالث والرابع ايضا فضلا عن الصحيح وقد اعترف صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي وغيرهما ايضا بعدم الوقوف على مستند لهذا القول نعم رواية التسع صحيحة كما نقلنا واما رواية الاربع فعلى ما اشرنا اليه يمكن ان يكون منظور الش ان النص الاربع يكفي الاجزاء بالعشر والاثني عشر ايضا لاشتمالها عليها مع زيادة ولا باس بها مع وجود القول بها وقد تردد المحقق الاردبيلي فيه بناء على انه لا دليل على عدم ضرر الزيادة الا ترى انه لو زاد الفاتحة لا يحتمل الضرر والبطلان وكذا لو زاد التسبيح على الثلثة ومجرد وجود القائل لا يجعله راجحا فقال فيقول بعض الاصحاب بانه احوط وبعضهم بانه مستحب يحتمل القائل وانت خبير بان الاخبار الواردة في التسبيح في الركعتين الاخيرتين من صحيح بعضها يدل على التوسعة فيه جدا والظ اجزاء كل واحد من هذه الطرق بل وغيرها ايضا مما وقع في النص الصحيح كما ذهب اليه المحقق في المعتبر ولا مجال لاحتمال ضرر الزيادة لا سيما مع ما ورد من عفو الاذان في الكلام بالدعاء والذكر في الصلوة ويمكن ايضا التمسك في اضافة التكبيرة الواحدة او الثلث الى التسع بورود التكبير في بعض الروايات وان لم يكن على هذا الطريق ما ورد في صحيح زرارة عن ابي جعفر ع في اكثر حديث وفي الاخيرتين لا تقرء فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة وما رواه ثقة الاسلام بطريق حسن بابراهيم بن هاشم عن فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع في اثناء الحديث فاصاب النبي ص في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح وتهليل ودعاء ومثله في صحيح زرارة عن ابي جعفر ع واعلم انه قد روى الصدوق في كتاب عيون الاخبار في باب ذكر عبارات الرضا ع انه كان يسبح في الاخرتين يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات فهو قول التسع والله تعالى يعلم **قوله** وفي البناء عليهما سهو وروي في كتاب الاحتجاج في جملة التوقيعات الواردة عن صاحب الامر ع انه سئل عن الركعتين الاخيرتين وقد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي ان قراءة الحمد فيهما افضل وبعض يروي ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما لنستعمله فاجاب قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ التسبيح قول العالم كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج وهذا الحديث غريب في مقابلة الاخبار المتكثرة جدا والاجماع على ما ادعوه والله تعالى يعلم **قوله** والافضل التام ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله المشهور بينهم على ما ذكر في شرح الجزري انه ان لم يتم معنى الكلام الا بما بعده فالوقف عليه قبيح وان تم فان لم يكن له تعلق بما بعده اصلا فالتام وان كان له تعلق بما بعده فاما ان يكون له تعلق به بحسب المعنى دون اللفظ فالكافي او من جهة اللفظ ايضا فالحسن واما احتمال ان يكون له تعلق بما بعده لفظا لا معنى فكانه غير متصور ولا يخفى ان قول الش وهي ما تم لفظه ومعناه او احدهما كانه لا ينطبق على هذا الاصطلاح وايضا على هذا الاصطلاح ينبغي ان يكون الوقف على الكافي افضل من الحسن فلهذا حكموا في الحسن بوجوب الاعادة والمنع من الابتداء بما بعده الا في رؤس الآي لورود السنة بالوقف على العالمين والابتداء بالرحمن على ما ذكروا وههنا اصطلاح اخر ذكره السيد الشريف في شرح الكشاف وهو ان الوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا قبيح وعلى ما يفيده حسن فان استقل ما بعده ايضا يسمى تاما والا يسمى كافيا وحسنا غير تام فالوقف على بسم قبيح وعلى الله او الرحمن كاف وعلى الرحيم تام وعلى هذا فالحسن جنس لغير القبيح ولا يمكن حمل كلام الش عليه ولم اطلع على اصطلاح اخر يوافق ما ذكره والله يعلم **قوله** ولم يحضر التفصيل بسور المفصل كما هو المش فانهم حصروا التفصيل بطوال المفصل وهي من سورة محمد ص الى عم ومتوسطاته وهي من سورة عم الى الضحى وقصاره وهي من الضحى الى اخر القرآن على ما ذكروا **قوله** بخصوص عندنا وانما رواه الجمهور عن عمر بن الخطاب كما ذكر في المدارك **قوله** والمراد به ما بعد محمد صلى الله عليه وآله الظ حذف لفظ البعد هنا قبله فان المفصل كما ذكر في كتب الفقه واللغة من احد من هذه السور الى اخر القرآن لا من بعدها ولو وجه كلام الش بنا بعد الاول بان يجعل عطفا على ما بعد الاعلى ما بعده فقيه انه يصير ما بعد محمد هو ما بعده بعينه فيصير **قوله** وروي ان من تركهما فيهما اي في الجمعة بمعنى الصلوة او اليوم وعلى الاول فالاستدلال بها في صلوة الجمعة ظ واما في ظهرها فكانه لشيوع اطلاق الجمعة على ما يشمله ايضا لكن الاستدلال بمجرد ذلك مشكل واما على الثاني فلا يظهر اختصاصها بالصلوتين نعم احتمال الاختصاص بالجمعة وهو ظ واعلم ان الرواية على ما نقلت في الذكرى وشرح الارشاد للش والمحقق الاردبيلي ليس فيها لفظة فيهما وتمامها هكذا روى محمد بن مسلم عن الباقر ع قال ان الله تعالى اكرم بالجمعة المؤمنين فسنها رسول الله ص بشارة لهم والمنافقين توبيخا لهم فلا ينبغي تركهما ومن تركهما متعمدا فلا صلوة له ولا يخفى انه لا يبعد ادعاء ان الظ ان يكون المراد منها في صلوة الجمعة واما ادخال الظهر ايضا فلا شاهد له بل لو لم يحمل على خصوص الجمعة لكان الظ في جميع صلواتها او فيها في الجملة ولا فيها في الجمعة فبعيد هذا ثم لا يخفى ظهور لفظ ينبغي بل سنتها ايضا في الاستحباب فت **قوله** فلا منع من الاقتداء به اي بهذا القائل هنا من هذه الجهة اي من جهة فعل السجود كما في صورة الاقتداء بالمخالف فان هذا القائل لا يبطل بها في الصلوة بل من جهة فعل ما يعتقد المأموم الابطال به وهو اصل قراءة السورة وهذا اذا كان المأموم مجتهدا معتقدا بطلان الصلوة بقراءة العزيمة وان لم يسجد ففيه اشكال فان الامام لما كان معتقدا الجواز قراءتها في الصلوة فصلوته صحيحة عنده وفي نفس الامر والمأموم هو غير لا جزء الشئ ومجرد اعتقاده بطلان الصلوة به لا يوجب بطلان هذه الصلوة فكانه لا دليل على منع الاقتداء به وهذه المسئلة نظائر كثيرة ومن حكم فيها بمثل هذا الحكم فعليه الاشكال فلا تغفل ثم انه يظهر مما علقه سلطان المحققين على هذه العبارة انه حملها على معنى اخر غير ما ذكرنا وهو انه على مذهب هذا القائل لا منع من الاقتداء بالمخالف من جهة القراءة بل من حيث فعله السجود الذي يعتقد المأموم الابطال به وهذا مع ان المتأمل يشهد بانه ليس غرض الش بل غرضه هو ما ذكرنا مما لا يرجع الى محصل اذ لا منع من الاقتداء بالمخالف على مذهب غير هذا القائل ايضا من جهة القراءة واذ ليس هو اقتداء حقيقة بل هو صورة الاقتداء ويقرء المأموم فيه فلا منع من الاقتداء من جهة القراءة على شئ من المذهبين ايضا بل المانع فيها هو السجود وهو ايضا ليس مانعا من الاقتداء كما هو ظ كلام الش بل من الاعتداد بتلك الصلوة بخلاف ذلك على التوجيه الاول فان المانع فيه مانع من الاقتداء فت **قوله** وكذا قيل في غيرها قال المحقق الثاني في ح عد في ضابط الجهر والاخفات في الصلوة ان كل صلوة تختص بالنهار ولا نظير لها ليلا فالسنة فيها الجهر كالصبح وكل صلوة تختص بالليل لا نظير لها

وقراءة الحمد وسورة كاملة في اشهر القولين الا مع الضرورة كضيق وقت وحاجة يضطر فواتها وجهالة لها مع العجز عن التعلم فتسقط السورة من غير تعويض عنها هذا في الركعتين الاوليين مطلقا ولم يكن غيرهما كالثانية ام كان كغيرها ويجزي في غيرها من الركعات الحمد وحدها او التسبيح بالاربع المشهورة اربعا بان يقولها مرة وتسعا باسقاط التكبير من الثلث على ما دلت عليه رواية حريز او عشرا باثباته في الاخيرة او اثنى عشر بتكرير الاربع ثلثا ووجه الاجزاء بالجميع ورود النص الصحيح بها ولا يقدح اسقاط التكبير في الثانية لذلك ولقيام غيره مقامه وزيادة وجب تكرار الواحد بالاربع جاز ترك الزائد ويحتمل كونه مستحبا نظرا الى ذلك وواجبا مخيرا التفاتا الى انه احد افراد الواجب وجواز تركه الى بدل هو الاربع وان كان جزئه كالركعتين والارجح في مواضع التخيير نظام النص والفتوى لوجوب وبه صرح المص في الذكرى وهو ظاهر العبارة هنا وعليه الفتوى فلو شرع في الزائد عن يتيقن ويجب عليه البلوغ الى اخره بجملة فتنبه للوجوب وان جاز تركه قبل الشروع والتخيير ثابت قبل الشروع فيوضع على وجه او تركه حضرا من تغيير الهيئة الواجبة ووجه العدم اصالة عدم وجوب الاكمال فينصرف الى كونه ذكر الله تعالى اذ لم يبلغ حد الجزء والحمد في الاوليين اولى من التسبيح مطلقا لرواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن ع وروي افضلية التسبيح مطلقا ولغير الامام

عن علي ع الا انه قال هو بيان الحروف بدل اداء الفاظ والوقوف على مواضعه وهي ما تم لفظه ومعنا او احدهما والافضل التام ثم الحسن ثم الكافي على ما هو مقرر في محله ولقد كان معه
فاعتبر بهم فالجمع بينهما اكيد نعم يمكن الجمع بينهما بالوقف الوقف الترتيل لانه تبيين الحروف من غيرها بالفن كما فسره بعض المفسرين والمنتهى او بيان الحروف واظهارها من غير مد يشبه الغنا
وهو الموافق لتعريفها اهل اللغة وتعدد الاعراب اما باظهاره وكله وبيانها بيانا شافيا يجب ان يدرج بعضها في بعض الحد لا يبلغ المنع او بان لا يكثر الوقوف الموجب للسكون خصوصا

نهارا ان السنة فيها الجهر كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير في الليل فيها يفعل نهارا والسنة فيها الاخفات كالظهر وما يفعل ليلا السنة
فيها الجهر كالعشاء والجمعة والعيدان السنة فيها الجهر لوقوعهما نهارا ولا نظير لهما ليلا والكسوف يستحب الاسرار لانها انما تفعل نهارا ولها نظير
بالليل هي صلوة خسوف يجهر فيها استحبابا وصلوة الاستسقاء كالعيد عندنا والظ انا لعيد بركات وبنوافل النهار تابعة لصلوتها كما ان صلوة الليل
كذلك قال في ذكرى وبه لا تراتة في صلوة الجنائز عندنا ومقتضى ذلك عدم تعلق الجهر والاخفات بها ويمكن ان يتوهم البحث فيها عن حال الدعاء والاذكار
ولم يختص بها باحد الامرين وكل منهما ممكن لانها تفعل ليلا ونهارا انتهى ولا يذهب عليك انه يمكن ان يجعل ما لا يختص بالنهار ولا بالليل
كصلوة الزلزلة داخلا فيما له نظير فيكون السنة فيها اذا فعلت بالنهار الاخفات وفي الليل الجهر فيكون ضابطه حاصر الجميع الاقسام لكن قوله
اخر في صلوة الجنائز وكل منهما ممكن اه ظاهر التردد فيهما ويمكن ان يكون ما تفعل في كل منهما خارجا عن الاقسام غير مذكور فيهما ويمكن حمله على شكال
كل منهما جميعا الجهر في الليل والاخفات في النهار ليطابق ما ذكرنا لكنه بعيد واما الش فقد جعل الزلزلة فيما لا نظير له فكانه حمل ما له نظير على ان
يكون نظيره صلوة اخرى شبيهة به الا ان يكون له جنس تلك الصلوة بعينه والتفاوت بمجرد الفعل في الليل والنهار وجعل ما سوى ذلك مما
لا نظير له هذا ولا اعرف مستندا لهذه القاعدة ليعلم منه وجه تحريمها وفي مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله ع قال السنة في صلوة النهار بالاخفات
والسنة في صلوة الليل بالاجهار ويمكن حمل صلوة النهار وصلوة الليل على ما يختص في واحد منهما او ما يفعل بواحد منهما ولا يجري الاحتمال
ايضا فيما روى من طريق العامة عن النبي ص ان صلوة النهار عجماء اي اخفاتية ويؤيده ايضا ما روي في الفقيه ان يحيى بن اكثم سأل ابا الحسن ع عن صلوة الفجر
لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوة النهار فقال لان النبي ص كان يغلس بها فقربها من الليل والله يعلم ثم لا يخفى ان المحقق الثاني زعم اختصاص الخوف بالليل
كما هو الغالب فحكم باستحباب السر في الكسوف والجهر في الخسوف والش حكم بان الاقوى في الكسوفين الجهر لعدم اختصاص الخسوف بالليل ولا يخفى ان الحكم بالجهر مط
في الخسوف مبني ايضا على طريقة الش حيث جعل الزلزلة مط في الجهريات واما ما يستفاد من كلام المحقق فيبتني الجهر لها اذا فعلت في الليل والاخفات اذا
فعلت في النهار والتردد فيهما مط هذا والاقوى ما ذكره الش من استحباب الجهر في الكسوفين مط وان جاز السر ايضا فيهما مط اجماعا على ما ذكر في ذكرى
ان الخلاف في الاستحباب لا الوجوب فلو جهر في الكسوف او خافت في الخسوف جاز اجماعا وذلك لانه ادعى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على ان السنة في صلوة
كسوف الشمس هي الجهر واذا ثبت ذلك فيه فلا نزاع في الخسوف والعلامة نسب في ذكرى كراهة استحباب الجهر بالكسوفين الى علمائنا وهو ايضا يؤذن بالاجماع
ولا اقل من الشهرة العظيمة ولما رواه الكليني بسند قوي جدا بل صحيح على ما ذكر في ذكرى عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ويجهر بالقراءة والكلام
في صلوة الكسوف وهذه الرواية نقلها الشيخ ايضا وتبع عن الكليني واسند في ذكرى من طرق الخاصة لقول الشيخ في الخلاف وروي عن علي انه صلى كسوف
الشمس فجهر فيها بالقراءة وقال الشيخ وعليه اجماع الفرقة ويظهر منه ان هذه الرواية عامية واستدل منه من رواية الخاصة برواية الكليني على ما
نقلنا بقي شيء وهو انه في التذكرة نقل القول باستحباب السر في الكسوف والجهر في الخسوف عن بعض العامة ثم قال وهذا القول عندي لا باس به لقول
الباقر ع في حديث صحيح ولا يجهر بالقراءة وهو اصح حديث بلغنا في هذا الباب انتهى وكانه لم يثبت عنده ما نقله من الشيخ الاجماع ثم الرواية التي
نقلها لم اطلع عليها ولا يبعد ان يكون هذه الرواية المنقولة وقد يدلها في نسخة التي عنده ثم خال تصحيفها لفظة لا والله تعالى يعلم واما المص
فقد صرح في منتهى باستحباب الجهر في صوت الايات ليلا ونهارا وقال في ذكرى ثالثها استحباب الجهر فيها سواء كانت خسوفا او كسوفا وقد رواه العلاء
وكذا باقي الايات **قوله** لعدم اختصاص الخسوف بالليل بل يمكن وقوعه في النهار بعد طلوع الصبح لكن قبل طلوع الشمس في جهة المغرب وبعد غروب
الشمس مقابل ذهاب الحمرة على القول به في طرف المشرق واما في غير هذين الوجهين فلا يمكن الخسوف في النهار على قواعدهم الا بحيث لا يرى غير به
قوله وان الشيء الواحد ولا يخفى ضعفه فان الشيء الواحد بعينه اصلا وبدلا وههنا ما يكون اصلا غير ما هو بدل بالشخص وان اتحدا بالنوع وايضا
الشيء الواحد لا يكون اصلا وبدلا عن شيء واحد ههنا هو اصل لنفسه بدل للغاية الذي هو غيره ولا محذور فيه فتدبر **قوله** ويجب ايضا الترتيب
بهذا لو كان البدل من غير الجهر نظ لو كان منهما فرعاية الترتيب انما هي في العضد فلا تغفل **قوله** من البدل والبدل الظ بدل المبدل الاصل لان
المبدل هو الفائت ولا ترتيب بينه وبين البدل فتدبر **قوله** بل قيل بالاجزاء اي القراءة من المصحف وكل من المبالغة والقراءة وفي ذكرى نقل القول
بالاجزاء بالقراءة من المصحف اختيارا عن الفاضلين ثم قال لو تتبع ثانيا اجزاء عند الضرورة وعلى قولهما يجري اختيارا وحروفهما مائة وخمسون لا يخفى
انه اما ان تعتبر الحروف الملفوظة او المكتوبة فعلى الاول فعلى الثانية مبلغ الحروف مائة وتسعة وثلثون وذلك على تقدير الوقف على الرحيم والعالمين
وتعتبر وعد المدغم فيه والمشدد حرفين والا فينقص منه ايضا وعلى الثانية اصل الحروف مائتان واثنان واربعون واذا اضيف التشديدات الاربعة عشر
منضم مائة وستة وخمسون ولو اعتبر المد ايضا حرفا كما هو الظ فيزيد حرفا اخر وعلى التقادير لا يستقيم ما ذكره الش اللهم الا ان يقال انه اعتبر المكتوبة و
اضاف الى الحروف الاصول التشديدات الولم يكتب معها الحرف المدغم دون البواقي فانه يعد اعتبار المدغم والمدغم فيه على حرفين لا وجه لاعتبار
التشديد معهما حرفا اخر اذ لا يزيد المدغم والمدغم فيه على حرفين لو لم ينقصا والتشديدات المذكورة خمسة فيصير المجموع مائة وسبعة واربعين وعشر
المذابة وكذا اعتبر همزة الاسم فانها لا تنزل في الكتابة الا في خصوص البسملة لكثرة الاستعمال فاعتبر الاصل وكذا الف الله وكذا الرحمن فان القاعدة
تقتضي كتبه مثلهما وانما شاع تركهما في خصوصهما فان عبر فيهما ايضا الاصل وكذا اللام والهمزة من الله فان الاصل فيه كما قيل ان يكتب التي يكتب الاله
وبالله لكنهم نقضوا الهمزة لالتباسه بالنفي ضياء الله فاستكرهوا اجتماع ثلث لامات فحذفوا احدها فصار واذا اعتبر جميع ما ذكرنا فيبلغ الى
ذكرنا لكن اعتبار الحروف المكتوبة بعيد جدا والظاهر ان لا اعتبار ههنا بالحروف الملفوظة ويحتمل ان يكون الش ايضا اعتبر الملفوظة لكن ملفوظة كل

المتم لفظه ضوكا بما اصل بما اجمع وصل بفصل عليه ويعوض عن الغايات نظام الصلوة الاول وفي شرح الشاطبي وهو الاشهر ثم ان لم يعلم غيرها من القران كما يعلم بالغاية
عنها ادمنه لما ان ما اخذه مما يكون الانفاس اقرب اليها وان الشيء الواحد لا يكون اصلا وبدلا على التقدير بل يجب مساواته له في الحروف وقيل في الايات والاول اشهر وبعيد اعادة
للبدل منه فان علم الاول لا اخر المبدل او اخر سرا او الطرفين وسطا او الواسط مقربه وهكذا ولو امكنه الايمام قدم على ذلك لانه في حكم القراءة تامة ومثلها لو امكن متابعة

كلمة على التقدير التلفظ بها منفردة بالابتداء بها او الوقف عليه وهو موافق ما ذكرنا من اعتبار المكتوبة فان القاعدة في كتبه كل كلمة هو كتبه ما يتلفظ
به منه على ذلك التقدير الا انه خولف في ذلك بعض المواضع لنكتة كما ظهر مما تلونا عليك فاذا اعتبر المكتوبة على القاعدة المذكورة سوى الملفوظة
على ذلك الوجه ضم التشديدات الخمسة وحرف المد بلغ ما ذكره لكن اعتبار الملفوظة على هذا الوجه ايضا كانه بعيد والله تعالى يعلم **قوله** وعلى التقدير
في الاصح ونفى الشيخ في المبسوط ايضا الحق الواحدة ولا نشاهد على الواحدة اتصال المعنى والبسملة تتبعه وقال في المعتبر ان كانتا سورتين وجب البسملة
وان كانت واحدة فلا بسملة للاتفاق على انها ليست اثنين عن سورة واحدة سوى النمل وقال في ذكرى ولا يفتقر الى البسملة بينهما على الاظهر والاقوى ما ذكره
الش **قوله** كالاخناس الاخناس التاخر والمراد ههنا كما ذكر في ذكرى الرجع الى الوراء وتقويس الركبتين حتى يصل كفاه اليهما بل انخناء او مع ضم اعضاء
ايضا لكن بحيث لولا الاخناس لم يبلغ الوصول الى الركبتين **قوله** ومثله القول في التسبيح قال سلطان العلماء اي مثل القول المذكور في التخيير بين الكل
والجزء القول في التسبيح الكبرى اي سبحان ربي العظيم وبحمده مع كون بعضها ذكرا تاما وهذا في صورة كفاية الاطلاق فانه يتخير بين سبحان ربي
مثلا او سبحان ربي العظيم لكون كل منهما ذكرا تاما كافيا والغرض دفع الاستبعاد من التخيير بين الجزء والكل انتهى والاظهر ان تعبير التسبيح الكبرى هما
سبحان ربي العظيم فقط وان كان خلاف المصطلح حتى يختلف المثل والممثل به ومع ذلك لا يخفى ما في العبارة من الحزازة والركاكة وكان الظاهر ان يقول ومثله
القول في سبحان ربي العظيم وكذا في التسبيحة المكررة على القول بعدم التعيين **قوله** ومعنى سبحان ربي العظيم تنزيها عن النقايص ويمكن ان يكون المعنى
اسبح تسبيح ربي العظيم والغرض بيان ان التسبيح هو الرب العظيم واسبح الله تسبيحا كذا اي تسبيحه هذا النوع الكامل من التسبيح يحتمل ان يكون اضافة التسبيح
من الاضافة الى المفعول او الفاعل اي تسبيحا ينبغي لربي العظيم ويليق به او تسبيحا يسبح به ربي العظيم نفسه واما قوله وبحمده فهو على ما ذكره الش متعلق بالفعل
المحذوف اي مثله فان التقدير على ما ذكره سبحت الله تسبيحا كذا وسبحته بحمده وهذا ايضا يحتمل الاضافة الى الفاعل والمفعول اي سبحته بحمدي له او بحمده
الذي حمد به نفسه ويحتمل ان يكون المعنى وسبحته متلبسا بحمده على الاضافة الى المفعول والفاعل او مستعينا بحمده على الاضافة الى الفاعل او المفعول
ويحتمل ان يكون التقدير بان متلبسا بحمده على ما وفقني له من تنزيهه وعبادته على ما قيل كان المصلي لما اسند التنزيه الى نفسه خاف ان يكون في هذا
الاسناد نوع توبيخ بانه مصدر لذلك الفعل فتداركه بقوله وانا متلبس بحمده على ان صيرني اهلا للتسبيح والواو حينئذ واو الحال والعاطفة لكن يصير من عطف
الجملة الاسمية على الفعلية ويحتمل ان يكون وبحمده عطفا على مقدر يعلم من نظم الكلام اي سبحت سبحان ربي العظيم بصفات عظمته وبحمده وعلى ان يكون من
الاضافة الى الفاعل ويحتمل على بعد الى المفعول ويحتمل ان يكون الواو زائدة كما قيل ويكون المعنى سبحته بحمدي له او بحمده نفسه او بثنائه او متلبسا
بحمده على الوجهين او مستعينا به على الوجهين واما ما ذكره الش اخرا من قوله او بمعنى والحمد لله في صلاة ان يكون المعنى سبحته تسبيحا كذا بحمد الله اي والحمد لله
على ان وقع مني هذا كما يقال فعلت كذا وكذا والحمد لله كما ذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون ان معناه ما انت بمجنون و
النعمة لربك كما يقال سبحانك اللهم وبحمدك اي والحمد لك **قوله** وهو خبر معناه الدعاء لا ثناء على الحامد قال المحقق الثاني في شرح هذه ههنا شيء و
هو ان سمع الله لمن حمده قابل هو او ثناء كل محتمل ولم اظفر في كل احد بتصريح باحدهما انتهى والظ ان مراده بالثناء الثناء على الله تعالى لا على
الحامد كما ذكره الش ههنا اذ لا يناسب المقام وهذا حسن في شرحي وفي الارشاد حيث اطلق الثناء كما في شرح ثم حكم الش بكونه دعاء لما رواه الكليني
في كتاب الدعاء باسناده الى المفضل قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك علمني دعاء جامعا فقال لي احمد الله فانه لا يبقى احد يصلي الا دعا لك يقول
سمع الله لمن حمده وهو نص على الباب على انه دعاء لا ثناء كما ذكر في شرح الارشاد **قوله** او في كمه ظاهره انه عطف على بارزتين فلا كراهة في ادخالهما
الكمين ايضا وهذا هو المذهب الذي نقل في ذكرى عن الاصحاب وحكم الشيخ في ط باستحباب لكن يكون بدا مبارزتين او في كمه ونقل عن ابي الصلاح انه قال يكره
ادخال اليدين في الكمين او تحت الثياب **قوله** لو جعل قوله او في كمه عطفا على تحت ثيابه لا طبق على مذهب ابي الصلاح لكنه بعيد جدا ويخالف ما في ذكرى
وفي صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل لا يخرج يديه من ثوبه قال ان اخرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا باس فلا يبعد حملهما في فضيلة
الاخراج عن الثوب فيمكن الاستدلال على كراهة الادخال تحت الثوب بناء على ما شاع بينهم من اطلاق المكروه على خلاف الاولى ولا يبعد ادخال الادخال
في الكم ايضا على ما نقله ابو الصلاح واما استحباب كونهما في الكمين على ما ذكره الشيخ او عدم كراهته فلم اقف من النصوص على ما يدل عليه نعم روى عمار في
الموثق عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يصلي فيدخل يده في ثوبه قال ان كان عليه ثوب اخر ازار او سراويل فلا باس وان لم يكن فلا يجوز له
ذلك وان ادخل يدا واحدا ولم يدخل الاخرى فلا باس ولا يخفى ان حمل الجواز على الكراهة في الروايات مما لا بعد فيه لكن يفهم منها اختصاص الكراهة بما
اذا لم يكن عليه ثوب اخر وعبارات اكثر الاصحاب مطلقة نعم نقل عن ابن الجنيد انه قال لو ركع وبداه تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه مئزر او سراويل ولا
يبعد ان يكون لفظة ثيابه في عباراتهم بلفظ الجمع المضاف تفيد العموم اشارة الى هذا اي اختصاص الكراهة بما اذا كان تحت جميع الثياب ولم يكن تحتها
ثوب اخر لكنه بعيد ثم لا يخفى ما في دلالة الرواية على اختصاص الكراهة بادخال اليدين جميعا دون احدهما ولفظ يداه بصيغة التثنية في عبارات المص وكذا
في عبارات بعض اخر يوافقه لكن في عبارة بعضهم وقع مفردة فلا تغفل ثم لا يخفى اطلاق الروايتين وعدم اختصاصهما بحال الركوع فلعلهم في خصوص
الركوع نص اخر لم يصل الينا والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد مع ذلك من الانحناء الى ما يساوي موقفه المعتبر ههنا انه موضع جبهته لتوقفه على ما ذكره
الاكثر واعتبرها المص في جميع مساجده وهو الظ من كلام الش ههنا حيث لم يخص موضع الجبهة وفي شرح الارشاد حكم بان ما اعتبره الشهيد اولى وقال انه
فيه فلا فرق في ذلك بين ما لو كان الارتفاع والانخفاض بسبب البناء والفرش ونحوهما او من اصل الارض كالمنحدرة لاطلاق النصوص والفتاوى **قوله**
ولبس هذا تخوية لان الصحاح خوى البعير تخوية اذا جافى بطنه عن الارض في بروكه وكذا الرجل في سجوده تخوية تجافى وفرج ما بين عضده وجنبه

فلفظ وجهه مواجهة غير الاعتماد لو كثير من الاخبار عنه ومثله القول في التسبيحة الكبرى مع كون بعضها كرانا ... هو منقول على الصلاة ... متعلق بالجار ... هو العامل

والنفل سبحان الله تسبيحا ... النبيا ... سبحانا واحدها ... امة ... اطمئنانا واحدها بل اسماها ...

بطلان كونه مصليا ... التسبيح في الذكرى لا كبر ... السلام فقد عدمن الصادق ع ... الكبرى لا ان يكون اماما او لامر يريد على الثلث الامع المامومين الاطالة وكون الواجب مع الزيادة على ...

الجمع او الاولى ... وان يكون العدد وترا خمسا او سبعا ومازاد منه بعد الشبر ... جواز الزيادة من غير عدد وبيان جواز الزوج والدعاء اماما اى امام الذكر بالمنقول وهو اللهم لك

... الظهر حتى لو صب عليه ماء ... مستويا ... الصدرين والمرفقين بان يخرجهما عن ملاصقة جنبيه فانها هيئة كالجناحين ووضع البدين

ويقرب منه انه اذا كان سجد خوى اى جافى بطنه عن الارض ورفعها وجافى عضديه عن جنبيه حتى يخوى ما بين ذلك انت خبير بان هذه الكلمات تدل على ان المراد بالتخوى هو المعنى الاخر واما المعنى الذى ذكره اولا فلا يظهر اطلاقهم وى عليه والظ من الحديث ايضا هو المعنى الاخير كما ذكره فى نه فلعل البعير الضامر يجافى بطنه عند البروك دون غيره واما المعنى الاول فكل بعير يسبق يديه قبل ركبتيه ولا اختصاص له بالضامر الا ان يق التقييد بالضامر لبيان لكون ذلك مع التائى والطمانينة كما فى البعير الضامر لا على سبيل العجلة والاضطراب ويق انه حمل التخوى على التجافى المذكور واستفاد سبق اليدين منه بان حمل البروك على الاخذ فيه وح فسبق اليدين لا يستلزم تجافى البطن بخلاف سبق الركبتين ولعل ذلك فى البعير الضامر اظهر فيجعل ذلك كفاية تعسف والظ حمل الحديث على المعنى الاخير والاستدلال به على استحباب التجافى والصحيح كما دل عليه رواية حماد ايض والاستدلال على استحباب سبق اليدين بالاحاديث الذى تدل عليه صريحة كصحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا عبد الله ع يضع يديه قبل ركبتيه اذا سجد واذا اراد ان يقوم رفع ركبتيه قبل يديه وغيرهما من الاخبار وفى صحيحة زرارة ما يدل على استحباب المعنيين جميعا قوله لانه القاء الخوى اه لا يخفى ان الاظهر ان يكون الخواء ههنا بالمد بمعنى الخواء والخلاء كما ذكر فى اللغة واما لو كان بالقصر كما فى النسخ فيكون بمعنى الخلا لكن لا يخ عن توسع حيث يظهر من اللغة ان الخوا بالقصر بمعنى خلو الجوف من الطعام لا مطلق الخلو فلا تغفل قوله بمعنى الذكرى تسميتها تخوية اى يسمى التجافى حيث عده فى سنن السجدة التجافى فى السجود وقال يسمى تخوية ايضا لانه القاء الخوى بين الاعضاء وفى بعض النسخ تسميتها اى سمى كلا من سبق اليدين والتجافى وهذا اظهر فانه كرر سمى كلامنهما تخوية كما ذكره الش اما الثانى فكما ذكره واما الاول فلانه قال فى السنن ومنها التخوية فى الهوى اليه بان يسبق بيديه ثم يهوى بركبتيه لرواية حفص عن الصادق عليه السلام قال كان على ع يتخوى كما يتخوى البعير الضامر يعنى بروكه قوله ويعتقد مذهب التسليم علينا هذا من تتمة كلام الذكرى والمراد انه يعتقد المصلى مذهب التسليم علينا ونحو الصيغة الاخرى ويحتمل العبارة ان يكون المراد انه يعتقد المحقق فى الكتاب الذى اشار اليه ذلك لكن لم اطلع على كتاب له ذهب اليه فيه بل الذى اختاره فى كتبه الثلثة هو التخيير بينهما وانه باتيهما بدء استحب الاخر فتدبر قوله وما جعله احتياطا تدبطله هذا ايراد على ما ذكره من مذهب التسليم علينا ووجوب الصيغة الاخرى بناء على وجوبية الخروج بالسلام الواجب انه لو خرج بالسلام المستحب فلا وجه لوجوب سلام اخر بعد الصلوة وعلى هذا فنبوت الخروج بالسلام الاخير بنافى ما ذكره فى الالفية من وجوب جعل المخرج ما يقدمه وانه لو جعل الثانى لم يجز وانت خبير بانه يمكن منع المقدمة المذكورة والقول بوجوب السلام الاخير وان خرج عن الصلوة بالاول لان بعض الاصحاب فى ذكرى تقدم عن بعضها قبل ذلك حيث قال فى بيان الاحتمالات التى يمكن الذهاب اليها فى السلام الرابع وجوب السلام عليكم علينا لاجماع الامة على فعله وبنا فيه ما دل على انقطاع الصلوة بالصيغة الاخرى مما لا سبيل الى رده فكيف يجب بعد الخروج من الصلوة انتهى ومن هنا ظهر ان ما ذكره مع انه مناف لما ذكره فى الالفية مناف لما ذكره فى ذكرى ايضا قبل ذلك اللهم الا ان يكون كلامه هذا اشارة الى منع المقدمة المذكورة وعليه يمكن ان يق ان الاحتياط الذى ذكره انما هو فى الاتيان بالصيغتين جميعا بناء على القول بالوجوب فى كل منهما اما الثانية فكما هو المش واما الاولى فقد نقله عن يحيى بن سعيد فى الجامع وما ذكره من الاعتقاد ليس من الاحتياط هو ولكونه اقوى عنده حيث ذكر ان القول بوجوب الصيغة الاولى لم يعلم به قائل سوى يحيى بن سعيد بل هو خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر ولعله لهذا غير الاسلوب ولم يقل واعتقاد ندبية الخروج ليكون عطفا على الاتيان ويدخل تحت الاحتياط كيف والاعتقاد لا يحصل الا بدليل ولا معنى للحكم بان الاحتياط فى ان يعتقد كذا وموط هذا مع تردده فى ذكرى فى وجوبية الخروج فلعل بناء كلامه ههنا بل على عدم الوجوب بعد ذلك فلا ريب ان الاحتياط فى الاتيان بهما بناء على ما ذكرنا واما الاعتقاد المذكور فلقوة دليله عنده فتدبر قوله ثم يومى بمؤخر عينيه مثال هو من الذى يلى الصدغ ومقدمها يلى الانف يق نظر اليه بمؤخر عينيه وبمقدم عينيه كذا فى الصحاح ولا يخفى ان فى تثنية العين ههنا على عبارة المص واكثر الاصحاب نظر وذلك لان الايماء عن اليمين بمؤخر العينين مما لا يتصور نعم يمكن بمؤخر اليمنى ومقدم اليسرى فلعل فى الكلام اطلاق المؤخر على مقدم اليسرى تبعا لمؤخر اليمنى لشرفها على سبيل التغليب او وقع سهوا والصواب كما وقع فى عبارة الذكرى مختصر قوله وبالثانية مقصدا مقصد الامام او المصلى او مقصد نفسه وهو مقصد للمصلى يعنى الانبياء والملائكة قوله قد ذكر فى تضاعيفها اى تضاعيف كيفية الصلوة التى ذكرت فى الفصل السابق وقبلها من الفصلين الاولين والقول بوجوبه غير زيادته يمكن ان يقرء بالرفع على انه مبتدأ وقوله زيادة خبره اى القول بوجوب الرفع فى تكبيرة الاحرام دون الركوع وغيره زائد على ما ذكر فى الوجه الاول من انه اول التكبيرات فينبغى ان يذكر الرفع فيه ومجال الباقى عليه بذلك لانه اذا تحقق القول بالوجوب فيه فلقد كان بيانه بخصوصه اهم ويمكن على تاويل ان يقرء بالكسر بان يدخل عليه اللام ويقرء قوله زيادة بالنصب على الحال والمصدر اى القول بوجوبه فيه زيادة مطلب ما ذكر فى الوجه الاول وعلى الاستحباب هذا ولعل القائل بذلك هو ابن الجنيد حيث قال اذا اراد ان يكبر فى الركوع والسجود ورفع يديه مع نفس لفظة بالتكبير ولو لم يفعل اجزءه وذلك الا فى تكبيرة الاحرام لان الظ كما ذكر فى الذكرى وجوب الرفع فيها خاصة ولعلك قد فرع سمعك على طوارق الفقه قول السيد المرتضى بوجوب الرفع فى تكبيرات الصلوة كلها بل انه مما انفرد الامامية به ولذلك فالوجه ما ترى الا ان يراد القول بالوجوب فى تكبيرة الاحرام اكثر وابن الجنيد ايض موافق للمرتضى وح فربما يطلع فى مزاياه واذهان الناظرين وجاء لقوله زيادة على ما ذكر على الوجهين فانظر قوله وفيه ضمها اليهما مبتدءا به عند ابتداء الرفع وبالوضع عند انتهائه على اصح الاقوال فان فى ذكرى والاصح ان التكبير يبتدأ به فى ابتداء الرفع وينتهى عند انتهاء الرفع لا فى حال القرار مرفوعين ولا حال الارسال لهما كما قاله بعض الاصحاب ولا يخفى انه يمكن ان يكون القول الاخير ان توسيعا لوقت التكبير بانه من حال الرفع منضما اليه حال القرار او حال الارسال او تخصيصا لوقته بحال القرار او حال الارسال وظ هو الثانى حيث يبتدء بالتكبير عند ابتداء الرفع وينتهى عند انتهائه ولا يكبر عند وضعهما فى الاصح ولا حال قرارهما ومثله عبارة الش فى شرح الارشاد هذا ولا عبارة الش ههنا فظاهرها ان المراد انه يبتدء بالتكبير

معنى الاصابع تحت المشهد عقيب الركعة الثانية التى تمامها القيام من السجدة الثانية وكذا يجب اخر الصلوة اذا كانت ثلاثية او رباعية وهو اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد والملاق التشهد على ما يشمل الصلوة على محمد واله اما تغليب او حقيقة شرعية وما اختاره من صيغته اكملها وهى مجزية بالاجماع الا انه غير متعين عند المص بل يجزى عنده حذف وحده لا شريك له ولفظ عبده مطلقا او مع اضافة الرسول الى المظهر وعلى هذا فما ذكره انما يجب تخييرا كزيادة التسبيح ويمكن ان يريد اختياره منه للا لثر النص الصحيح عليه وفى ترك رد وجوبية وجوب ما حذفناه ثم اختار وجوبه تخييرا ويجب التشهد جالسا مطمئنا بقدره ويستحب التورك حالته كما مر والزيادة فى الثناء والدعاء قبله وفى اثنائه وبعده بالمنقول ويجب التسليم على اجود القولين عنده واحوطهما عندنا وله عبارتان السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخيرا فيهما وبايهما بدا كان هو الواجب وخرج به من

عند ابتداء الرفع وبوضع اليدين عند انتهاء التكبير وهذا لا ينطبق على المذهب لتابنا على الاحتمال الاول فيه بعد حيث ان المش ومختار المص فى كتبه والش فى شرح نع والارشاد هو المذهب الاول بل قال فى المعتبر لا اعرف فيه خلافا واما على الاحتمال الثانى فلا ينطبق على المذهب الثانى ايضا كما لا يخفى ويمكن ان يكون مختاره هو المذهب الاول ويق انه لما لم يكن فى كلامه حديث حال القرار اصلا بل انما ذكر الرفع والوضع حكم بانه يبتدء به عند ابتداء الرفع بوضع اليدين عند انتهائه الرفع اى يتم التكبير عند انتهاء الرفع وعلى هذا ينطبق على المذهب المختار بلا كلفة لكن فيه من التكلف ما لا يخفى انه لا يظهر من عبارة الذكرى ان ما انتفاه من حال القرار ويكون قوله بل يمكن ان يكون حال الانتهاء ويكون قوله كما قاله بعض الاصحاب متعلقا بالاخير فقط كما هو ظاهره وظ عبارة الش ايض هذا حيث ذكر على الاصح فى الاول ورد الثانى وح فقوله ههنا على اصح الاقوال وتصريحه فى شرح الارشاد بكونه قولا ان كان بناءه على ما يفهم من كلام المص فى الكتابين فكما ترى الا ان يطلع على تحقيق الاقوال من موضع اخر والله تعالى يعلم واعلم ان ذكر المحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد ان الظ من الاخبار رفع اليدين حين التكبير ولا يبعد ان يكون الانتهاء برجوعهما الى محلهما وقول البعض بانتهائه بانتهاء الرفع غير واضح مع ان الغالب انه لو ابتدأ التكبير بانتهاء الرفع يبقى وما افاده لا يخ عن وجه واستدلال الش فى شرح الارشاد على المش برواية عمار قال رايت ابا عبد الله ع يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح ضعيف كما لا يخفى وكذا استدلال صاحب المدارك بان الرفع بالتكبير لا يتحقق الا بما ذكره لكن روى الشيخ بسند حسن عن ابرهيم بن هاشم عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات ثم قال الحديث وظاهره ان التكبير بعد رفع اليدين وبسطهما ويصلح سندا لاحد القولين الاخيرين بناء على الاحتمال الثانى فتدبر قوله سرا مطلقا اى فى جميع السنن واما التكبيرة الاحرام فقال استحب جهر الامام بها والسر للماموم ويتخير المنفرد ونقل عن الجعفى انه اطلق استحباب رفع الصوت بها ولم يظهر ماخذه قوله وهى مؤنثة سماعية اى الاصبع مؤنثة سماعية قال فى ق الاصبع مثلثة الهمزة ومع كل حركة تثليث الباء تسع لغات والعاشر اصبوع وقد تذكر قوله فلذلك اكدها بما براه لا يخفى انه لو لم يكن الاصبع مؤنثا ايضا يجوز تاكيد جمعها لان الجمع المذكر الغير العاقل يجوز عليه اجراء جميع احكام جمع المؤنث من التاكيد وارجاع ضمير جمع المؤنث اليه ووصفه بجمع المؤنث وغير ذلك كما صرح به قال الشيخ الرضى ره فى بحث التاكيد يجوز لك اجراء جمع المجموع الا جمع المذكر السالم مجرى جمع المؤنث نحو بالقصور والدور كلهن جمع كتع بتع بصع كما تقول بالنسوة وبالزينبات كلهن جمع كتع بتع بصع قوله وذكر الابهام لرفع لانها اكرمها كان الطف قوله وبعدها اللهم اى فى الفضيلة او فى الرتبة كما ذكره بعض العلماء فى ترتيب القنوتات قال المص وافضل التكبير ثلث الا ان المراد ان هذا التكبير افضل التعقيبات حتى ينافى ما سيذكره من افضلية تسبيح الزهراء عليها السلام بل المراد ان الافضل فى التعقيب ان يبدأ بالتكبير ثم التهليل اه قوله قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائة مرة وذكر الشيخ فى المصباح ان على بن الحسين عليه السلام كان يقول فيهما مائة مرة الحمد لله شكرا ولا ينبغى ان ظ هذا الكلام ان المكرر هو المجموع فيكرر شكرا مائتى مرة والش ههنا تبع الكفعمى والاولى متابعة الشيخ قوله وعدم فائدة التامين قال سلطان المحققين لا يخفى قبح هذا الشق مع فرض الدعاء بالفاتحة كما هو الظ من لفظها فكان المفروض قصد الدعاء بكلمة التامين وتاثيث ضميرها باعتبار الكلمة التامين وح لا يصح فى هذا الشق انه لا يق بل يصح الشق الاول ان قصد الدعاء بالقران هو بعينه قصد الدعاء بالفاتحة فلا وجه لان يق ان ذلك موجب لاستعمال المشترك فى معنييه على تقدير هذا لانا نقول المراد قصد الدعاء بالقران من حيث انه قران اى مع قصد القران قصد الدعاء بالفاتحة اعم وح يستقيم الكلام فتم قوله وفى اطلاق الترك على ترك الترك لا يخفى ان الظ من كلامه فى اصل الشرح والحاشية ان ترك الترك الذى فعل الضد ففى اطلاق الترك عليه تجوز وليس كك بل هما متلازمان نعم يمكن ان يق من الظ انه لم يتعلق تكليف بترك الترك على حدة حتى يقال انه يجب ترك الترك بل ليس الا هو الا التكليف بفعل الضد وهو الواجب فجعل ترك الواجب مما يجب تركه مسامحة يرجع حاصله الى وجوب فعل الواجب هذا والتكلف فى حمل كلام الش على هذا ويؤيد هذا ما نقله الش بقوله على نحو ما قيل مما لا يظهر له ارتباط اصلا لسابقه بناء على ظاهره بخلاف ما لو حمل على ما ذكرنا فان له وجه ارتباط كما لا يخفى ثم بعد ذلك يرد عليه بعد فساد ما قبل كما لا يخفى على من حقق الاصول انه على هذا يلزم ان يكون جميع ما حكم فى الفصل بوجوب تركه يرجع الى الوجوب بفعل ضده فلو كان يجوز لكان فى الجميع ولا اختصاص له بترك الترك فتدبر قوله واعتد المص فى ذكرى قال فى ذكرى يجب فى كل ركعة سجدتان هما معا ركن تبطل الصلوة بالاخلال بهما عمدا وسهوا وجهلا ولو اخل بواحدة منهما سهوا لم تبطل ثم قال وهنا خلاف فى موضعين وذكر الاول ثم قال ان الاخلال بالسجدة الواحدة غير مبطل واذا كان سهوا وعليه معظم الاصحاب بل هو اجماع وفى كلام ابن ابى عقيل ايماء الى ان الاخلال بالواحدة مبطل وان كان سهوا لصدق الاخلال بالركن اذ الماهية المركبة تفوت بفوت جزء منها والجواب ان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولم يقل به احد بل المؤثر هو انتفاؤها بالكلية ولعل الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بترك السجدتين معا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره فى الجواب يصلح للجواب على جوابين كما نقله الش ما اورده اولا على الثانى من انه خروج عن المتنازع فيه امر سهل اذ لعله للعدول عما اختاره اولا من تكثير المجموع ركنا بعض ذلك اذ الكلام ههنا مع ابن ابى عقيل فى بطلان الصلوة بالسجدة الواحدة لا فى تحقق الركنية وابتنائها على التوجيه الذى ذكره اولا واما ما اورده من انه يستلزم بطلانها بزيادة واحدة فيمكن دفعه بما اعتبره الش نفسه من ثبات الكلية فى طرف الزيادة واما ما اورده على الجواب الاول فقوله فيه مما هو اشار به الى انه خروج عن المتنازع فيه فلا وجه له اذ مدار هذا الجواب على كون الركن هو المجموع لكن يقول ان انتفاء الركن مطلقا اى سواء كان كلا او بعضا غير مؤثر بل ما ذكره بل المؤثر هو انتفاء ماهية الركن بالكلية وح فانتفاء احدى السجدتين لا يوجب الا انتفاء الركن بعضا وهو غير مبطل بل المبطل هو انتفاؤه بالكلية بان لا يسجد اصلا وعلى هذا فليس فيه خروج عن المتنازع نعم يرد عليه انه لا يظهر من لقول بان انتفاء الركن مطلقا مبطل والا لزم عدم البطلان بترك بعض التحريمة والنية سهوا مع انهم لا شك انهم يقولون بالبطلان فيهما اللهم الا ان يفرق بين الاركان فى بعضها الترك بالكلية ونقل لفظة هنا فى عبارة المص اشارة اليه ومشا فيه اذ بناء الاركان على الاصطلاح وليس فى النصوص منها اثر وبعد ما علم حكم كل منهما من كلامهم فلا مناقشة فى اطلاق الركن على الجميع مع ما فيها من بعض

كاسئان استحباب التسليم من المأموم والكلام فيه وفي الايماء بالشفة كالايماء بمؤخر العين ان عد الدلالة عليه ظاهرا لكنه مشهور بين الاصحاب لا راد له وليقصد المصلي بصيغة الخطاب في تسليمه الانبياء والملائكة والائمة والمسلمين من الجن والانس بان يحضرهم بباله ويخاطبهم بذلك والا كان تسليمه بصيغة الخطاب لغوا وان كان مخرجا عن العهدة ويقصد المأموم مع ما ذكر الرد على الامام لانه داخل فيمن حياه بل يجب للامام ضد المأموم بعد على الحضور مضافا الى غيرهم ولو كانت وظيفة المأموم التسليم مرتين فليقصد بالاولى الرد على الامام وبالثانية مقصد ويستحب السلام الخ قبل الواجب هو السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقربين السلام على محمد بن عبدالله خاتم النبيين لا نبي بعده

الفصل الرابع

في باقي مستحبات الصلاة فذكر في تضاعيفها وكيفيتها جملة منها وبقي جملة اخرى وهي ترتيل التكبير بتبيين حروفه واظهارها شاتما ودرج

الاختلافات هذا لكن ما يمكن ان من حدث الاخلال بخصوص الاعضاء غير الجبهة مدفوع بما مر في الشرح من الفرق بينه **قوله** لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل بزيادته سهوا كالنية يمكن ان يجاب عنه من قبل الشارح بان النية التي هي ركن هي استحضار جميع الصلاة وقصدها قبل فعلها ولا يمكن زيادة النية بهذا المعنى فانه متى شرع في الصلاة بمضي بعضها فالنية المتجددة لا تكون الا نية بعضها او يقال الركن هو النية المقارنة لتكبيرة الاحرام ولا يمكن الزيادة في النية فظهر **قوله** بان زيادتها مؤكدة فهي مما لا ابطال بزيادتها ايضا لكن الشارح ... في جميع ذكره **قوله** لتنافيه الاستدامة الحكمية بعد ال للتاكيد لا جعله له **قوله** وهي مع التكبير يمكن ان يقال ان التكبير الذي هو ركن في كل صلاة وهو ما يصدر الدخول في اصل تلك الصلاة وتكبير الاحتياط او صلاة اخرى ليس ركنا فزيادتها لا توجب زيادة الركن ولا زيادة النية فظهر دفعها بما ذكرنا في سابقه **قوله** والركوع فيما لو سبق به المأموم وسبق بالرفع منه فانه يركع ثم يرفع مع الامام وكذا الحال في السجود **قوله** وان كان التحقيق يقتضي كونها بالشرط اشبه قد استدلوا على الشرطية بان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر او ما يتوقف عليه صحة الفعل او ما يكون مصاحبا للفعل الى الفراغ منه ولو حكما وهذه المعاني موجودة وبان اول الصلاة التكبير لقوله تحريمها التكبير والنية مقارنة او سابقة فلا يكون جزءا وبانها لو كانت جزءا لافتقرت الى نية اخرى فيتسلسل وبانها متعلق بالصلاة فلو كانت جزءا لتعلق الشيء بنفسه وبان قوله انما الاعمال بالنيات يدل على مغايرة العمل للنية وبان الاصل عدم دخولها في الماهية وتوقف الصلاة عليها اعم من الجزئية واستدلوا على الجزئية بان الجزء ما انتظم منه الماهية وما يشتمل عليه الماهية من الامور الوجودية المتلاحقة والنية مقارنة للتكبير الذي هو جزء فلا يبعد انتظامها في الاجزاء خصوصا عند من اوجب بسطها على التكبير او حضورها من اوله الى اخره وبانه يشترط فيها ما يشترط في الصلاة من الطهارة والاستقبال والستر وغيرها والشيء من الشروط كذلك وبان قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين مشعر باعتبار العبادة حال الاخلاص وهو المراد بالنية ولا نعني بالجزء الا ما كان منضما مع الشيء بحيث تشمل الكل حقيقة واحدة ولا يخفى ضعف هذه الوجوه وان الاشبه هو الشرطية وان ضعف اكثره لانها ايضا وكيفما كان فالنزاع قليل الجدوى على ما اشار اليه الشارح للاجماع على توقف الصلاة عليها وبطلانها بتركها عمدا وسهوا فلا ثمرة في النزاع الا نادرا كالوندرا الصلاة في وقت معين فانه مقارنة التكبير لاوله كما هو المشهور واما عند من يقول ببسطها على التكبير فلا يتمشى هذه الفائدة ... وقد فرعوا عليه امورا اخرى لا يسع المقام ذكرها وتحقيقها واعلم ان القول الثالث في المسألة الذي اشار اليه الشارح بقوله ... الاول كانه هو التردد بين الجزئية والشرطية بناء على تعارض الادلة كما فعله المحقق في النافع وان حكم بكون الشرطية اشبه واما الركنية فهي من فروع الجزء كما لا يخفى **قوله** كيف نسقط عن غيره بان جعل هذه الصور من الصور المقابلة للاختيار تعسف اذ لا ضرورة عقلا في شيء منها والضرورة الشرعية ايضا منتفية في بعضها كما اعترف به فالظاهر ان يوجه ... الاخبار الا انها استثنى من الصور المذكورة ويمكن توجيه كلامه بان يخص الصور المذكورة بما اذا وجب

التكبير الى هذا اشعر انه كما في تكبير الركوع ولقد كان بيانه في تكبير الاحرام اولى منه فيه لا تتوانيها والقول بوجوبه منه زيادة تستقبل القبلة ببطون اليد حالة الرفع مجموعة الاصابع ... الابهامين على اشهر القولين وقيل بضمها اليها مبتدأ به عند ابتداء الرفع وبالوضع عند انتهائه على اتم القولين والتوجه بست تكبيرات اول الصلاة قبل تكبيرة الاحرام وهو الافضل او بعدها او بالتفريق في كل صلاة فرض او نفل على الاقوى يفتتحهن يكبر ثلاثا منها ويدعو بقوله اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت الى اخره واثنتين ويدعو بقوله لبيك وسعديك الخ وواحدة

بزعم من الحاضر واما الوجه الثاني تركه ولا تبطل بتركه في موضع التقية لانه خارج عنها او الابطال في الفعل مع كونه كالاشتماله على الكلام المنهي عنه وكذا ترك الواجب عمدا اركانا
كان ام غيره وفي اطلاق الترك على ترك القول الذي هو مثل الضد وهو الواجب نوع من التجوز او ترك احد الاركان الخمسة ولو سهوا وهي النية والقيام والتحريمة والركوع والسجدتان
معا لما احدهما فليست ركنا على المشهور مع ان الركن بما يكون مركبا وهو يستدعي فواته بفوات اعتذار المص ره عنه في كرى بان الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بتركهما
معا هو الركن وهو يستلزم الفوات باحدهما فكيف بتعانه شيئا ومع ذلك يستلزم بطلانها بزيادة واحدة لتحقق المسمى ولا قائل به وبان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان
الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا بل الوتر انتفائها بانتفاء مامر والفرق بين الاعضاء غير الجبهة وبينها بانها واجبات خارجة عن حقيقة كالذكر والطمانينة دونها

لكل منهما سببا على الامكان يجب ان ينسب اليها على ما فصل في الحكمة وحاصله انه يطلق بين الناس نسبة كل منهما الى الله تعالى لكثرة غرابتها وكفى به لصحة النسبة
ههنا ايضا وهذا مع انه لا يلائم طريقة المتشرعين على ما لا يخفى مما لا دافع له اذ لا يكفي لصحة النسبة الى الله تعالى انتهاء السلسلة اليه تعالى وان كان بعضها
سبب بعض ولا حاجة الى التمسك بالشيوع عرفا ويحتمل ان يكون المراد بيانا نكتة لتخصيص هذه الآيات بكونها سماوية اي منسوبة الى خالق السماء مع ان جميع
الاشياء منسوبة اليه تعالى وحاصل النكتة انه وان كان كذلك لكن شاع بين الناس نسبة امثال هذه الآيات الى الله تعالى لعظمها وغرابتها بخلاف
بعض الاشياء الاخرى وههنا وجه اخر وهو ان يكون الغرض بيان نكتة للنسبة الى السماء من ارادة النسبة الى خالقها دون النسبة الى شيء اخر من مخلوقاته
حاصل النكتة انه يطلق نسبة الى نسبة السماء بنا وبل الى الله تعالى لكثرة العظمها وكثرة ما فيها من لطائف الصنع وبدائع الحكمة بخلاف سائر مخلوقاته تعالى
ثم وقد يقال انه تعليل لصحة اطلاق السماوي وارادة المنسوب الى خالقها مع انه لا يتعارف النسبة الى المضاف اليه وارادة النسبة الى المضاف اي انما صح
ذلك لانصراف نسبة الى السماء الى الله تعالى كثيرا اي يفهم في العرف السماوي الالهي كما يقال هذه آفة سماوية اي الهية وغير بعده اظهر لم يزد فيه شيئا
على المدعى ولم يظهر منه وجه الصحة بل المبين فيه الادعوى شيوع ذلك وهو غير مستحسن فتدبر **قوله** وهو قرينة كونها غير ركعات هكذا في بعض النسخ وفي
غير ركعات على ما في بعضها ووجه كون ذلك قرينة على كونها غير ركعات ان في رفع الراس من ركوع الركعة لا يكبر بل يسمع فالتكبير بعد الرفع من الركوعات
الثمانية والتسع الباقيين قرينة كون الصلوة ركعتين كما اشار اليه بعد ذلك ايضا بقوله تنزيلا للصلوة منزلة ركعتين **قوله** في الخامس والعاشر خاصة
اي من غير تكبير الا في البواقي ما الاول فلانه قد اشار الى الثاني ايضا **قوله** على القول بانه الاخذ في الانجلاء كما هو المش **قوله** نعم لو جعلنا الى تمام
كما هو مذهب المص في ير والمحقق في المعتبر **قوله** والا فالاقوى وجوب القضاء لاستناد فواتها الى تقصيره المتقدم ويحتمل في صورة تاخير الحاضرة حله
القضاء لا باحة التاخير كما ذكر في شرح يع وينبغي ان يقيد بعدم علمه وظنه لو نوع الاية اخر الوقت والا ففي اباحة تاخير الحاضرة اشكال واما اذا اخر
صلوة الايات الى ان تضيق وقت الحاضرة فيجب القضاء فلا مجال لاحتمال اباحة التاخير وعلى هذا فقول الش فالاقوى اشارة الى ان الاقوى في
صور التفريط جميعا هو القضاء ومقابل الاقوى عدم القضاء في حكم صورتيه فافهم **قوله** وهو السابع والعشرون من رجب على المش اي الحكم باستحباب
الغسل فيه على المش من غير اطلاع على رواية فيه كما في نصف رجب لان البعث هو السابع والعشرون على المش اذ لم ينقلوا خلافا فيه **قوله** انه يوم
نزول الشمس الحمل وقيل انه عاشر ايار وقيل انه اول يوم من شهر فروردين القديم الفارسي **قوله** وسببا للتوبة على خلاف المفيد مانقل عن
المفيدره ههنا انما هو التخصيص بالكبائر ليخرج الصغائر فانه لا يقول باستحباب الغسل للتوبة عنها والظ ان ماذكره المص من التنوير بين الفسوق والكفر
لا يصلح تنبيها على خلافه نعم ربما قال بعضهم من اطلاق الفسق في مثل عبارة المص الرد على قول المفيد حيث خصه بالكبائر وفيه ان الظ كما اشار اليه
الش ايضا ان المراد بالفسق ليس مطلق الذنب بل ما يخرج به عن العدالة والصغيرة لا توجب ذلك الا مع الاصرار ومعه يلحق بالكبائر فظ الكلام موافق
لمذهب المفيد لا رد عليه واما استحباب الغسل للتوبة عن الكفر فلم ينقلوا عن المفيد فيه خلافا بل ظ بعضهم كالمحقق في المعتبر اتفاق الاصحاب عليه بما نقلوا
الخلاف فيه عن مالك حيث يقول بالوجوب فلا تغفل **قوله** ولو جعل مع ذلك اعلاه اسفله لا يخفى ان جعل اليمين يسارا او بالعكس يستلزم البتة
اما جعل الاعلى الاسفل او الظ باطنا لا يجتمع معهما قطعا ففي ما ذكره الش سهو ظ وقد وقع منه هذه الغفلة في شرح يع ايضا حيث قال بعد ذكر تحويل
ما على الايمن والايسر ولا يشترط تحويل الرداء باطنا بالعكس ولا اسفل اعلى وبالعكس وان كان جائزا وحمل كلامه هناك على انه لا يشترط خصوص شيء من
الطريقين بعيد جدا وايضا لا حاجة الى قوله وان كان جائزا على ان يلاحظه كلامه ههنا لا يبقى ريب في ان بناء كلامه هناك ايضا على الغفلة ولا
تغفل **قوله** ولعل الشرع في تقديم ركعتي القيام اي ما ظهر مما ذكرنا من ان تقديم ركعتي القيام تحصل المطابقة في صورة تذكر انها اثنتين وتقدم ركعتي
الجلوس لا تحصل المطابقة اصلا هو السر في تقديم ركعتي القيام اذ لا ريب ان المطابقة مهما امكن اولى **قوله** وعلى ما اخترناه لا يظهر المخالفة قال سلطان
العلماء ره اي من وجوب تقديم الركعتين قائما على الركعتين جالسا لا يظهر المخالفة بين ما نفعل والناقص كما في الفرايض الاول من فرض المخالفة ومواتة
ذكرانها ثلاث مع انه قدم في الاحتياط ركعتين قائما الان فرض المخالفة على ما ذكره الش ثلاثة الاول ما ذكرنا والثاني ما لو ذكر انها اثنتين مع انه
قدم الركعتين جالسا والثالث ما لو ذكر انها اثنتين مع انه قدم الركعة قائما مقام الركعتين جالسا ان جوزناه والمخالفتان الاخريان لا يقع على تقدير
وجوب تقديم الركعتين قائما وهو ظ وفرض المطابقة واحدة وهي ما لو ذكر اثنتين مع انه قدم في الاحتياط ركعتي القيام ولا اشكال في هذه الصورة انما
الاشكال في صور المخالفة وفرضها وقد علمت انه على ما اخترناه لا يتصور من صور المخالفة الا صورة واحدة وامر المخالفة في هذه الصورة سهل لانه
ليس فيها الا فقدان التشهد والجلوس عقيب الركعة الاولى التي يجب عوضا من الفائتة وهو سهل من المخالفات التي بين الركعتين جالسا وبين ما
يكون عوضا عنه في جميع الصور من النية والتكبير والركوعات الزائدة وغيرها هذا ولا يخفى ان ظ عبارته ما نقل منه في الحاشية في بيان وجه الاسهلية
يشعر انه في هذه الصورة المخالفة باعتبار زيادة التشهد لا باعتبار نقصانه كما قررنا انتهى وهذا تمام الاوجه له فليحمل كلامه على ان الجلوس للتشهد
ليس ركنا اجماعا وما يحتمل الزيادة في الاحتياط من الاركان اعظم من الجلوس واغتفار زيادة تلك الاركان يوجب اغتفار نقص الفعل الذي ليس
بركن اجماعا بطريق اولى ولا يخفى عن بعد **قوله** ان لا يذكر الا الش بين الاصحاب كما صرح به في اخر الكتاب **قوله** عدم الالتفات الى ما شك فيه
هذا معنى عدم الحكم للشك مع الكثرة **قوله** نعم لو كان المتروك ركنا هذا استدراك على اصل المسئلة وحاصله انه لو ترك ركنا سهوا او لم يتوقف
الكثرة في عدم البطلان بل تبطل صلوته بترك الركن وان كان كثير السهو كما انه لو ترك الفعل سهوا وذكر في محله استدركه ولا توجب الكثرة عدم
الالتفات اليه لكن لا يخفى ان هذه العبارة لا تناسب هذا الموضع بل كان ينبغي ان يقول بعد قوله تلافاه من غير سجود لو كان المتروك الى قوله وبين

وسقوط السجود لو فعل ما يوجبه بعدها او تركه وان وجب تلافي المتروك بعد الصلوة تلافاه من غير سجود وتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة بتخلل الذكر لا بالسهو عن افعال متعددة مع
استمرار الغفلة وحتى تثبت بالصلوة سقط الحكم في الرابع ويستمر الى ان يخلو من السهو والشك فرايض يتحقق فيها الوصف فيتعلق به حكم السهو الطارئ وهكذا لا للسهو في السهو
اي في موجبه من صلوة وسجود كما سباذكرا او قرائة فانه لا سجود عليه نعم لو كان مما يتلافى تلافاه من غير سجود ويمكن ان يريد بالسهو في كل منهما الشك او ما يشمله على وجه الاشتراك
ولو بين حقيقة الشيء ومجازه فان حكمه هنا صحيح فان استعمل في الاول فالمراد به الشك في موجب السهو من فعل او عدد كركعتي الاحتياط فانه يبنى على وقوعه الا ان يستلزم الزيادة كما مر وفي
الثاني فالمراد به موجب الشك كما مر وان استعمل فيهما فالمراد به الشك في موجب الشك وقد ذكر ابهذا او الشك في حصوله وعلى كل حال لا التفات وان كان لطلاق اللفظ على جميع ذلك بحثا

على الاكثر ويمكن ان يكون ذكره ههنا الاشارة الى انه بعد البناء على وقوعه لو ظهر تركه فان كان ركنا لم تؤثر الكثرة في عدم البطلان فتدبر **قوله**
وسقوط سجود السهو هذا معنى عدم الحكم للسهو بمعناه الحقيقي مع الكثرة ويجري في الشك ايضا **قوله** ويتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة قال
سلطان العلماء ره الغرض انه لا يكفي في كثرة السهو تسهو عن افعال متعددة متصلة دفعة كما لو سهى عن سجدتين مثلا بان يتوهم ان السهو عن اشياء متعددة
سهوات متعددة متكثرة بل لا بد من الفاصلة بين السهوات بغير ما هو سهو وهو مراده من تخلل الذكر وانما قيد بقوله في الصلوة الواحدة لان انفصال
الافعال المنهي عنه في الصلوة المتعددة متعدد جدا انتهى وقال المص في كرى لو نسي القراءة مثلا لم يجب عليه لكل حرف منسي سجدتان وان كان لو انفرد
لاوجب ذلك لان اسم القراءة يشملها ولو نسيها في الركعات نسيانا مستمرا لا تذكر فالظ انها سبب واحد فلو تذكر ثم عاد الى النسيان فالاقرب تعدد
السبب وكذا لو تكلم كلاما تاما متواليه او متفرقة ولم يتذكر النسيان فكلام واحد فلو تذكر تعدد انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان المناط في تعدد
السهو تذكره فمتى سهى وتذكر انه سهى ثم سهى سهوا اخر متعدد وان لم يذكر انه سهى فهما واحد سواء تخلل بينهما فعل غير سهو ام لا فعلى هذا كلام
الش محمول على ذلك الظاهر لا على ما ذكره هذا المحقق لكن ايضا ان الحكم بذلك على الاطلاق لا يخ عن اشكال بل لو سهى عن الركوع في ركعة وسجود
في اخرى مثلا فالظ تعدد السهو وان لم يتخلل التذكر بينهما نعم لو كان بين السهوين جامع تعلق السهو به حقيقة كالسهو عن القراءة او الركوع مثلا
في كل ركعة فلا يبعد ان يكون الضابط فيه ما ذكر من تخلل التذكر وعدمه واما اذا لم يكن بينهما جامع كذلك فالظ ما ذكره هذا المحقق من تعدد السهو
اذا تخلل بينهما فعل غير سهو ووحدته اذا لم يتخلل ويمكن تخصيص كلام الذكرى ايضا بما ذكرنا فان ما ذكره من المثالين مما يتحقق فيه الجامع لا مثال
القراءة فظ واما امثال التكلم لكلمات متوالية او متفرقة فلانه يرجع حقيقة الى السهو عن كون الكلام مخلا وكذا ما ذكره في فرع اخر حيث قال لو
نسي اربع سجدات من اربع ركعات قضاها وسجد لكل واحد سجدتين ويحتمل الاجتزاء بسجدتين اما على القول بالتداخل فظ واما على عدمه فلدخوله
في خبر الكثرة ان تعدد السهو اما لو كان في سهو متصل فالظ انه لو يدخل في الكثرة انتهى وذلك لانه ايضا مما يتحقق فيه الجامع فانه راجع الى السهو عن احدى السجدتين
في الركعة هذا اذا كان المراد بقوله واما على عدمه انه انما يدخل في حين تكرر السهو اي صدور سهوين منه ان تعدد السهو بان يتخلل بينهما تذكر اما
لو كان في السهو متصل بان لا يتخلل بينهما تذكر فالظ انه لم يتعدد منه السهو بل هو سهو واحد فلا يجب عليه الا سجدتان والحاصل ان كلامه بما اذا
نسي الاربع ولم يتخلل التذكر بينهما فلذا اولا بوجوب ربع سجدات والتجوز لكل واحد بناء على تعدد السهو ظاهرا التخلل غير السهو بينهما ثم احتمل
الاجتزاء بسجدتين اما على التداخل فظ واما على عدمه فلما يجيء من ان تعدد السهو انما هو مع تخلل التذكر واما اذا لم يتخلل فالسهو واحد هذا لكن
في حكمه اولا بوجوب السجود لكل واحد منهما اشكل فانه يصير كثير السهو في الثالث او الرابع على الخلاف وبعد الكثرة لا سجود للسهو ويمكن حمل كلامه على
سجدات لكل واحدة الى تحقق الكثرة اي ثلاث مرات واثنين لكنه لم يقيد بذلك اعتمادا على ما ذكره في بحث كثرة السهو على هذا الاشكال عليه لكن ما
نقله بعد ذلك عن الخلاف حيث قال لا نص لاصحابنا فيها فقه المذهب بطلان الصلوة ان قلنا باشتراط سلامة الركعتين الاوليين والا اتى بما ركع وسجد
للسهو اربع مرات يتوجه عليه ما ذكرناه من الاشكال وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الش في شرح الالفية من انه احتمل المص في كرى الاجزاء بسجدتين مجيء بدخوله في
حد الكثرة وليس بواضح لان اللازم هي الكثرة وجوب ستة او اربع ان قلنا بسقوط الحكم في الثالثة كما ذهب اليه بعض وفيه مع ما فيه من البعد حيث لم يرجح
مسئلة الكثرة هذا القول بل ذكر كلا من الاحتمالين ولم يرجح احدهما فالحكم ههنا بناء على احد الاحتمالين وعدم التعرض للاخر ايضا بعيد جدا ان قول
اما على القول بالتداخل فظ يابى عن هذا فان على القول بالتداخل انما يجب سجدتا السهو مرة لا مرتين وحمله على انه ظ اذ لا يجب عليه ازيد من مرة
فضلا عن مرتين تعسف جدا او قد يجعل بناء كلامه على ان الكثرة تحصل بالثاني حيث نقل في بحث الكثرة حديث انه ليس على الاعادة اعادة وهذا
يظهر منه ان السهو يكثر بالثانية الا ان يقع بحضر موضع وجوب الاعادة ولا يخفى ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب الا ان يخص بموضع وجوب
الاعادة كما ذكره ومعه لا يبعد ههنا فجعل بناء كلامه عليه كما زعم على ان قوله اما لو كان في سهو متصل ان لا يابى عن الحمل على التوجيه كما يشهد
به من له ادنى دربة باساليب الكلام بل يبقى عليهما ان يقول واما اذا لم يتعدد فظ فافهم **قوله** فالمراد به الشك في موجب السهو او الشك في حصوله
اي الشك في انه هل صدر منه سهو ام لا فلا شيء **قوله** المص والكفر الاصلي قال في المدارك يستفاد ان الكافر لا يخاطب بالقضاء وان كان مخاطبا
بغيره من التكليف لامتناع وقوعه منه في حال كفره وسقوطه باسلامه وفيه تامل فان اراد انه لا يصلح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق اذ لا يمكن
الاتيان به على الوجه الصحيح في حال كفره وبعد اسلامه يسقط فلا يوجد حال يمكنه الاتيان بالمامور به ففيه انه لم يكلف بقضاء الفائت في حال
كفره بشرط كونها في زمان كفره بل انما كلف بقضاء الفائتة مطلقا لكنه باختيار كفر قضاء ما فاته زمان كفره فلم يمكنه الاتيان بها ولو كان مسلما لكان
امكنه قضاء جميع ما فاته ولا استحالة في التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف وفعله كما في التكليف بالواجب عند فوات مقدمة لا يمكن
الاتيان بها في وقت الواجب الا ان كان فوات المقدمة باختيار المكلف كما في التكليف بالحج يوم النحر للنائي عن مكة على ما حقق في الاصول على انه هنا وان لم
يمكن الامتثال لكنه يمكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام ومع ذلك فلا مجال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف كما لا يخفى وان اراد انه لا فائدة بمثل هذا
التكليف الذي لا يمتثل منه في زمان الكفر ويسقط بعد اسلامه فلا فائدة لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائدة تكليفه ترتب العقاب
على تركه ولو لم يسلم هذا ويمكن ان يكون حكمهم باشتراط الخلو من الكفر باعتبار سقوطه مع الكفر اذا اسلم لا عدم وجوبه مطلقا فتدبر **قوله** وكذا ما
صلاه فاسدا عنده اما لو كان صحيحا عنده فلا قضاء عليه وان كان فاسدا عندنا كما صرح به في كرى وقد نقل عليه بعض الاخبار وفي كرى حكم اولا
لا اعادة لما هو صحيح عندنا وان كان فاسدا عنده ثم احتمل الاعادة لعدم اعتقاده صحته بفعل الخمس عشرة ولو قضى عشرة ايام حصل الترتيب قطعا وان كان اخف

لو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبع مائة وعشرين وصحته على الاول من ثلث وستين فريضة وهكذا ويمكن صحتها من دون ذلك بان يصلي الفرائض جمع كيف شاء مكررا
عدد انقص عنها بواحدة ثم يختم بما بدا به منها فيصح بما عدا الاولين من ثلث عشرة في الثالث واحدى وعشرين في الرابع واحدى وثلثين في الخامس ويمكن فيه بجنسه ايام ولاء ثم يختم
بالفريضة الزائدة ولو جهل عين الفائتة من الخمس صلى صبحا ومغربا معينتين وذو ابعا مطلقة بين الرباعيات الثلاث ويتخير فيها بين الجهر والاخفات وفي تقديمهما ما شاء
من الثلاث ولو كان في وقت العشاء ردد بين الاداء والقضاء والمسافر يصلي مغربا وثنائية مطلقة بين الثنائيات الاربع مخيرا كما سبق ولو اشتبه فيها القصر والتمام كلف
رباعية مطلقة ثلاثيا وثنائية مطلقة رباعية ومغربا يحصل الترتيب عليهما ويقضي المرتد ظرتيا كان ام مليا اذا اسلم زمان ردته للامر بقضاء الفائت خرج عنه الكافر الاصلي

قوله ولو اضيف اليها سادسة لا يخفى ان السادسة احدى الخمس وترتيبها على مثلها لا يزيد الاحتمال فلا يرتقي الاحتمالات الى سبعمائة وعشرين
بل الظاهر ان الاحتمالات في هذه الصورة ثلثمائة وستون وذلك لان الفائتة اذا كان ظهرين وعصرا والاحتمالات ثلثة واذا اضيف لها مغرب صارت
اثنا عشر وحاصلة من ضرب عدد الثلاث في الاربع فاذا اضيفت العشاء اليها صارت ستين واذا اضيف صبح اليها صارت ثلثمائة وستين وعلى
هذا فصحته على الاول على من سبع واربعين فريضة وذلك لان في صورة كون الفائتة ظهرين وعصرا مثلا صحته من خمسة ثم اذا اضيف رابع فصحته
من احد عشر حاصلة من فعل الخمس قبل الرابع وبعدها ثم اذا اضيف خامس فمن ثلثة وعشرين فاذا اضيف سادس فمن سبع واربعين هذا ويحتمل كلامه
الشرح على ان يكون المراد بالفريضة الزائدة غير اليومية كصلوة الكسوف مثلا لكنه بعيد جدا ومع ذلك لا يصح ماذكره بقوله ويمكن بضبط الفائتة كما لا يخفى
قوله ويمكن فيه بجنسه ايام هذا على اطلاقه محل تامل فانه اذا فرض ان الفريضة الزائدة هي العشاء مثلا وفرض ان الفائتة اولا في نفس الامر هو العشاء
ثم العشاء ايضا ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم الصبح صلوة خمسة لا ايام كيف ختم بالفريضة الزائدة لا يحصل الترتيب كما لا يخفى العبرة للعلم الصور نعم لو
شرط ذلك الابتداء بالفريضة الزائدة اي ان يبدا بها في كل يوم ثم ياتي بباقي صلوة فيصلي في المثال المفروض اولا العشاء اولا ثم الصبح ثم الظهر ثم
العصر ثم المغرب وهكذا في سائر الايام ثم يختم بالعشاء فكانه صح يحصل به الترتيب على جميع الاحتمالات كما يظهر بالتامل فيه **قوله** ولو كان في وقت العشاء
وعلى هذا في لفظة الفائتة في صدد المسئلة توسع اي لو علم انه لم يصل واحدة من الخمس عينا وح فاذا بقي وقت العشاء ردد في الرباعية بين الاداء والقضاء
ولا يخفى انه يجري هذا الاحتمال في الظهرين ايضا فذكر العشاء لعله على سبيل التمثيل او حمل الخمس على ما هو المتعارف من صلوة يوم ولا بليلة الخ
عنه وح لا يجري احتمال الاداء والترديد الا في العشاء نعم لو كان في وقت المغرب احتمل كونها الصلوة التي لم يصل نوى الاداء بلا تردد بل ثم قد يستشكل
في هذا الحكم بناء على انه اذا بقي الوقت فلا بد من فعل العشاء لان سقوطها بعد ثبوتها يتوقف على العلم بفعلها ومنه انا ثم وجوب العلم بالاتيان بها
لكنه يحصل بفعل الفائتة على النحو المذكور واما وجوب الاتيان بها بخصوصها فغير معروف **قوله** فان امهل بما يمكنه القضاء قبل قتله قضى وصح منه
بناء على القول بقبول توبته باطنا وظاهرا بدنه واجراء احكام الوجوب عليه وجوب الغسل وما يتبعه واما على القول بعدم توبته باطنا ايضا فلا
يصح منه وهل يجب عليه ظاهرهم ذلك وقد يتوقف في وجوب القضاء عليه بل في غيره من العبادات ايضا بناء على انه لا يمكنه الاتيان بها وفيه تامل
قوله والاقوى قبول توبته مطلقا لا يذهب عليك انه ثم وان ادعى في كتاب الحدود من هذا الكتاب الاجماع على عدم قبول توبة المرتد الفطري ظاهرا
لكن صرح في شرح نع بان الحكم بالفرقة بين المرتد الفطري والملي هو المشهور بين الاصحاب وانه يظهر من ابن الجنيد ان الارتداد قسم واحد ولم يثبتنا
كان تاب والا قتل وحكم بان عموم الادلة المعتبرة يدل عليه لا على ان المشهور بل المذهب هو التفصيل المذكور فقوله هنا على المشهور بهذا الاعتبار
وملتواه هو مذهب ابن الجنيد يتوهم توجيه عبارته ههنا بحيث لا ينافي دعوى الاجماع المذكور ساقط جدا فتأمل **قوله** ولرواية زرارة لا يخفى ان
فاقد الطهورين لم يصل اصلا لانه لغير طهور فلا يشمله هذا الحديث اللهم الا ان يبني الكلام على مذهب من اوجب الصلوة على فاقد الطهور بغير طهور
ثم الاعادة لكنه قول نادر بل قال في المدارك لا اعلم به قائلا ومع ذلك فلا ريب ان الظاهر من صلى بغير طهور صلى كذلك مع وجود الطهور عمدا او سهوا
بل يهوا فقط بقرينة قوله اذا ذكرها الا ما انا صلى كلما مع ضده كيف ما كان فكيف يكون هذا الخبر دالا على الظاهر صريحا كما هو ظاهر قول
الشارح وعن ما من الاخبار الدالة عليه صريحا وهذا ولا يخفى ايضا ان ما اشار اليه في الدليل الاول من الامر بقضاء الفائت انما يتوجه على المذهب المشهور
لا على القول الاخر فتدبر **قوله** لانفكاك كل منهما اي وجوب الاداء وبدون القضاء كما في الكافر وبالعكس في النائم وكذا في صور الحائض يجب الاعادة
كالمتيمم اذا وجد الماء وهو في الصلوة فيصدها على راي او تيمم قبل الوقت على القول بجوازه وصلى ثم وجد الماء في الوقت فيجب الاعادة على مذهب
ابن الجنيد وابن ابي عقيل والظاهر ان التمثيل ههنا انما هو بالاعتبار الثاني كما لا يخفى **قوله** لو وقوع الصلوة ظاهر ان مذهب ابن الجنيد جواز الصلوة
عاريا اول الوقت اذا لم يوجد الساتر لكنه اذا وجد في الوقت يجب عليه الاعادة وح فيما ذكره في الدليل في موضعه لكن سيجيء نقل القول بوجوب تأخير
اولي العذر الى اخر الوقت عن ابن الجنيد وح فيمكن ان يكون حكمه بالاعادة ههنا بناء على مذهبه فلذلك يكون مستحبا ولم يصلي ما ذكره نعم الكلام معه
في تلك المسئلة وايضا فيتوجه الى حكم بوجوب الاعادة اخر الوقت وان لم يوجد الساتر ايضا ثم ان التمثيل بالمتيمم في كلامه على هذا الايجاب ان يجد
اشارة الى ما فرضه في الصورتين بل يجوز ان يكون التمثيل بمتيمم تيمم اول الوقت من صحة جوازه ثم وجد الماء في الوقت بل يمكن ان يكون ما نقل عنه
من اعادة التيمم في الوقت بعض في صورة عدم جواز التيمم اول الوقت اللهم الا ان يوجد تصريح في كلامه بكون ذلك في صورة الجواز اول الوقت وذلك
اذا اطلع على ظنه عدم التمكن اخر الوقت ثم بان خلافه فان مذهبه على ما نقله عنه في المختلف والذكرى انه يعتبر في التأخير عدم الطمع في التمكن من الماء فان
تيقن او ظن فوته الى اخر الوقت كان الواجب المتيمم في اوله ولا يخفى انه يمكن ان يكون حكمه ههنا ايضا بالاعادة في الوقت يكون فيه تصريح بان الكلام
في صورة جواز الصلوة اول الوقت عاريا وذلك اذا ظن عدم وجدان الساتر اخر الوقت فان الظاهر ان مذهبهم وجوب تأخير اولي الاعذار مع رجاء
الزوال على ما هو ظاهر عبارة الذكرى وكما نقل عنه صريحا في التيمم لكن الظاهر انه لم يوجد فلذلك فالظاهر في الرد عليه هو التفصيل فتأمل **قوله** وفي الذكرى
نقل عن المحقق الى ان الولي لا يجب عليه قضاء ما فات من الميت من صلوة وصيام لا قضاء ما فاته اياه من الصلوة كما هو المذكور ههنا وح فلا اشكال
فيما ذكره هو ظاهر وعبارة المحقق على ما نقل من الذكرى هكذا الذي ظهر ان الولي يلزمه قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام لعذر كالمرض والسفر
والحيض ايام انه مما حكم المصنف بان عبارة المحقق يؤذن بالقضاء عن المرء وتنفي عنه الباس كما نقله الشارح **قوله** ومن خالف فحكمه اوله بان المراد بالبنات
الاستنثاف قال سلطان العلماء قال العلامة في المختلف الجواب المنع من صحة السند فان في طريقه عبد الله بن بكير وهو فطحي سلمنا لكنه يحتمل انه لم

[illegible]

ويلحق حكمه في الباقي
ثم ان قبلت توبته كالملي
والملي ايضا وان لم تقبل ظاهرا
كالفطري على المشهور فان امهل
بما يمكنه القضاء قبل قتله
قضى في زمنه والاقوى
قبول توبته مطلقا وكذا يقضي
فاقد جنس الطهور من الماء
والتراب عند التمكن على
الاقوى للامر ولرواية
زرارة عن الباقر ع فيمن
صلى بغير طهور او نسي
صلوات او ابدى ركعة او
نام عنها قال يصليها اذا
ذكرها في اي ساعة ذكرها
ليلا او نهارا وغيرها من
الاخبار الدالة عليه صريحا
وقيل لا يجب لعدم وجوب
الاداء واصالة البراءة
وتوقف القضاء على امر جديد
ودفع الاول واضح لانفكاك
كل منهما عن الاخر وجودا
وعدما والاخريين بما ذكر
واوجب ابن الجنيد الاعادة
على العاري اذا صلى كذلك
لعدم الساتر ثم وجده الساتر
في الوقت لا في خارجه محتجا
بفوات شرط الصلوة وهو
الستر فيجب الاعادة كالمتيمم
وهو بعيد لوقوع الصلوة
مجزئة بامتثال الامر فلا يستعقب
القضاء والستر شرط مع القدرة
لا بدونها نعم روى عمار
عن ابي عبد الله ع في رجل
ليس عليه الا ثوب ولا تحل
الصلوة فيه وليس يجد ما
يغسله كيف يصنع قال يتيمم
ويصلي واذا اصاب ماء غسله
واعاد الصلوة وهو مع ضعف
سنده لا يدل على مطلوبه
لجواز استناد الحكم الى التيمم
ويستحب قضاء النوافل الراتبة
اليومية استحبابا موكدا وقد
روي ان من تركها تشاغلا
بالدنيا لقي الله مستخفا متهاونا

[illegible]

عکس دستخط مطاع لازم الاتباع حضرات حجج اسلام وآیات الله فی الانام و پیشوایان فرقۀ ناجیۀ اثنی عشریه و مفتیان طایفۀ حقۀ جعفریه که بر حسب توقیع منیع حضرت حجة الله امام عصر عجل الله فرجه اطاعتشان بر تمام شیعیان فرض ومتحتم است اعنی حاج میرزا حسین نجل مرحوم حاج میرزا خلیل طهرانی و آقای آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و آقای ملا عبدالله مازندرانی متع الله المسلمین بطول بقائهم

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]

خدمت حجج الاسلام ادام الله ظلالهم عرضه میدارد [illegible] پوشیده و پنهان نخواهد بود که حفظ نظام مملکت و دفع فساد مفسدین [illegible]

و سد ثغور و حفظ حدود از تعدیات اعادی دین و دولت منوط است بوجود قوۀ دفاعیه و استعداد تام حربیه [illegible]

[illegible]

نمایند [illegible]

[illegible] حيدان بلده بالمرئي الادمي لا مطلق الموارات او يخفى عليه اذانه ولو تقديرا كالبلد المنخفض والمرتفع ومختلف الارض وعادم الجدار والاذان والسمع والبصر والمعتبر آخر البلد
[illegible] ما دون ومحلته في المتسع وصوت الجدار [illegible] الصوت السمع والكلام والاكتفا باحد الامرين مذهب جماعة والاقوى اعتبار خفائهما معا ذهابا وعودا وعليه المصـ في سائر
[illegible] اجتماع الشرايط فيتعين القصر عند اخرته الرباعية الا في اربعة مواطن مسجدي مكة او المدينة المنورتين ومسجد الكوفة وحاير الحسين على مشرفه السلام وهو ما دار
[illegible] سور حضرته الشريفة فيتخير فيها بين القصر والاتمام افضل ومستند الحكم اخبار كثيرة وفي بعضها انه من مخزون علم الله ومنع اي التخيير ابو جعفر محمد بن بابويه وحتم القصر فيها كغيرها و
[illegible] الحجة عليه وطرد المرتضى وابن الجنيد رحمهم الله الحكم في مشاهد الائمة عليهم السلام ولم نقف على ماخذه وطرد الحكم في البلدان الاربع وثاني في بلدي المسجدين الحرمين

على المصـ في كري حيث قال لو قصد المعصية في اثناء السفر المباح لقطع ترخصه فلو عاد الى الطاعة فالظ انه يعود ترخصه ولا يشترط مسافة مستجدة لان المانع كان المعصية وقد زالت ولا يخفى ان الظ من كلامه وان كان كفاية بلوغ المجموع من سفره اى ما قصد به المعصية وغيره مسافة لكن الظ انه لم يعمل به قبل مر ان كفاية بلوغ المجموع من سفره الى ما قصد به المعصية او غيره مسافة لكن الظ انه لم يعمل به قبل مر ان كفاية بلوغ المجموع لا قصد به المباح او لا واخرا فانه حكم قبل ذلك متصلا به بانه لو رجع عن المعصية في اثناء السفر اعتبرت المسافة فلو قصر الباقي [illegible] انتهى وظ انه مع تجويز ضم ما قطع بعنوان المعصية لا وجه لما ذكره وتجويز ذلك في الفرض الثاني دون الاول مما لا وجه له امر فالظ ان مراده ما ذكرنا وكيف كان فالشـ فهمنا ما حكم بعدم الضم لكن عليه ان يعتد بباقي الذهاب بالمباح بل الحكم بالعود اولى وان كان لقائل بالضم يقول به في بعض الصور فتدبر هذا هو الظ من السياق ولا يخفى ان الحكم بضم العود ههنا الا يناقى ما سبق منه من عدم الضم لتخالف المسئلتين بانه في المسئلة الاولى لم يقصد المسافة في اثناء ولم يصدق عليه السفر اصـ ثم ههنا تحقق القصد وصدق السفر ولكن بعنوان المعصية فلا يبعد ان يحكم فيه لوجوب القصر اذا زال المانع مع بلوغ المنافي المسافة ذاهبا وايبا بخلافه هناك فان ما يعد تحقق القصد هو اول السفر ولا نزاع في عدم تلفيق المسافة من الذهاب والعود في اول السفر لا لمريد الرجوع من اليوم بخلاف الملفق لا اثناء الا ترى انه قد حكم جماعة منهم العلامة بان المسافر اذا قام في غير بلده عشرة ايام ثم خرج ما دون المسافة عازما للعود [illegible] لا قامة يقصر ذاهبا وايبا واستجزانه ليس ذلك الا باعتبار ضم الذهاب الى العود هذا لكن الظ من فتاوى الشـ انه لا يقول بضم الذهاب الى العود اصـ وح فيجب ان يحمل قوله ولو بالعود على ان المراد ولو بعنوان العود اى ولو كان الباقي هو مسافة العود فانه يجب عليه التقصير فيه وح فلك ان تحمل قوله لا يضر اه على ما يعتاد [illegible] الابهام من ان المراد لا يضم باقي الذهاب الى العود ليكون المجموع مسافة بناء على ما ذكرنا من انه لا يقول بالتلفيق لكن كان الظ على هذا ان يقول ان لا يضمه اليه ولم يكن حاجة الى التصريح بباقي الذهاب ههنا ذاهبا ويرد جملة على هذا ايضـ على ما حملنا اولا [illegible] ويرد ان لا يتعرض في هذا المقام للرد على ما ذكره المصـ او العقول له من المستبعد ايضـ ان يكتفي في الرد بما يمكن ان يستفاد من اشتراط كون الباقي مسافة بدون التصريح لانه لا يكفي ضم ما مضى اليه كما يشهد به المنع ولا مسئلة عكس ضم العود الى الذهاب فكانها لبس الاهتمام وبالتعرض لها في هذا المقام بتلك المثابة فتـ **قوله** وان يتوارى عن جدران بلده مستند الحكم صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع رجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت فظ الرواية وكذا عبارة المصـ هنا كما ترى اعتبار موارات الجدران اعتبارها عنه بان لا يراها اهل البيوت ما لا يخفى **قوله** ومستند الحكم اى الحكم بالتمام في هذه المواطن محلا على وجه يحتمل ان يكون على سبيل التخيير كما هو المـ او التحتم كما هو ظ المرتضى ره واما اختيار كونه على سبيل التخيير فللجمع بين تلك الاخبار والاخبار الدالة على وجوب التقصير في بعض الاخبار ايضـ ما يدل على التخيير وافضلية الاتمام **قوله** وفي بعضها انها من مخزون علم الله هو رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله وحرم امير المؤمنين وحرم حسين بن علي عليهم السلام وقد حكم العلامة في المختلف بصحة الرواية قال في المدارك وهو غير بعيد **قوله** في صلوة العيدين على تقدير العيدين بكون فيها سواء وعلى تقدير العيد [illegible] ما يدل على شرعية الجماعة في العيد على الاطلاق لكنه لم يحضرني الآن من الروايات ما يدل على [illegible] ورود ما يدل على شرعية الجماعة في النافلة على الاطلاق ونقل العلامة في لف وكره عن ابي الصلاح استحباب الجماعة في صلوة الغدير **قوله** لكن على وجه الكراهة اى لكن جعلها على وجه الكراهة والاظهر ابقى على الوجوب او الاستحباب **قوله** للامر بالانصات لسامع القران قال سلطان العلماء ره لا يخفى انه لو تم لدل على حرمة القرائة في غير صوت الامام ايضـ لو سمع القران والحكم به بعيد الا ان يقال انه خارج بالاجماع فيبقى الدليل فيما نحن فيه تماما انتهى اقول كذا الحديث الصحيح الدال على ان المراد بالاية الشريفة هو حال قرائة الامام فتدل الاية على ما نحن فيه بلا اشكال **قوله** او في الغربية غير معصوم وهذا على ما اختار في [illegible] **قوله** بالمهاجر هو المدني المقابل للاعرابي المـ بين اهل اللغة ان المنسوب الى المدينة المعرفة مدني والى غيرها مدني [illegible] قيل الانسان مدني كالطاير ونحو مدني ولعل بناء كلام الشـ على هذا **قوله** او على من عرف ذلك الظ حذف على كما لا يخفى **قوله** وهو الذي يبدل حرفا بغيره هكذا فسره الشـ في ط وفي كرى هو الذي لا ما يحمله [illegible] القراء وفي تهذ [illegible] هو الذي يجعل الراء غينا او لاما وفي القاموس بالضم محركة اللثغ التحول من السين الى الثاء او من الراء الى الغين او اللام او الياء او من حرف الى حرف او ان لا يتم رفع لسانه وفيه ثقل [illegible] كفرح فهو الثغ **قوله** وبالتمتام من يحث وهو الذي لا يبين الكلام [illegible] كلامه الى الياء وهو الذي لا يحسن تادية الحرفين الى التاء والفاء وهذا التفسير من الشيخ في ط وقال في المعتبر واما التمتام والفأفاء فالائتمام بهما جائز لانه يكرر الحرف ولا يسقط وعلى هذا فالتمتام هو الذي يكرر التاء والفاء اي يتبعهما التاء والفاء [illegible] كما صرح به في كره وحكم فيه بكراهة الائتمام بهما لمكان هذه الزيادة وذكر في يع التمتام مثال لما يبدل الحرف وفي الصحاح ان التمتام الذي في لسانه تمتمة وهو الذي يردد في التاء وهو يوافق ما في كره وفي ق التمتمة رد الكلام الى التاء والميم او ان يسبق كلمة الى حنكه الاعلى فهو تمتام ومعنى الاول يوافق ما في يع وفي الصحاح رجل فأفاء على وزن فعلال وفيه فأفأة وهو الذي [illegible] الفاء اذا تكلم وهو ايضـ يوافق ما في كره [illegible] ويكثر في كلامه وهذا يحمل الترديد والتبديل جميعا فلا تغفل **قوله** اولى منهم ومن الراتب لا يخفى ان اولوية صاحب المنزل في منزله والراتب في مسجد فلو صلى الراتب في المنزل فلا اولوية له فلو لم يتعرض لكون صاحب المنزل [illegible] من الراتب لكان [illegible] فهم **قوله** واولوية هذه الثلثة اعترض بان هذا اجتهاد في مقابلة النص واشار الى النقل الذي هو مستند الحكم بالاولوية وهو قوله ع في رواية ابي عبيدة لا يتقدمن احدكم الرجل في منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه **قوله** وان اذن له المولى لزوال لا احتمال الرجوع ولا يخفى ضعف التمسك بمجرد امثال هذه التعليلات نعم يمكن التمسك بما رواه الفقيه في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سئلته رجل وانا حاضر عن مال مملوك

[illegible]
[illegible]
[illegible] لبون ثم اكثر [illegible] تسعون ففيها حقتان ثم اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففي كل خمسين حقة وكل اربعين بنت لبون وفي اطلاق المتن الحكم بذلك بعد احدى وتسعين [illegible]
ما دون ذلك لم يقل احد بالتخيير فيما ذكرناه من النصاب فان من جملته ما لو كانت مائة وعشرين [illegible] اطلاق العبارة فيها ثلاث بنات لبون وان لم تزد الواحدة [illegible]

عليه في كره قال ولو كان له الف درهم ولعل مراد الشـ ذكر النكتة بعد ورود النص **قوله** وثانيهما هنا تبعا للنص حيث قال الخمس بدون التاء ومثلها في الغنم حيث قال احدى واحدة وقد يجعل التانيث باعتبار لفظ الابل حيث ذكر الجوهري انها مؤنثة لانها لا واحد لها من لفظها واسما الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الآدميين فالتانيث لازم لها وكذا في الغنم باعتبار لفظ الغنم حيث ذكر الجوهري انه اسم مؤنث موضوع للجنس يقع على الذكور والاناث وهذا اقرب بما ذكره الشـ كما لا يخفى **قوله** بزيادة واحدة قال بعض الفضلاء وقد يظن ان هذا الاحتياج اليه ضرورة ان الثلث والعشرين زيادة واحدة ودفعه ان الغرض الرد على العامة حيث اكتفى في الزيادة بالجزء من واحد كما نقله في كره بعد ان قال لو كانت الزيادة بجزء لم يتغير الفرض اجماعا وفيه ان هذا انما يتم لو قال المصـ فان زادت عن الخمس والعشرين فبنت مخاض لان الزيادة يتحقق بالجزء الواحد اما بعد قوله ست وعشرون فلا ودفعه ان هذا في دفع مجرد الوهم كاف او يقال ان العامة يعدون ستا وعشرين والامر سهل انتهى ومنه ان في كره وغيره نقل الاكتفاء في الزيادة بالجزء من واحد عن بعض العامة وهو ابن سعيد الاصطخري في الزيادة على المائة والعشرين لا فيما نحن فيه كما يظهر كلامهم اتفاقهم على عدم كفاية زيادة الجزء فيما سواه من الفروض فجعل غرض الشـ في هذه الزيادة هنا الرد على العامة مما لا وجه له نعم لو جعل الغرض التصريح بما ظهر من المتن من اشتراط زيادة الواحدة والتنبيه لئلا يتوهم كفاية زيادة الجزء من واحد كما وقع لبعض العامة في مسئلة المذكورة لكان له وجه وان بعد في الامرين **قوله** ولو لم يطابق احدهما يجزي اقلهما عفوا قال سلطان العلماء اي لا يجزي غيره فيجب اعتبار اكثرهما استيعابا بامراعا لحق الفقراء كما يفهم من كلامه في شرح يع وغيره وان كان في العبارة قصور والاولى فيجب بدل يجزي انتهى والظ ان لفظ يجزي تصحيف والصواب يجري وح فلا قصور في العبارة **قوله** اذ لا قائل بالواسطة بين الثلثمائة وواحدة والاربعمائة بان يوجب لا ربع فيها ويوجب الثلث فيما بينهما او يبين القول بوجوب الربع في الثلثمائة وواحدة فصاعدا الى ان يبلغ خمسمائة والقول بوجوب الثلث فيما الى ان يبلغ اربعمائة بان يوجب لا ربع فيها ويوجب الثلث بعدها الى اربعمائة وبالجملة فلما حكم المصـ بوجوب الاربع في الثلثمائة وواحدة يظهر منه ان بعدها ايضـ يوجب الاربع الى خمسمائة لظهور انه لا قول بوجوب الاربع فيها والثلث فيما بعدها فافهم **قوله** ومنه يظهر فائدة النصاب قال سلطان العلماء ره اي تعدد النصابين انتهى وكانه حمل النصابين على ثلثمائة واربعمائة على المـ او الاول مع مائتان وواحدة على القول الاخر وح فالمراد فائدة تعدد النصابين كما ذكره والاظهر ان المراد بهما النصاب الاخير في كل قول اى الاربعمائة على المـ والثلثمائة وواحدة على القول الاخر وح فلا حاجة الى ما ذكره **قوله** فان وجوب الاربع وان لم يجعل اربعمائة نصابا اخر كما هو راى المصـ فلو تلف منها شيء يسقط من الزكوة بالنسبة وان بقي الثلثمائة وواحدة بحالها واذا لم يجعل نصابا على حدة فلا يسقط شيء لبقاء النصاب وهو ثلثمائة وواحدة بحاله والباقي ح عفوا الى خمسمائة ومن هنا يظهر ان كثرة الغنم ربما يوجب نقصان المستحق لانه على راى المصـ اذا انقص من الاربعمائة وخلف شيء لم يسقط من الزكوة شيء لبقاء النصاب فاذا بلغ اليها وتلف شيء يسقط من الواجب بحسابه كما ذكرنا على هذا فقس القول الاخر فتدبر **قوله** وعلم القابض بالحال عطف على قوله بقائها وفي العبارة قصور اذ مع عدم بقاء العين كيف يمكن له استرجاع وان فرض علم القابض بالحال ولعل المراد انه ح طلب العين فاذا تلفت فالمثل او القيمة **قوله** وعلى الاول بين قال سلطان العلماء ره اما على المذهب الاول فلان النتاج في نفسه مشتمل على الاربعين واما على المذهب الثاني فلان كمال النصاب الذي بعد نصاب الامهات لكن ح هل يجب ما يجب في النصاب الثاني اى شاتان او شاة واحدة عبارة الشـ اعلى الله درجته والعلي الثاني حيث قال يجب اخراج وجهته على هذا المذهب بعض الحول مشترك بين الاولى والثانية وقد يجب احدة عند تمام الحول الاول والحول الثاني يحول على شيء يزكى بعضه في بعض الحول الاول وهو الامهات فلا يجب ما يجب لاجل النصاب الثاني بالتمام بل يجب واحدة اخرى بازاء تتمة حول الامهات وكل حول السخال فتدبر انتهى والظ ان الاحتمال الثاني وهو ان يكون لكل منهما حول بانفراده كما في صورة المستقل فيخرج عند انتهاء حول الامهات شاة وعند انتهاء حول السخال شاة اخرى وهكذا دائما مثلا اذا كان ابتداء حول السخال في المثال المفروض بعد ستة اشهر من حول الامهات ففي كل ستة اشهر يجب شاة هذا واما ما ذكره هذا الفاضل من انه بناء على هذا الاحتمال يخرج عند انتهاء الحول الثاني شاة لتتمة حول الامهات وتمام حول السخال فبعيد جدا كما يظهر بعد التامل وابعد منه ما احتمله اولا من اخراج شاتين في الحول الثاني كما يظهر ايضـ بالتامل لكن صاحب المدارك جعل احد الاحتمالات ذلك فكانه حمل هذا الاحتمال الثاني في كلام الشـ هنا وفي شرح يع عليه والا لكان عليه ان يتعرض له ايضـ هذا ولما كانت الاحتمالات لابد من كون منها مخرجة فعليك بالنظر في المقال [illegible] لا نظر تبصر **قوله** والدرهم نصف المثقال وخمسه وذلك لان الدرهم اذا كسر اسباعا فهو سبعة اسباع والمثقال زائد عليه بثلثة اسباع كاملة فالمثقال عشرة اسباع درهم ونصفه خمسة اسباع وخمسه سبعان والمجموع سبعة اسباع تمام الدرهم **قوله** وقد استفيد من فحوى الشرط لعله لم يرد به المعنى المصطلح وهو المفهوم الموافق كما هو المفهوم من لفظ الفحوى بل اراد بفحوى الشرط وهو مدلول الشرط وغرضه انه يستفاد من هذا الاشتراط ان تعلق الوجوب هو حين الانعقاد وذلك لان الشرط في وجوب الزكوة انما هو التملك حين تعلق الوجوب فمن ذهب الى ان تعلق الوجوب هو حين الانعقاد فشرط التملك قبله فاذا ملك قبله كان الزكوة على المشتري وبعده على البايع ومن ذهب الى ان وقت الوجوب هو صيرورته احد الاربعة اشترط التملك قبل ذلك الوقت فاذا ملك قبل الصيرورة كان الزكوة على المشتري وبعده على البايع هذا ولو حمل فحوى الشرط على المفهوم المخالف بقرينة لفظ الشرط لامكن توجيهه بان يقال قوله وبشرط التملك قبل انعقاد الثمرة يرجع الى قولنا ويجب الزكوة ان يملك قبل الانعقاد ومنطوق ذلك صحيح على المذهبين ولكن مفهوم المخالف هو عدم الوجوب بعد ذلك انما يصح على مذهب من يقول بتعلق الوجوب وقت الانعقاد ومن يجعل وقت الوجوب هو حين الصيرورة فلو ملك بعد الانعقاد وقبل الصيرورة فيجب الزكوة ايضـ على المشتري عنده هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مفهوم الشرط اصطلاحا هو ما اذا كان بلفظ ان ونحوه واما اذا اخرج بلفظ

ومضروب بستين في خمسة ثم في تسعة يبلغ ذلك وتجب الزكوة في الزائد عن النصاب مطلقا وان قل بمعنى ان ليس له الا نصاب واحد ولا عفو فيه والمخرج من النصاب وما زاد العشر ان سقي

سيحا بالماء الجاري على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل ام بعده او بعلا وهو شربه بعروقه القريبة من الماء او عذيا بكسر العين وهو ان يسقى بالمطر ونصف العشر بغيره

بان يسقى بالدلو والناضح والدالية ونحوها ولو سقي بهما فالاغلب عددا مع تساويهما في النفع او نفعا ونموا لو اختلفا فالمعتبر ويحتمل اعتبار العدد والزمان مطلقا ومع التساوي

فيما اعتبر التفاضل فيه فالواجب ثلثة ارباع العشر لان الواجب حينئذ في نصفه العشر وفي نصفه نصفه وذلك ثلثة ارباع من الجميع ولو اشكل الاغلب احتمل وجوب الاقل

للاصل والعشر للاحتياط والحاقه بتساويهما لتحقق تأثيرهما والاصل عدم التفاضل وهو الاقوى واعلم ان اطلاقه الحكم بوجوب المقدر فيما ذكر يؤذن بعدم اعتبار المؤنة وهو قول الشيخ

الاشتراط كما يناسب قرينة فدلالته على عدم الحكم عند عدم الشرط بالمنطوق فارجاعه الى المفهوم تعسف جدا **قوله** ومضروب بستين قال سلطان العلماء لما كان المن المعمول الشاهي بدار السلطنة اصفهان في سنة ثلثين والف عبارة عن الف ومأتي مثقال صيرفي كل واحد ضعف درهم شرعي يكون النصاب العلامة على ما ذكره مأة وستة واربعين منا وربع من بالمن المذكور وقدر انتهى ولا يخفى ما فيه فان عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية كما هو المشهور المعروف والمثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فيزيد المثقال الصيرفي على درهمين الا الكان عشرة دراهم ستة مثاقيل وثلثي مثقال شرعي فالصحيح على ما ذكره من ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي وما هو المشهور من ان الرطل العراقي مأة وثلثون درهما ومأة وسبعون درهما كما ورد في بعض الاخبار ان الصاع ثمانمأة وتسعة عشر مثقال شرعي وهو ستمأة واربعة عشر مثقال صيرفي وربع مثقال فيزيد على ضعف المن الشاهي اربعة مثقال وربع مثقال صيرفي ويصير النصاب مأة وثلثة وخمسين منا وستمأة وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا ومن وبعده بالمن المذكور فاعتبر فتبصر **قوله** والمخرج من النصاب وما زاد العشر ان سقي بالماء سيما الماء الجاري قال في شرح يع اعلم انه قد يورد على التفصيل سؤال وهو ان الزكوة لا تجب الا بعد اخراج المؤنة فاي فارق بين ما كثرت مؤنته وقلت والجواب بان ذلك مدافعة للنص فلا يسمع ويمكن بيان الحكمة بان ما احتاج الى مؤنة كثيرة فانها وان استثنيت الا ان اخراجها معجل واستثناؤها فلا يجبر فناسب الحكم التخفيف على المالك لما عجله من الغرامة وان استعمال الاجراء على السقي والحفظ كلفة متعلقة بالمالك زائدة على بذل الاجرة فناسب الحكم بالتخفيف انتهى اقول الظاهر منه ان الذي ما يسقى بعد اخراج المؤنة وظاهر انه اذا كثرت المؤنة يكون ما يسقى له بعد المؤنة اقل مما يسقى فيما قلت المؤنة فناسب ذلك التخفيف على ان نقلة فيما سقي بالدلو ونحوه اقل عادة مما سقي سيحا ونحوه فناسب ذلك التخفيف فيه ايضا فافهم **قوله** والزمان اي ويحتمل اعتبار الزمان وقوله مطلقا متعلق بكلا الاحتمالين وفي المسألة ثلثة احتمالات ذهب الى كل منها جماعة **قوله** وان نقص بالاخر الاظهر ان يقول وان بلغ بالاخر ليظهر الفرق بين صورة النقل والفرض الذي هو الفرض فافهم **قوله** من الحصر ولانه الحصر المذكور على ما ذكره تامل نعم ربما يفهم ذلك من الاكتفاء بالشروط المذكورة وعدم التعرض لقصد الاكتساب فيه **قوله** مع احتمال العكس لا يخفى ان النهي عن النقل على تقدير القول به خارج عن العبادة فلا يدل على الفساد وان قيل به في غيره هذا مع دعوى العلامة الاجماع على الاجزاء حيث قال في هي لو قلنا بتحريم النقل فنقلها اجزاه اذا وصلت الى الفقراء ذهب علماؤنا اجمع والشافعي قولان وعن احمد روايتان انتهى وبعد ذلك فلا مجال لذلك الاحتمال **قوله** واما النقل فقد الحق لا يتوهم ان هذا تكرار لقوله والا فالذاهب من ماله الى اخره لان الاول لبيان سقوط شيء من الواجب بتقدير النقل بقرينة العزل والثاني لبيان جواز النقل لماله حيث لم يتحقق العزل فبينهما فرقان كذا قيل **قوله** وانما تظهر الفائدة في امور نادرة قال في شرح يع كالوصية والوقف ونذر الانسان والوصول لاسوء الاوفان لا لاخر لا يدخل فيه وكذا العكس بخلاف العكس فافهم **قوله** في صحيحة ابي بصير فيه مع قطع النظر عن اشتراك ابي بصير ان من جملة رواتها عبد الله بن يحيى وكانه الكاهلي الغير الموثق نعم قد روى الكليني هذا المضمون بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم **قوله** لانه قال الفقير الذي لا يسئل لعل المراد ان الفقير الذي احتياجه بمرتبة يحتاج الى السؤال والمسكين اجهد منه بان يضطر الى السؤال **قوله** ويتحقق مناسبة الحال في الخادم بالعادة او الحاجة الظاهر ان المراد انه يعتبر العادة والحاجة جميعا فلو كفاه الواحد مثلا بحسب عادة امثاله لكنه يحتاج الى انبذ منه لكثرة خدامه فالمحتاج اليه من المؤنة وكذا في عكسه فافهم **قوله** ولو زاد احدهما قال سلطان العلماء في الكمية والكيفية او الحاجة والعادة انتهى وفي الاحتمال الاخير تامل فيه **قوله** لعدم افتقار الاسم يعني كون هؤلاء الفرق المستحقين للزكوة لا يقتضي اطلاق اسم المؤلفة قلوبهم للامكان وعدها ما عدا الاجر الى سبيل الله والاجر الى العمالة فلا ينبغي دخولهم في المؤلفة قلوبهم نسبة المص الى المعتمد هذا وكان هذا منزل من الشك والا فالظاهر انه لا وجه لاطلاق المؤلفة على ما عدا الثابتة منهم الا بتكلف وتعسف فتدبر **قوله** جعل الرقاب ظرفا للاستحقاق يريد ان في الاية الكريمة ادخال اللام الدال على الملكية او الاختصاص على الفقراء وما بعدهم تنبيه على انهم يستحقون نصيبهم على وجه الملك والاختصاص المطلق يتصرفون فيه ما شاؤا ولهذا قيل باشتراط التملك في العامل لان العبد لا يملك وان كان غير ما فيه وادخال في على الرقاب وما بعدهم دلالة على انهم ليسوا الا موضوعا للصدقة ومحلا لما يجب ان يصلح صرفها اليهم في الجملة لا بان يصير ملكا لهم او مختصا بهم اختصاصا مطلقا يمكنهم التصرف فيه كيف شاؤا بل يجب صرفها في كل منهم الى مصرف خاص ففي الرقاب في عتقهم وفي الغارمين في اداء ديونهم وهكذا في سبيل الله لانه قد لا يصير الصدقة فيه ملكا لاحد او مختصا به بل يصرف في مصارفه عامة كبناء المسجد وفي ابن السبيل فانه لا يصير ملكا لهم بل يأخذ منها ما يليق بحاله من المأكول او الملبوس الى ان يصل بلده فان بقي شيء من الصدقة يجب عليه رده هذا فالمص قد تبع الاية الشريفة في تمام لفظه ههنا وفي سبيل الله اشارة الى ما ذكر لكن لا يخفى ان ذلك انما يناسب اسلوب الاية الشريفة حيث سيقت لبيان استحقاق الصدقات واما عبارة المص فلا لانه وقعت لبيان المستحق ولا يناسب ان يقال المستحق في الرقاب وفي سبيل الله فبقي حذف من الحرف كما صنع في بعض كتبه هذا ولا يبعد ان يقال المعتبر هذه العبارة مع ان الكلام في بيان المستحق ادخل في التنبيه على ما ذكر وادل عليه وليس ذلك قصورا في العبارة كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه بناء على ما ذكر كان على المص ان يقول والغارمين حتى يعطف على الرقاب فكانه لم يتنبه بما ذكر من التنبيه او ذهل عنه هناك فتنبه **قوله** ومعه من سهم سبيل الله قال في شرح يع هذا التفصيل انما يتوجه عند من يأذن بسط الزكوة على الاصناف او لم يرد الاستيعاب اذا اعطي لسهم بالنية عند الدفع والا لم يتوجه انتهى وعلى هذا فلو لم يرد البسط فيتحقق شرائه وان لم يكن في شدة مطلقا وان وجد المستحق والظاهر من كلام المشترط عدم الاستحقاق للمستحق وجواز الشراء عند عدم الشدة انه اذا وجد المستحق لم يجز صرف الزكوة اليهم او انه لا يجوز صرف جميعها اليه سواء اراد البسط او لم يرد ولم يرد في الروايات ايضا ما يدل على هذا التفصيل بل منها ما يدل على جواز شراء العبد من الزكوة مطلقا من غير تفصيل وتعرض لوجود المستحق وعدمه ومنها ما لو دل لدل على ما ذكرنا انه الظاهر من كلامهم لا ما ذكره الشارح من التفصيل الاقوى كما ذهب اليه جمع من الاصحاب جواز شراء

مخرجا بالاجماع عليه منا ومن العامة ولكن المشهور بعد الشيخ استثناؤها وعليه المص في ساير كتبه وقد ادعى في التذكرة ان مذهبنا استثناؤها وهي نعم وروي استثناء حصة السلطان وهو امر خارج عن المؤنة وان ذكرت معها في بعض العبارات نحو ما والمراد بالمؤنة ما يغرمه المالك على الغلة من ابتداء العمل لاجلها وان تقدم على عامها الى تمام التصفية ويبس الثمرة ومنها البذر ولو اشتراه اعتبر المثل او القيمة ويعتبر النصاب بعد ما تقدم منها على تعلق الوجوب وما تأخر عنه يستثنى ولو من نفسه ويزكي الباقي وان قل وحصة السلطان كالثاني ولو اشترى الزرع او الثمرة فالثمن من المؤنة ولو اشتراها مع الاصل وزع الثمن عليهما كما يوزع المؤنة على الزكوي وغيره لو جمعهما ويعتبر ما غرمه بعده ويسقط ما قبله كما يسقط اعتبار المتبرع وان كان غلاما او ولدا

الفصل الثاني

انما يستحب زكوة التجارة مع مضي الحول السابق في تمام رأس المال فصاعدا طول الحول فلو طلب المتاع بانقص منه وان قل في بعض الحول فلا زكوة ونصاب المالية وهي النقدان باحدهما بلغ ان كان اصله عروضا وان كان نصاب اصله وان نقص بالاخر وفيه العشر ان قصد الاكتساب عند التملك فلو نوى به القنية عند التملك او لم يشترط ونوى الحاجة

وينبغي تقييده بما لا يكون فيه معونة لغني لا يدخل في الاصناف وقيل يختص بالجهاد السائغ والمروي الاول وابن السبيل وهو المنقطع به في غير بلده ولا يمنع غناه في بلده مع عدم تمكنه من الاعتياض عنه ببيع او اقتراض او غيرهما فيعطى ما يليق بحاله من المأكول والملبوس والمركوب الى ان يصل الى بلده بعد قضاء الوطر او الى محل يمكنه الاعتياض فيه فيمنع حينئذ ويجب رد الموجود منه وان كان مأكولا على مالكه او وكيله فان تعذر فالى الحاكم فان تعذر صرفه بنفسه الى مستحق الزكوة ومنشئ السفر مع حاجته اليه ولا يقدر على مال يبلغه ابن سبيل على الاقوى ومنزل من ابن السبيل الضيف بل قيل باختصاره به اذا كان نائيا عن بلده وان كان غنيا فيها مع حاجته الى الضيافة والنية عند شروعه في الاكل ولا يحتسب عليه وان كان مجهولا او يشترط العدالة فيمن عدا المؤلفة قلوبهم من اصناف المستحقين اما المؤلفة قلوبهم فلا لان كفرهم مانع من العدالة والغرض منهم يحصل بدونها اما اعتبار عدالة العامل فموضع وفاق لان العبد من الزكوة مطلقا في شدة ام لا وجد المستحق ام لم يوجد لكن في صورة وجود المستحق وعدم الشدة لعله يكون ذلك اما مطلقا او صرف الجميع اليه والله تعالى يعلم **قوله** وينبغي تقييده فيشترط في الحاج والزائر مثلا الفقر وكونه ابن السبيل وضعفه والفرق بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله كذا افاده في شرح يع ولم اقف على ما خذ ما ذكره في سبيل الله في الاية والروايات عام فيجب ابقاؤها على عمومها ولم يرتكب التخصيص بلا دليل على ما فعله مع ما فيه من التعسف كما لا يخفى **قوله** قال المص وهو المنقطع به قال في ق انقطع به مجهولا عجز عن سفره وعلى هذا فلا سبيل لارجاع ضمير به في كلام المص الى السبيل كما اتفق لبعض الاعاظم فتدبر **قوله** الى ان يصل الى بلده وبعد قضاء الوطر يشير الى انه لا يجب عليه المبادرة الى الرجوع الى بلده بل بعد قضاء الوطر المطلوب من السفر **قوله** اشتراط العدالة فلبس لك قول لا اخر كما ظنه القائل به ومع ذلك فلا دليل على اعتبار العدالة ايضا وبالجملة فلا وجه لهذا القول اصلا **قوله** من جهة الفقر اذا استقر في وطنه واما اذا اراد السفر فيجوز اعطاء الزائد على نفقة الحضر من سهم الفقراء ايضا كما يشير اليه اخر **قوله** يستلزم الايجاب عليهم اي على صاحب الاموال وهو ابتداء ثم وبعد الطلب لا يدفعها **قوله** وغيره ما بعده ركانه مرفوع عطف على احتسابها اي جاز الاحتساب وغير الاحتساب ايضا مما بعده والاستشهاد عليه كان يعطي الفقير خفية فلا يعلم الامر قبله واما جعله مجرورا معطوفا على الدين فكانه توجيه يحتاج الى تكلف فتدبر **قوله** وقيل تعين لفظ الصلوة لدلالة الاية الا ابتداء ولدلالة الامر او الدعاء فالاول اظهر **قوله** او اسلم الكافر في الحاق الكفر بهما مناقشة اذ الكلام فيما لم يتحقق الشروط عند الهلال ثم حصلت بعده وفي حق الكافر ليس كذلك كما لا يخفى **قوله** وترجيحهم في ساير المراتب اي باقي مراتب الترجيح غير التخصيص المذكور يعني كما يستحب الترجيح بالتخصيص كذلك يستحب في ساير المراتب من الكمية والكيفية ان لم يخصصوا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى اهل الفضل ويحتمل عوده اليهم مع القرابة والجار هذا هو الظ في توجيه العبارة وربما يحتمل وجها اخر يظهر بالتامل فيه **قوله** من اموال اهل الحرب فيخرج ما لم يكن مالهم كان يكون غصبا من مسلم او معاهد او امانة من احدهما واموالهم تشمل ما حواه العسكر وما لم يحوه بخلاف مال البغاة على القول بوجوب الخمس فيه فانه يختص بما حواه العسكر كما فيه بيانه **قوله** من منقول وغيره كالارض والعقارات كما صرح به في هي وغيره واعلم ان كلامهم في هذا المبحث مطابق في وجوب الخمس فيها من الارضين ايضا لكن الذكري في بحث قسمة الاراضي في كتاب الجهاد واحياء الاموات كما سيجيء في هذا الكتاب اطلقوا ان الامام يصرف حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح في مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم ولم يتعرضوا لاستثناء الخمس منها فكانهم نسوا ما ذكروه ههنا او اعتمدوا عليه ثم ان اكثرهم ايضا وقع اعلية اهملوا حكم الخمس منها انه هل الامام يفرزه ويقسمه بين اربابه او يبقى متاعا يصرف حاصله ويقسمه بينهم في كل سنة وكلام العلامة في التحرير في كتاب الاحياء يدل على الثاني فانه ذكر ان ما اخذ عنوة من الارضين ان عامرة حال الفتح واما الاموات فالعامرة للمسلمين قاطبة المقاتلة وغيرهم والامام يقبلها ممن يقوم بعمارتها بما يراه من النصف او الثلث وغيرهما وعلى المتقبل اخراج ما قبل به يخرج عنه الامام الخمس لاربابه والباقي يصير في بيت المال للمسلمين يصرف في مصالحهم من سد الثغور وتجهيز العساكر وبناء القناطر وغير ذلك من المصالح وكلام المسالك في بحث الخمس الارض التي هي اشتراط الذمي من مسلم يدل على الاول كما سننقله هناك وهو الظ كما في الغنيمة الا ان يظهر دليل يدل في خصوص الارض على ما ذكره ولم يظهر لنا ثم انه على الوجهين يتفرع فروع سنشير اليها في بحث تحليل المساكن من الغنيمة فانتظر **قوله** عند الاكثر وقيل بوجوب ذهابا الى موالها واختاره المص في هذا الكتاب في كتاب الجهاد ولا حاجة بنا الى تحقيق القول فيه فان ذلك عند حضور الامام وهو اعلم بالحكم **قوله** وما اخرجناه من الغنيمة بغير اذن الامام اي يجب ان يكون بغير اذن الامام او بان يكون بالسرقة والغيلة فيه الخمس ايضا فلابد من اخراجها لعدم وجوب الخمس فيها بلا لانها لا تدخل في الغنيمة بالاصطلاح المشهور بقرينة ما سيذكره في كتاب الجهاد من تقسيمها على ما فصلوه فما اخرج لا يعم على ما ذكره لان الباقي بعد الخمس في الاول للامام خاصة وفي الثاني لاخذه واعلم ان المص في الاول وهو ما يغنم بغير اذن الامام انه للامام واستدلوا بر واية عباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله ع قال اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وهي ضعيفة بالارسال وغيره وابن ادريس ادعى الاجماع عليه والمحقق شنع عليه بعدم ثبوته ويظهر منه في النافع التوقف فيه قال وقيل اذا غزا قوم بغير اذنه فغنيمتهم له والرواية مقطوعة قال في المدارك وقوى العلامة في هي مساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه وهو جيد لاطلاق الاية الشريفة وخصوص حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له انتهى وما نقله عن العلامة كانه اخذه مما ذكره في كتاب الخمس فانه قال فيه واذا قاتل قوم من غير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى واتباعهم قال الشافعي حكمها حكم الغنيمة مع اذن الامام لكنه مكروه وقال احمد الاصحاب بما رواه العباس الوراق ثم نقل الرواية ثم قال واحتج الشافعي بعموم قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية وهو بيانا ولا ان فيه وغيره ثم اجاب عنه بانه غير دال على المط اذ الاية تدل على اخراج الخمس في الغنيمة لا على المالك وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى وذلك لكنه ع في كتاب الجهاد من هي قال لو غزت جماعة من الكفار بانفرادهم فغنموا كانت الغنيمة للامام ع عندنا لان كل من غزا بغير اذن الامام اذا غنم كانت غنيمته للامام عندنا وظ قوله عندنا اتفاق اصحابنا عليه واعلم ان ظ كلام القائلين بان ما غنم بغير اذن الامام ع له انه كله له وعدم وجوب خمس فيه اصلا اكتفائهم فيه بما اطلقوه او لا من وجوب الخمس في الغنيمة يبعد اذ وجوب الخمس فيه مع الحكم بكون كله للامام لا يخ عن غرابة فلو قالوا هم لكان عليهم ان يتعرضوا له ولا يكتفوا باطلاق السابق على ان في كلام بعضهم الاطلاق في الاول كما في التحرير حيث قال ويجب في سبعة الاول ما غنم من دار الحرب على الاطلاق الا ما غنم بغير اذن الامام فله او سرق واخذ غيلة فلاخذه فهو كالصريح في عدم وجوب الخمس فيه وكلام الش في شرح يع ايضا يؤذن بذلك فانه قال بعد قول المص غنائم دار الحرب ايراده بها ما غنم باذن النبي والامام عليهم السلم والا كان المغنوم باجمعه له كما سيأتي وهو اشارة الى ما ذكره بعد مصنفه

وانما تعتبر فاشتراط عدالة احد الاقوال في المسئلة بل ادعى المرتضى فيه الاجماع ولو كان السفر من ابن السبيل معصية منع كما يمنع الفاسق في غيره ولا تعتبر العدالة في الطفل لعدم امكانها فيه بل الطفل ولو كان ابواه فاسقين اتفاقا وقيل المعتبر في المستحق غير من يستحق باشتراط العدالة اد تعدبها تجنب الكبائر دون غيرها من الذنوب وان وجب قضاؤها النصوص وعلى منع تارك الحج وهو من الكبائر للمساواة ومن نظر المساواة وبطلان القياس والصغائر ان اصر عليها لحقت بالكبائر والا لم توقف الفسق والمروة غير معتبر في العدالة هنا على ما صرح به المص في شرح الارشاد فلزم من اشتراط العدالة ومع ذلك لا دليل على اعتبارها والاجماع ثم والمص لم يرجع لاعتبارها الا في هذا الكتاب ولو اعتبرت لزم منع الطفل لتعذرها منه وتعذر الشرط غير كاف في سقوط وحيث لا وضع بالاجماع وبعيد المخالف الزكوة لو اعطاها مثله من غير المستحق مطلقا ولا يعيد باقي العبادات التي اوقعها على وجهها بحسب معتقده والفرق ان الزكوة دين وقد دفعه الى غير مستحقه والعبادات حق الله وقد اسقطها عنه رحمه كما اسقطها عن الكافر اذا اسلم ولو كان المخالف

بقوله

والثاني لاخذه نعم مع غيبته بقول مطلق فيصح اخراجه منها واما يجب الخمس في الغنيمة بعد اخراج المؤن وهي ما انفق عليها بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها وكذا تقدم عليه الجعائل على الاقوى **والثاني** المعدن بكسر الدال وما يستخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتملت على خصوصية يعظم الانتفاع بها

بقوله وما يغنمه المقاتلون بغير اذنه فهو له وقال هذا هو المشهور بين الاصحاب وبه رواية مرسلة عن الصادق عليه السلام منجبرة بعمل الاصحاب انتهى وبالجملة لم ار في كلامهم التصريح بوجوب الخمس فيها سوى ما ذكره الشهيد لكن ما نقلناه عن بعض في وجوب الشافعي كانه انما يتم على القول به اذ لو قلنا بعدم وجوب الخمس فانما استدلال الشافعي بعموم الاية ولم يتجه ما ذكره العلامة في جوابه بل لابد في الجواب من التزام تخصيصها بالخبر واجماع الاصحاب لو كان لكن يتجه ما ذكره العلامة من قوة قول الشافعي ولا يظهر له وجه اذ لو قيل بوجوب الخمس فيه ايضا فلا يتجه الاستدلال في رده بعموم الاية كما ذكره ولكن يظهر دليل اخر عليه وبهذا يظهر ان ما استدل به صاحب المدارك لما استحسنه من اطلاق الاية الشريفة يدل على نفي ذلك القول ثم ان القول بوجوب الخمس عليه مع كون كله له وان كان لا يخلو عن غرابة لكن لعدم الاعتداد بالقول به فانه يرجع الى القول بان اربعة اخماسه له لو وقع بغير اذنه وكون الخمس الباقي منقسما بينه وبين سائر الشركاء كسائر الغنائم كانه لا خير فيه كما اذا فرض انه وجد كنزا او اخذ شيئا من معدن فان الظاهر ان الحكم فيها كما ذكرنا والرواية المرسلة التي استدلوا بها وان كان يتراءى مخالفة ظاهرها لما ذكرنا لانها تدل على ان الغنيمة كلها للامام لكن لا يبعد جدا حمل الكل على ما سوى حصة الشركاء جمعا بينها وبين الادلة الاخرى على انه يمكن ان يكون اطلاق الكل فيها باعتبار ان الخمس ايضا يجب دفعه اليه وان كان عليه قسمته وتوزيعه كما يدل عليه قوله في اخر الرواية واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس فظاهره تمام الخمس فلابد من حمله على ما ذكرنا هذا واما الحسنة التي استدل بها صاحب المدارك فيمكن الجمع بينها وبين المرسلة المذكورة المعتضدة بعمل الاصحاب بان تكون الخمس يمكن ان يكون باعتبار عفوه عن حصته الخاصة بعد ما سوى الخمس بل لا يبعد منه كون الباقي لهم فتدبر **قوله** والثاني لاخذه منها لا خلاف فيه ولكن ما ذكره من وجوب الخمس فيه ايضا قد اختلف فيه كلام المصنف في كتبه فاختار في المختلف عدم الخمس فيه وكان وجهه عدم دخوله في الغنيمة بمعناها الظاهر قال في المدارك وربما قيل بالوجوب ويدل عليه مضافا الى ما رواه الشيخ في الصحيح عن حفص البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال خذ مال الناصب حيث ما وجدته وادفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي عن المعلى قال خذ مال الناصب حيثما وجدت وابعث الينا الخمس انتهى والمراد بالفحوى هو المفهوم الموافق وفيه تامل فان الاولوية في غير الناصب من الكفار ممنوع لعدم ظهور وجه لها على انه يمكن ان يكون ايجاب الخمس في مالهم لاهل البيت واقاربهم وعيالهم باعتبار نصبهم لهم ولا يمكن الحكم به في سائر الكفار وايضا يمكن ان يكون للناصب باعتبار كونهم اشد الكفار لا يحل مالهم لاحد الا بعد اخراج الخمس منه كالمال المختلط بالحرام بخلاف مال غيرهم من الكفار بان لا يحتاج في حليته لاخذه الى تحليله بالخمس وايضا كون المراد بالخمس في الروايتين الخمس فيه بخصوص مثل الغنيمة كما هو ظاهر القول المنقول غير ظاهر بل يمكن ان يكون المراد الخمس فيه باعتبار كونه من الارباح فتدبر **قوله** فيصح اخراجه منها اي من الغنيمة بالمعنى الشامل ههنا المراد **قوله** يقدم عليه الظاهر ان المراد ان الاقوى تقديم الجعائل على الخمس فكان الظاهر تذكير الضمير وحمله على انه يقدم المؤن على الخمس كانه باعتبار ان الغنيمة في الحقيقة هي ما يبقى بعد اخراج المؤن وقيل بتقديم الخمس عليها نظرا الى صدق الغنيمة على الكل ظاهرا واما الاحتمال الذي ذكرنا من تقديم الجعائل على المؤن فكانه انما يصح فيما اذا جعل الجعل شيئا معينا من اموالهم فالظاهر حينئذ وجوب اعطائه في الجعالة كالمؤن واما اذا جعل الجعل حصة معينة كالعشر مثلا فيجري فيه ايضا الاحتمالان اللذان ذكرنا في الخمس والمؤن فتفطن **قوله** المعدن بكسر الدال كمجلس من عدن بالمكان اذا اقام به في الارض ومنه جنات عدن كذا في شرح يع ولا يخفى ان المناسب على ما ذكره ان يكون المعدن هو الارض التي هي منبت ما يخرج منها لا اقامته فيها لا ما استخرج كما فسره ههنا وفي شرح يع والمناسب لذلك ان يقال ان تسميته بذلك لاقامة اهله عنده دائما وفي القاموس فسره بمنبت الجوهر ووجه التسمية باحد الوجهين وهو الوجه **قوله** كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى اعلم ان وجوب الخمس في المعادن وهو مما لا ريب فيه للاجماع والاخبار المستفيضة ولا ريب ايضا في صدق المعدن على البعض كمعادن الجواهر والذهب والفضة والحديد والنحاس وامثالها ولكن في صدقه على بعض اخر كهذه الاربعة وامثالها تامل لكن الملح قد ورد بخصوصه صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس وكذا في يب وفي الفقيه نقل الرواية بعينها الا ان فيه بعد قوله فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس وانت خبير باختصاص هذه الرواية بهذا القسم من الملح واما الملح الذي يستحيل اليه الحجر فالظاهر انه اقرب منه في صدق المعدن اما الثلاثة الاخرى التي ذكرها الشارح فقد جزم في تذ بكونها من المعدن وتوقف في المدارك فيها وفي امثالها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وله وجه وامر الاحتياط واضح واعلم ان المعدن ان كان في ملك احد فهو ملكه لكن ما اخرج منه يجب فيه الخمس ولو اخرجه غيره فهو ايضا له وعليه الخمس وليس للمخرج شيء ولا يحتسب فعله من المؤنة الا ان يجبره لذلك فاجرته من المؤنة وان كان في ارض مباح فمن اخرج منه شيئا فهو له خمسه الا ان يكون استاجره احد لذلك فما اخرجه يكون لمن استاجره والخمس عليه وربما توقف بعضهم في صحة تلك الاجارة بناء على ان المباحات تصير بحيازة الحائز ملكا للحائز فلا تصير ملكا للموجر وهو ضعيف كما سنذكره في الكنز وكذا اذا كان مملوكا فان ما اخرجه لمولاه لان منافعه له والخمس على المولى كذا اطلقه في كره وقال في هي اذا اخرجه على انه للسيد او للعبد قلنا ان العبد لا يملك واما اذا اخرجه لنفسه باذن المولى وقلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كك خلافا للشافعي لنا العموم والمحقق الاردبيلي ره قال في قوله او للعبد قلنا ان العبد لا يملك تامل وكان وجهه انه اذا اخرجه لنفسه وقلنا انه لا يملك فالظاهر انه لا يملكه هو لعدم صلاحيته للملك فينبغي ان لا يملكه المولى ايضا لعدم قصده له وفيه ان الظاهر ان منافع العبد للمولى مع عدم اعتبار قصده فيه لعدم دليل عليه ثم قال في قوله اما اذا قلنا انه يملك ايضا تامل لعدم تسليم العموم الشامل له لصورة النزاع بل الظاهر العموم الدال على انه يخرج الخمس كون الباقي للواجد ثم اذا اخرجه مط او باذن السيد بان يخرج له يكون للسيد لانه منفعة ماله

واما مع

واما مع الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه على ما هو المفروض فالظاهر انه له وحكمه حكم التمليك ويدل على الابقاء العموم المتقدم عند شرح طهم ونمنع زيادة العمل بالقول الا ان يقال انه للسيد وبمجرد الاذن باخراج ما لم يخرج ما صار ملكا له ثم **قوله** فان كونه للعبد مقتضى القوانين انتهى ويمكن دفع ما ذكره في وجه التامل اولا بان ما ذكره العلامة بناء على ما نقله يكون المخرج بالحقيقة هو السيد والعبد بمنزلة الالة فيكون الباقي للمخرج على ما ذكرنا لكن ما ذكره من الظاهر على تقدير الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بتملكه متجه وكانه لا يبعد حمل قول العلامة فالصحيح انه كك على ان الصحيح انه كما شرطه يكون للعبد ويجب الخمس ان الصحيح كونه للمولى في هذه الصورة ايضا كما في الصورتين السابقتين ويحتمل ايضا ما جعله هذا الفاضل ظاهرا خلاف الشافعي كانه في هذه الصورة زعم عدم وجوب الخمس على العبد كما نقله عنه في الفرع السابق عليه القول بعدم وجوبه على المكاتب فاحتج عليه في الموضعين بالعموم وهو متجه **فروع الاول** قال الشيخ يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا ملكه واخرج خمسه ولم اطلع على دليل على ما ذكره من المنع والعلامة في هي نقل عنه ذلك وسكت عن القول فيه وانما تعرض لتحقيق وجوب الخمس عليه على التقدير المذكور ونقل الخلاف فيه من الشافعي انه لا يؤخذ منه شيء ورد عليه بالعمومات الواردة لوجوب الاخراج من المعادن ونقل احتجاج الشافعي بان المأخوذ زكوة ولا زكوة على الذمي واجاب بمنع المقدمتين ومنع المقدمتين بناء على ما سلف منه من اثبات الخمس وان الزكوة تجب على الكافر ايضا لما ثبت في الاصول من تكليفهم بالفروع ايضا كالاصول وكون الكفار مخاطبين بالعبادات وان لم يصح منهم لانها مشروطة بنية القربة وهي لا تصح منهم واذا اسلموا اسقطت عنهم لان الاسلام يجب ما قبله **الثاني** الظ وجوب اخراج الخمس من العين واخراج القيمة لا بدله من دليل ولم اطلع في كلامهم ايضا على التصريح بجوازه بل صرح في تذ بان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته وظاهره وجوب دفع العين وان احتمل ان يكون المراد عدم تحتم دفع العين فافهم **الثالث** الظ ان اخراج الخمس بعد تصفيته من الخاص لو اخرج خمس التراب لم يجز لجواز الاختلاف في الجواهر الا ان يعلم التساوي **الرابع** الغوص قال في هي هو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وغير ذلك يجب فيه الخمس وهو قول علمائنا اجمع انتهى وما يظهر من عبارة الكتاب من القصور لا حتمالها التخصيص بما عد ومما ورد فيه من الاخبار روايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس ومنها رواية محمد بن علي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس كذا في يب وفي في هكذا عن محمد بن علي عن ابي الحسن قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والمرجان والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومنها مرفوعة احمد بن محمد قال الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه ومنها رواية حماد بن عيسى قال روى لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول عليه السلام قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة وفي رواية يونس العنبر وما في بعض كتب هذا الحرف وحد العنبر ولم اسمعه ولا يخفى اختصاص الصحيحة بالعنبر وغوص اللؤلؤ وضعف اسناد الباقية مع اختصاص الاولى بعضها بالثلاثة المذكورة فالتعويل في الحكم بالعموم على الاجماع والذهب والفضة اللتين ليس عليهما اثر درهم لم ار هذا التقييد في كلام غيره ولم يذكره هو ايضا في المسالك كانه اخذه ههنا مما ذكره في لك لكن حيث اشترط الاكثر فيه ان لا يكون عليه اثر الاسلام وحكموا بانه اذا كان عليه اثر الاسلام فهو لقطة وسيظهر لك ان هذا الاشتراط هناك لدليله ولا دليل صالح نكتفي به ههنا اذ الظ عدم صدق اللقطة ما يخرج من البحر وصدق الغوص عليه فان الظ من اللقطة هو ما يوجد من وجه الارض ولا يشمل ما يخرج من البحر واما الغوص فلا ريب في شموله لكل ما يخرج من البحر فالظ من كلام العلماء الذين عدوا احد اقسام ما يجب فيه الخمس الغوص وادعوا الاجماع عليه اطلقوا ولم يتعرضوا لهذا التقييد شمول الحكم للذهب والفضة المذكورين ايضا وههنا كلام اخر وهو انه روى الشعيري قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضه بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال اما ما اخرجه البحر فهو لاهله الله اخرجه لهم واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وظ الشيخ في يه العمل بمضمونها فافتى به والمحقق ايضا لكن قال بعد رواية فيه ضعف وذكر في المسالك ان وجه ضعف سندها ان فيه امية بن عمرو وهو واقفي والظ ان المراد بالشعيري اسمعيل بن زياد والمراد بالسكوني وهو عامي لكن لا يبعد من حكم المص لضعف سندها رد حكمها لانه كثيرا ما يجبر الضعف بالشهرة وغيرها ما الامر كك وابن ادريس رد الرواية على اصله وحكم بان ما اخرجه البحر لاصحابه وما تركه اصحابه فهو لمن وجده وغاص عليه لانه بمنزلة المباح كالبعير يتركه من جهد في غير كلاء ولا ماء فانه يكون لواجده وادعى الاجماع على ذلك والاصح ان جواز اخذ ما يتخلف مشروطة باعراض مالكه عنه قطعا ومعه يكون ابا مة الاخذ ولا يحل اخذه بدون الاعراض مط عملا بالاصل انتهى ولا يخفى انه على تقدير العمل بالرواية فلا وجه لما ذكره الشارح ههنا ايضا لو لم يعمل به وقيل بما اختاره من التفصيل فالظ ان ذلك فيما اذا علم صاحبه واما اذا لم يعلم صاحبه ولا يظهر طالب فالحكم بوجوب التعريف على ان يظهر له طالب محرم ولم يتبين وجهه ان الظ انه ايضا عرض مشكل جدا لا سيما اذا لم يقولوا بالخمس فيه للرواية المذكورة واما اذا قالوا به في غير ما اخرج بالغوص ولم يعلم انه متى وجد فهو اي حاصل فجعل ان يؤدي عدم تعريفهم له بناء على ما ذكروه في باب الخمس حكموا به فالغوص مط ولو اراد احد الاحتياط في الذهب والفضة المذكورين بما ذكره الشارح ايضا فالاحتياط ان يعرفا سنة وان لم يظهر صاحبه خمس وملك الباقي اثناء وان ظهر صاحبه فالاحتياط ان يتفقا على اخراج الخمس ويتصالحا في الباقي ومن بذل كلها لصاحبه ولم ياخذ منها شيئا فهو له احوط والتام كانه اولى بذلك **قوله** والعنبر قد اجمع الاصحاب على وجوب الخمس في العنبر وهو منصوص بخصوصه في صحيحة الحلبي التي نقلناها في الحاشية السابقة واختلف كلام اهل اللغة في حقيقته فقال في ق العنبر من الطيب روث دابة بحرية او نبع عين فيه ونقل ابن ادريس في سر عن الجاحظ في كتاب الحيوان انه قال العنبر يقذفه البحر الى جزيرة فلا يؤكل منه شيء الا مات ولا ينقره طائر الا نصل فيه منقاره واذا وضع رجليه فيه نصلت اظفاره وحكى ابن البيطار عن اهل اللغة جماجم يخرج من عين في البحر اكثرها وزنه الف مثقال ونقل في هي عن الشيخ انه نبات في البحر **قوله** والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء

وظاهر

والتفصيل حسن الحاقا لكل بحقيقته الرابع ارباح المكاسب من تجارة وزراعة وغرس وغيرها مما يكتسب من غير الانواع المذكورة فيهما او لو بناء وتولد وارتفاع قيمة وغيرها
خلافا للتحرير

وظاهره اخراجه بعوص المخرج في المالكي قال في ذلك وفي حكم الغوص ما يخرجه من داخل الماء بالة مع عدم دخول المخرج في الماء فللتامل فيه مجال بل لا يبعد
ادخاله في المكاسب **قوله** والتفصيل حسن اي التفصيل بانه لو اخرج من داخل الماء وكان غوصا والا من المكاسب قال الشيخ في ط الحيوان
المصاد من البحر لا خمس فيه فان اخرج بالغوص او اخذ قفيا على وجه الماء خمس والظ ان المراد بالمصاد ان يصاده من وجه الماء بطعنه وضربه ونحوه واخذه منه حيا
او باخراجه من الماء بالة حينا بما المخرج بالغوص ان يخرج بدخول الماء واخراجه منه وما اخذ قفيا او مذبوحا فكان نظره الى ما يصاد منه على احد المخرج م
الوجوه المذكورة لا تسمى في العرف غوصا بل صيدا بخلاف ما دخل المخرج في الماء واخراجه بانه يسمى غوصا وكذا ما اخذ من وجه الماء مذبوحا بناء على
ان ما يوخذ من وجه الماء ايض غوص اخرج منه ما صيد منه فبقي الباقي وقال العلامة في هي بعد نقل كلام الشيخ وفيه بعد والاقرب الحاقه بالارباح
والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة لا الغوص كيف كان ولا يخفى ان ما ذكره فيما اخذ مذبوحا على وجه الماء هو الوجه لان الظ عدم صدق الغوص
على ما اخذ من وجه الماء واما ما اخرج بالغوص من داخل الماء ففيه تامل لصدق الغوص عليه الا ان يقال ان الغوص لا يطلق عرفا على الحيوان وان
اخرج كذلك بل يطلق عليه الصيد مع انك قد عرفت انه لا نص صحيح في عموم الغوص وبعض الاخبار الذي ظاهره العموم ليس بصحيح وتحقيق الاجماع على
وجه يشمل الحيوان غير ظاهر فكان الحكم بادخاله في الارباح اظهر وان كان ما ذكره الشيخ احوط ثم ان المحقق الاردبيلي بعد نقل ما نقلنا من ط وهي
نقل عن هي ايض انه قال السمك لا شئ عليه وهو قول اهل العلم كافة الا في رواية عن احمد بن عمر بن عبد العزيز لنا انه صيد فلا شئ عليه كصيد البر
ثم قال ويمكن ادخاله تحت الفوائد والمكاسب بل صيد البر ايض خصوصا اذا كان على وجه الكسب والاكتساب ويدل عليه قوله بل هذا والاقرب
بالارباح والفوائد التي تعتبر فيها مؤنة السنة الا بالغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فتد وسيجيء دليل الاكتساب ويمكن الوجوب من جهة الغوص
ايضا على تقدير اخذه بركاد لعله كلام المتقدم للشيخ الا ان يكون لا اجماع اخرجه انتهى وكتب عليه في ساير الزمان ان عند تاتلت نسخ من هي
وفي واحدة منها السمك كما نقله وفي اثنتين منها المسك وهو الصحيح موافقا لما عندنا من كره وكانه ذكر في قسم الغوص مع عدم دخوله فيه استطرادا
للعنبر لا نه منهما من واتحد المناسبة والمراد المسك الذي يوخذ مع فارة بعد الظبي الحامل له وقوله كصيد البر اي كسائر صيوده او المسك الذي يوخذ
في البر من اماكن الظبيات الحاملة له او مما تهاوى فلا يحتاج الى تمحل المذكور وقال في كره لانه من الصيد فلا شئ عليه فيه وعلى هذا فلا ينافي ما نقله
سابقا من الشيخ ولا حاجة الى التمسك بخروجه بالاجماع نعم فيه ايض على الوجهين ويجوز في مطلق الصيد احتمال الالحاق بالفوائد لو قيل بالتعميم فيها لكل ما يستفاد
ويمكن ان كلامه على وجه عدم وجوب الخمس فيه بخصوصه كما تعتبر فتدبر انتهى وفي هذه الادات رايت ان الشيخ ذكر في الخلاف ان كل ما يخرج من البحر من لؤلؤ
او مرجان او در او عنبر او ذهب او فضة فيها الخمس الا السمك وما يجري مجراه ونقل ذلك عن بعض العامة ونقل عن الشافعي ومالك وابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان كل
ذلك لا شئ فيه الا الذهب والفضة فان فيهما الزكوة وقال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وايض قوله تعالى واعلموا انما غنمتم وهذا غنيمة وعلى ما
نقلنا فلا يبعد ان يكون استثناء السمك اجماعيا او يصح نسخة السمك ايض ثم لا يبعد استثناء من باب وجوب الخمس فيه بالخصوص فلا ينافي دخوله في الارباح
ووجوب خمسها فيه ايض وقال المص في شرح صيد البحر يلحق بالمكاسب على الاصح وفي قول لا خمس فيه وفي وجه من الغوص وقال في البيان الحيوان المصاد من
البحر من الارباح وقال الشيخ لا خمس فيه والظ انه اراد نفي كونه من الغوص وكان بعض من عاصرنا يجعله من الغوص ومنه يظهر انه لا اجماع في صيد البحر
فيكون ما ذكره الشيخ في الخلاف فتوى منه وح فالصحيح في عبارة هي هو المسك كما ذكرنا لا السمك فتدبر **قوله** مما يكتسب من غير الانواع المذكورة
فيهما واما ما اكتسب من تلك الانواع فهو داخل فيها فلا حاجة الى جعله قسيمه على حدة بل لا يصح لاختلاف هذه القسمة مع ساير الاقسام في الشرائط فلا يصح
ادخال ما دخل فيها فيه وهو ظ وبعض افاضل الفضلاء لما راى صدق ذلك على الميراث والصدقة والهبة مع انه سيجيء الخلاف فيها فلا يحسن الحكم بالجزم فيها
بالعموم حمل قوله فيهما تخصيصا المكاسب بما جعلوه قسيما للانواع الستة المذكورة بان يكون منصوصا على الحال او مجرورا بالبدلية من غير الانواع ولا يخفى
هذا مع ما فيه من التعسف فيه ما فيه اذ الغرض تعريف هذا القسم واذا عرف بهذا الوجه فلا يخرج عن الجهالة لانا لا نعرف بعد ان ما جعلوه قسيما
ما هو بل ليس الكلام الا في تعيينه وتمييزه واما ما بعثه على ذلك فالامر فيه هين اذ يمكن ان يكون اجماله ههنا بناء على ما سيفصله بعد ذلك او يكون
بناء على ان عنوان الوجوب فيها ايض او بناء على ان منشأ الخلاف هناك دخولها تحت الاكتساب وعدمه فمن قال بدخولها فيه اوجب الخمس فيها ومن لم يقل
لم يوجبه ولهذا رجح هناك القول بالوجوب لظهور كونها من الاكتساب وعلى هذا فعلى القولين يصح ما ذكره من الكلية فافهم ثم ان العلامة في كره
وهي نقل الاجماع على ذلك قال في كره الصنف الخامس اي مما يجب فيه الخمس ارباح التجارات والصناعات والزراعات وساير الاكتسابات بعد اخراج
المؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد من غير اسراف ولا تقتير عند علمائنا كافة خلافا للجمهور كافة وقال في هي الصنف الخامس ارباح التجارات و
الزراعات والصنايع وجميع انواع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع وقد خالف
فيه الجمهور كافة انتهى والشيخ ايض ادعى الاجماع على ذلك في الخلاف وكذا ابن زهرة في الغنية ولكن المحقق في المعتبر نقل الخلاف فيه فانه قال الرابع ارباح
التجارات والصنايع والزراعات وجميع الاكتسابات وقال كثير من الاصحاب فيها الخمس بعد المؤنة على ما ياتي وقال ابن ابي عقيل وقد قيل الخمس في الاموال
كلها حتى على الخياط والنجار وغلة الدار والبستان والصانع في كسب يده لان ذلك من الله وغنيمة وقال ابن الجنيد واما ما استفيد من ميراث او كد يد
او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولان لفظ فرضه يحتمل هذا المعنى ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك
الزكوة التي لا خلاف فيها انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام ابن الجنيد وجود الخلاف فيه وصريح في عدم حكمه بالوجوب وكذا ظاهر كلام ابن ابي عقيل حيث
نسب الحكم الى القيل ولهذا قال المص في البيان وظ ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع فانه لا خمس فيه وكان مراده بالعفو عفو الله تعالى

وعدم

وعدم ايجابه فيكون قوله ع وانه لا خمس للتفسير لا ظاهره وهو عفو الائمة عنه بعد وجوبه من الله تعالى فانه لا ظهور لكلامهما فيه الا ان يبنى ذلك
على عموم الاية الكريمة وشمولها للجميع فلا بد ان يكون اسقاطه فيه على تقدير القول به بعنوان العفو عنهم ع وح فيكون وانه لا خمس فيه اي بعد العفو لكن
فيه ان قولهما بعموم الاية غير ظ لاحتمال ان يجعلاها مخصصة بغنيمة الجهاد ويعتقدا ثبوت الخمس في غيرها بالاخبار ويعتقدا عدم وجود اخبار يثبت بها الحكم
في هذا الصنف فلم يحكما بالوجوب فلا يلزم ان يكون ذلك بعنوان العفو وكيف ما كان فيظهر منهما الخلاف فلا ثمرة مهمة في تحقيق انه على اي وجه من الوجوه
المذكورة ومن العجب من العلامة انه مع نقله الاجماع كما نقلنا عنه نقل في هي عن بعض الفروع ما نقل من عبارة ابن الجنيد ولم يتعرض اصلا لمنافاته للاجماع
الذي نقله ودفعها ونقل ايض عبارة ابن ابي عقيل ولكن بدون قوله وقد قيل على ما نقله لا ينافي الاجماع الذي نقله ثم انه قال بعد نقلها ويدل عليه
قوله ع في رواية عبد الله بن سنان حتى الخياطة يخيط قميصا اه ولا يخفى انه لا وجه لنقلها ولا الاستدلال لها فانه موافق لما ذكره هو وادعى عليه
الاجماع واستدل عليه بالروايات فلا وجه لذكر عبارتها بالخصوص والاستدلال لها فتد ثم انهم احتجوا لذلك بعد الاجماع وقد عرفت ما فيه وقد حكم
المص في البيان وتبعه صاحب المدارك بانعقاد الاجماع في الازمنة السابقة لزمانهما ولا ادري انهما من اين حكما به وبالجملة فلم يظهر ذلك لنا وتارة بالكتاب
والاخبار اما الكتاب فبآية الغنيمة ووجه الاستدلال كما ذكره في هي ان الغنيمة اسم للفائدة فكما يتناول غنيمة دار الحرب باطلاقها تناول غيرها من الفوائد
وفيه ان الظ ان الغنيمة كما جاءت بمعنى مطلق الفائدة كذلك جاءت بمعنى خصوص ما اخذ بالحرب قال في ق الغنيمة والغنم بالضم الفئ والفوز بالشئ بلا
مشقة وقال في نه قد تكرر فيه ذكر الغنيمة والغنم والمغنم والغنائم وهو ما اصيب من اموال الحرب واوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب وفي المغرب
للمطرزي عن عبيد ما نيل من الشرك عنوة والحرب قائمة وحكمها ان يخمس وساير ها بعد الخمس للغانمين والفئ ما نيل منهم بعد ما يضع الحرب اوزارها وتصير
الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه وهو ان يقول الامام والامير من قتل قتيلا
فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعن علي بن عيسى الغنيمة اعم من النفل والفئ اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من
اموال اهل الشرك انتهى وقال في مجمع البيان الغنيمة ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار بقتال والفئ ما اخذ بغير قتال وهو قول عطا ومذهب الشافعي
وابو سفيان وهو المروي عن ائمتنا وقال قوم الغنيمة والفئ واحد وادعوا ان هذه الاية ناسخة لاية الحشر ما افاء الله الاية انتهى وعلى هذا فلا يمكن الحكم
في المعنى العام بلا قرينة ولا قرينة ههنا بل الظ بقرينة الايات السابقة واللاحقة هو ارادة المعنى الخاص ولو سلم ان معناها الحقيقي هو العام فنقط نقول
ان ما في الاية مخصوص بالمعنى الخاص بالقرينة المذكورة فيشكل الحكم بها في المعنى العام بعمومه ويؤيد ذلك ايض انه عند الحمل على المعنى العام يحتاج الى تخصيصات
عند الاكثر وهو خلاف الظ بخلاف الحمل على المعنى الخاص فانه لا يحتاج الى مخصص ويؤيده ايض ان الظ من الاية الكريمة ثبوت الخمس في كل شئ من الغنيمة قليلا و
كثيرا وعلى تقدير الحمل على غنيمة اهل الحرب يبقى ذلك على عمومه بخلاف ما اذا حمل على العموم فانه لا بد من التخصيص بما اذا بلغ حد النصاب في ثلثة اصناف
منها وبما يبقى بعد المؤنة في الارباح ثم الحمل على المعنى الخاص انسب بعموم الاية الكريمة على ان كون معناها العام هو مطلق الفائدة مشتملا بلا مشقة وكلفة لا
يتناول الارباح التي تحصل بالكسب والحمل والعجب من صاحب مجمع البيان انه بعد ما نقلنا عنه ذكر في المعنى انه قال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائدة تحصل
للانسان من المكاسب وارباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب ويمكن ان يستدل بهذه الاية على ذلك فان في عرف
اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنيمة والغنم انتهى وكانه مراده انها صارت في عرف اللغة ظاهرة في المعنى العام ويتبادر منها ذلك ولكنه محل تامل
وقد استدلوا من الكتاب بآية يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه
الا ان تغمضوا فيه فالاستدلال على ما ذكره في هي انه قد اتفق اكثر الفقهاء على ان المراد بالمخرج من الارض المعادن والكنوز والمنفق منها هو الخمس على ما تقدم
فكذا في المعطوف عليه انتهى وفيه تامل لان الظ مما اخرجنا هو الغلات والثمرات ايض وحمله على المعادن والكنوز بعيد جدا وما ذكره من اتفاق اكثر الفقهاء اي
علمائنا التفسير على ان المراد به هو المعادن والكنوز كانه ليس كذلك قال في مجمع البيان انفقوا اي تصدقوا من طيبات ما كسبتم اي من حلال ما كسبتم بالتجارة عن ابن
مسعود ومجاهد وقيل من جياد ونظيره قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا في سبيل الله مما تحبون ثم بعد نقل كلام فاختلفوا في ذلك على
وجوه فقيل هذا امر بالنفقة في الزكوة عن ابن عبيدة والسلماني والحسن وقيل هو في الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القيمة ان
مقدار م قصر عنه كان دينا عليه الى ان يؤدي بتمامه واذا كان مال المزكي كله رديا جاز له ان يعطي منه عن ابي علي الجبائي وقيل هو الاصح انه يدخل فيه الفرائض
والنوافل المراد به الانفاق في سبيل الخير واعمال البر على العموم وفيه دلالة على ان ثواب الصدقة من الحلال المكتسب اعظم منه من الحلال الغير المكتسب
لما كان ذلك لانه يكون اشق عليه ومما اخرجنا لكم من الارض اي وانفقوا من الغلات والثمار مما يجب فيه الزكوة ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي لا تقصدوا
الردي من المال ما انفقتم ولتخرجه الله لكم من الارض فتنفقون منه وقيل المراد بالخبيث ههنا الحرام وبقي القول الاول لقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه
لان الاغماض لا يكون الا في الشيء الردي دون ما هو حرام انتهى ومنه يظهر ان المعروف بينهم هو تفسير ما اخرجنا بالغلات والثمار لا بالمعادن والكنوز كما
ذكره نعم قد احتمل بعضهم حمل الانفاق المذكور على ما يعم الخمس ايضا وح يكون ما اخرجنا شاملا للكنوز والمعادن وفيه تكلف واما التخصيص بالخمس وحمل ما
اخرجنا على خصوص الكنوز والمعادن فلم اقف عليه في التفاسير المعروفة لا يقال الامر حقيقة في الوجوب فالظ حمله عليه والظ ايض ان حمل الكلام على ما لا اجمال فيه
اولى من حمله على المجمل وح فالظ وجوب حمل الطيب على المجمل وحمل ما اخرجنا على ما ذكرنا وجوب الخمس في القسمين بلا اجمال فيه وهذا بخلاف ما اذا حمل على
الصدقة المندوبة او الاعم اذ ح لا يمكن حمل الامر على الوجوب وكذا اذا حمل على خصوص الصدقة للزوم الاجمال لانها ليست واجبة في جميع ما اكتسب ولا
في جميع ما اخرجنا فيكون مجملا لانا نقول حمل الانفاق على خصوص الخمس وحمل ما اخرجنا على خصوص المعادن والكنوز بعيد جدا ومحل الكلام عليه

لبس باظهر من حمله على الندب ومايعمها وحمله على الصدقة الواجبة وان كان فيها اجمال اذ امثال هذه الاجمال في الكتاب العزيز ليس بعزيز نحو اقيموا
الصلوة فلو لك الشيخ الى غسق الليل مع مافيه من كمال الاجمال بل في اطلاق الانفاق وارادة الخمس وكذا ارادة المعادن والكنوز من طلق ما اخرجنا ثمّا
الاجمال وايضا الظاهر من سياق الاية الكريمة انه ليس الغرض الامر بالانفاق الواجب او الندب بل يكون الانفاق اذا انفقوا بالطيبات لا بالخبيث اي الحرام او
الردي وح لا اجمال فيه غاية الامر انه اذا حمل النبي على الجيد يحمل الامر على الاستحباب ولا ريب انه اظهر جدا من حمل الامر على الوجوب وحمل الانفاق
على الخمس وحمل ما اخرجنا على ماذكره فتدبر واما الاخبار فلا اذ عن تواترها وكونها انه روى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله
على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعوا حيث شاؤا وحرم عليهم
الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الامن احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا
انه يقدم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا وكان وصفها بالصحة كما فعله فيه وفي نهاية سهو منه لان في سندها في نسخ والاستبصار
عبد الله بن هاشم الحضرمي قال هو في الخلاصة واقفي وكان كذا ماروى من الغلاة ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وليس بشيء وفي جش كذاب غال روى
عن الغلاة ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وفيها اشكال فانه تدل على انه لفاطمة وحدها في زمانها والائمة بعدها وهو غير معروف من الاصحاب
وليس مذهب العلامة واضرابه قطعا وايضا مخالف للاية الغنيمة على تقدير حمل الغنيمة فيها على كل فائدة على ما نقلنا عنه وذكر المحقق الاردبيلي ره ان
فيها دلالة ايضا على عدم اخراج المؤنة في الكسب معلوانه لبركات وعدم وجوبها على الشيعة وان عدمه موجب للزنا وعدم وقوع نكاح حلال
وهو في غيرها من الاخبار ايضا وفيه تامل واضح فتامل انتهى وفيه تامل فانه استفاد دلالتها على عدم اخراج المؤنة من الحكم فيها بان الخياط دانق من خمسة
ذكر المؤنة واستثنائها فالامر هين اذ يمكن عدم التعرض له اعتمادا على ماذكرهم في تلك احاديثهم الاخرى اذ لا يجب في كل حديث يشتمل على حكم كان
يذكر فيه جميع شرائطه وخصوصياته واما استفاده مما ذكره من دلالتها على ان عدم تحليله موجب للزنا فانه انما يتم على تقدير عدم استثناء المؤنة اذ على
تقدير استثنائها كل ماصرف في النكاح لكونه من المؤنة يكون مستثنى فيكون مباحا ولا يلزم وقوع زنا فينبغي ان المستفاد منه ليس الا ان مع تحليلهم
موجبا لوقوع الزنا منهم في الجملة اوكثيرا الا انه موجب للزنا كليا ولعدم وقوع نكاح صحيح اصلا كما ذكره وهو ظ وح انه يكفي في ذلك علمهم بان كثيرا
من الشيعة لا يحتاطون في الخمس ولا يؤدونه وهذا موجب لوقوع الزنا منهم اذا صرفوا مافضل من مؤنة سنتهم في المهر واثمان الجواري في سنة اخرى
واذا صرفوا فيهما في السنة ايضا زائدة على الاقتصاد الذي هو المستثنى في المؤنة كما يقول العلماء وايضا يمكن ان يكون المراد بالتحليل تحليل قدر المؤنة
لا تحليل كل الخمس بان يكون الواجب عليهم بحسب اصل الشرع كل الخمس بدون استثناء المؤنة لكنهم عليهم السلام حللوا للشيعة حصتهم في قدر مؤنتهم حذرا من الزنا
ممن حللوا انهم لا يؤدونه وح فلا ريب في وقوعه منهم كثيرا لولا التحليل وايضا لا يبعد ان يكون اباحة المؤنة لهم مشروطا بان يكون ممن يؤدي الخمس من الفاضل
واما من لا يؤديه فيكون جميع تصرفاته حراما اما باعتبار ما خالطه من المال الذي لا يؤديه لعدم امتيازه في حقه فيكون تحليلهم لعدم وقوع الزنا منهم واما ما
ذكره من دلالته على عدم موجب الزنا وعدم وقوع نكاح حلال ان فيه تاملا فان كان تامله في الاول فقد ظهر بعضه بما قررناه من الوجوه وان كان تامله
في لزوم عدم وقوع النكاح حلالا فهو متجه بلا ريب في عدم لزومه لكن قد عرفت ان الرواية لا دلالة لها على ذلك بل انما تدل على لزوم الزنا في الجملة
وكثيرا على عدم التحليل هذا واعلم ان ابيحوا في اخر الرواية فيما ابناه من تهذيب كذا في شرح الارشاد للفاضل الاردبيلي فعل ماض مجهول من الاباحة وكانه نفقتهم
على الخلاف في الايصال اي ابيح لهم حقي وصرفوه اي ابيح لهم النكاح وصرفوا حقي فيه وهو انسب بسياق السابق في نسخة عندنا من في ابتحوا وكانه فعل
ماض معلوم من الانتاج اي بما ولدوا وانكحوا وحصلوا الولد بذلك ويؤيده ان في الاستبصار انكحوا فيكون السؤال عن الوالدين ويمكن ان يكون السؤال
من الماضي المجهول فيكون السؤال عن المولودين وعلى التقديرين فلعل التعبير بهذه اللفظة الثانية في الدواب للاشارة الى انهم كالدواب في نسخة
عندنا من كرة ابتحوا بلا نقطة وهو ايضا يوافق ما نقلنا من نسخة بان يكون ابتحوا معلوما او مجهولا قال في الصحاح نتجت الناقة ما لم يسم فاعله تنتج نتاجا
وقد نتجها اهلها وقال في ق نتجت الناقة كعني وانتجت وقد نتجها اهلها واما انتج المعلوم فهو شايع ذايع كما في الضروب وغيرها والظ انه
على احد الوجهين وما في الاستبصار اظهر مما في نسخ يب ولا يبعد ان يكون ما فيه تصحيفا من النساخ لا نتجوا على ما نقلنا من نسخة في والبه يعلم
قال ومنها في الصحيح عن محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع
الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد مؤنته وكانه اراد الصحة الى محمد واما محمد بن الحسن الاشعري فهو غير معلوم والتصحيح وان
كان كذلك لكن يبعد كونه في الرواية لان الراوي عنه هو ابن مهزيار والصفار فيروي عنه واما روايته عنه فغير معهود وايضا لم يبعد التعبير عن
الصفار بذلك بل انما يطلق له محمد بن الحسن او يقيد بالصفار او يطلق الصفار وعلى تقدير احتماله فلا يكن الحكم به وكانه لهذا قال في المدارك وابن محمد
ولم يصفها بالصحة وقال الفاضل الاردبيلي ره بعد الاعتراض عليه في السند بما ذكرنا والدلالة ايضا غير صريحة وهو ظ وفيه ان الاسناد لا دلالة لها لا
يتوقف على كونها صريحة بل يكفي فيه ظاهرة وكانها الاية عن ظهوره فلان الظ ان السؤال كان عن الخمس هل هو على جميع ما يستفيده الرجل من ضروب الاكتساب
من قليل وكثير او لو وضع منه شيء ويشترط فيه نصابا خاصا فالجواب بعمومية السؤال جوهره في الجميع بعد المؤنة وانه لا يوضع منها الا المؤنة فيدل الاسناد
نعم المؤنة يحتمل ان يكون مؤنة السنة او مؤنة الاستفادة وهو لا يضر بما هو الغرض من الوجوب في جميع الفوائد بل هو مقام اخر يبين فيه بقرينة
الروايات ان المراد مؤنة السنة ايضا فتدبر ثم قال وعن علي بن مهزيار قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت
مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضايعهم قلت فالتاجر عليه

والضايع

والضائع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم انتهى قال الفاضل الاردبيلي ره ابو علي بن راشد غير مصرح بتوثيقه بل قيل انه وكيل مشكور وكانه
لذلك ما سمينا بالصحيح ويمكن كونها حسنة فتامل انتهى وماذكره اخذه في الروضة في ترجمة ابي علي بن راشد فانه قال كان وكيلا مقام علي بن حسين بن عبد ربه
مع ثنائه وشكر له واقتصر عليه ولكن في كتاب الغيبة للشيخ ورجال الكشي روايات تدل على عظم منزلته زائدا على التوثيق ومع ذلك فقد وثق في
الخلاصة ورجال الشيخ عند ذكر اسمه وهو الحسن بن راشد وعلى هذا فالرواية صحيحة وعدم وصف العلامة لها بالصحة كانه وقع غفلة ويمكن ان قوله
في الصحيح في الرواية السابقة يجب عليها ايضا وصاحب المدارك ايضا غفل عما ذكرنا وذكر انا على لم يوثق صريحا وقوله ع في امتعتهم كانه لابد من حمله
على امتعتهم التي يتجرون بها وان الخمس في ربحها او على ما ارتفع قيمة امتعتهم فالخمس في ارتفاعها على القول به وقوله فالتاجر عليه اي عليه الخمس وقوله
الصانع بيده في اكثر نسخ يب الصانع مع الواو وهو الظاهر وعرضه من ذلك ان يؤكد قوله ع في امتعتهم وصنايعهم على الوجه الاول الذي ذكرنا
لقوله ع في امتعتهم وعلى الوجه الثاني يكون قوله فالتاجر عليه تاسيسا وقوله والثاني تاكيدا وفي بعض نسخ يب بل اكثرها بدل صنايعهم ضياعهم
وعلى هذا يكون الاول على الاول تاكيدا والثاني تاسيسا الثاني يكون كل منهما تاسيسا قوله ع اذا امكنهم وفي اكثر نسخ يب لك اذا امكنهم اي امكن
الايصال الينا وقوله ع بعد مؤنتهم ظاهره مؤنته ومؤنة عياله كما يقول الاصحاب ويحتمل مؤنة العمل وفي بعض نسخ يب مؤنتها وهو ظ في الثاني وفي كتب
نقل الرواية هكذا فقال في امتعتهم وضياعهم والتاجر عليه والضائع بيده وذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وظاهره انه كان في نسخة هكذا وبما ذكرنا
يظهر توجيهه لكن لم ار في نسخ يب ما يوافقه وحكم صاحب المدارك بان هذه الرواية ايضا كالاولى في الدلالة اي تدل على اختصاص الحكم بالائمة ع
وهو خلاف المعروف ولا يخفى ان قولهم ع يجب عليهم الخمس لا يدل على كونه مبانا لحقه بانه هو الخمس بل يمكن ان يكون بيانا لحقه باعتبار ما هو المعلوم من
حقه ع في الخمس وعلى تقدير ان يحمل على انه تفسير لحقه بالخمس فالامر فيه هين اذ يكفي فيه كون نصفه له وكون اختيار نصفه الباقي اليه ع وهذا
بخلاف الرواية الاولى لكونها كالصريح في كون الجميع لهم ع ثم قال في هي ومن علي بن مهزيار وقد اختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس
بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعلى عياله فكتب وقرائه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان انتهى و
صدر الرواية في يب هكذا علي بن مهزيار قال كتب اليه ابرهيم بن محمد الهمداني اقراني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على الاصحاب عليه الخمس بعد مؤنته
ومؤنة عياله وخراج السلطان الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس بعد ولا غير ذلك
واختلف من قبلنا الى اخر ما نقله قال الفاضل الاردبيلي ره الطريق الى علي بن مهزيار صحيح مع توثيقه ولكن المكتوب اليه غير صريح وابرهيم مجهول
لعله يضر لان الظ انه يحكي انه كتب فوقع ع وان كان صدر الرواية يدل على انه لا يضر ثم حكم ان الحاكي هو علي مع انه مناف لكتابه والمتن الذي
عن جمال المع انها مكاتبة انتهى ولا يخفى ان حكاية كتاب ابيه الى علي صريح في ان المكتوب اليه هو ولده ابو جعفر الثاني ع لان ذلك الكتاب الذي
هو منه كما سيجيء فلا يحتمل سوى ابي الحسن الثالث واخيه موسى واحتمل كونه موسى ونقل علي بن مهزيار كتابه مع جلالة شانه وعظم منزلته عند ابي جعفر
ابي الحسن ع وتوكيل لهما بعيد جدا فالظ بل المعلوم انه الامام ثم حكمه بكون ابرهيم مجهولا مع كما هو ظاهر كرابه ح وليس يجهل لان العلامة ره في صه ذكر
انه وكيل كان حج اربعين حجة وانه روى الكشي عن ابي محمد الرازي قال كنت انا واحمد بن ابي عبد الله البرقي بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال
لنا العامل اي العمري ثقة وايوب بن نوح وابرهيم بن محمد الهمداني وابن حمزة واحمد بن اسحق ثقات جميعا انتهى فكان غفلته اشارة الى كونه ممدوحا او كونه
يكون ذلك مضرا وان الظ انه الحاكي لانه كتب وقراءه علي بن مهزيار كما ترى فانه ح لا ينتظم الرواية عن علي اصلا بل يجب ان يكون الحاكي هو علي بن مهزيار
لكنه في قوله وقراءة علي بن مهزيار عن نفسه لعلي بن الحسين وقد يفعل مثل ذلك المحاورات او انه قال وقراءة غيره الراوي عنه الى قراءة علي بن مهزيار ذلك
يشتبه على احد ان القاري هو علي بن مهزيار وما كونه منافيا للكتابة ابيه فكانه باعتبار انه قد حكم فيه بوجوب الخمس بعد المؤنة وفي كتاب ابيه ع
اوجب نصف السدس في كل عام وهي مندفع بما سنذكره في ذلك الصحيح ايجابه ع نصف السدس تخفيف منه ع فيما وجب باصل الشرع من حصته
من الخمس وهو نصفه على ماهو المشهور والاكثر انما بنصف السدس او تخفيف في جميع على ان يكون لهم الاخبار في امثال ذلك وح يحمل على ما ذكره هنا من
الخمس على انه بيان لما هو الواجب باصل الشرع فانه الخمس وان لم يستغفر بالتخفيف منهم ع في نصف السدس في الكل او في حقهم ع هذا انا جعل التخفيف
هناك عاما شاملا لساير الازمان وان حمل على انه تخفيف منه ع في خصوص زمانه فلا يبعد حمله على وجوب الخمس كله في زمانه بان لم يرض ع بالتخفيف
المذكور في زمانه هذا وما ذكره من عدم خلو المتن عن اجمال لا يظهر له وجه اذ لا اجمال فيه الا عدم التعرض في الكتاب لمؤنة الضيعة واستثنائها
والامر فيه هين فان الظ انه لم يكن استثناءها محل خلاف بل كان الخلاف في مؤنة الرجل وعياله وربما كان خراج السلطان ايضا محل اشتباه عندهم
فصرح بان الخمس بعدها واما كونه بعد مؤنة الضيعة ايضا فلما لم يكن محل الخلاف فلم يكن حاجة الى ماذكره واما كونه مكاتبة فهو كذلك لكن الكتابة
وان قصرت عن المشافهة فهو حجة ايضا سيما اذا كان الراوي مثل علي بن مهزيار واعلم ان مضمونه في الكافي هكذا سهل عن ابرهيم بن محمد الهمداني
قال كتبت الى ابي الحسن ع اقراني علي بن مهزيار كتاب ابيك ع فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم
ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل
وعياله فكتب ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ولا يخفى ان فيه تصريحا بان المكتوب اليه هو ابو الحسن ع ولكن الراوي هو ابرهيم
مجهالته تعرفه زائدا على سهل ضعف ايضا لكن يصح التايد رواية يب الراوي فيها علي بن مهزيار كما ذكرنا فتدبر ثم قال في هي وعن حكيم مؤذن بني عيسى
عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل

لم يزكو

ليركوا انتهى وفي سنده علي بن الحسن بن فضال وهو معروف بالتوثيق والعلة وحسن بن علي بن يوسف وهو غير مذكور في كتب الرجال ومحمد بن
سنان وهو ايضا معروف بالضعف لكن قد وثقه الشيخ المفيد ره وعبد الصمد بن بشير وهو على ما في صه ثقة ثقة ذكره في اصحاب الصادق ع
وقد تم قال المحقق الاردبيلي السند ضعيف لعدم معلومية ونقفه واحدة فيه وايضا الحصر في افادة يوما فيوما ليس بمذهب كذا العموم انتهى وضعف
السند كما ذكره ولكن الثقة الواحدة موجودة فيه ذكرنا الا ان يكون رايه اشتراط تعديل الاثنين وعدم الاكتفاء بتوثيق واحد وان وثق اثنين
واما ما اورده ثانيا ايضا من الوجهين فكانه لا يتوجه الوجهان معا بل انما يتوجه احدهما فانه ان حمل الافادة يوما فيوما على الافادة اي الاستفادة
في كل يوم بدل يوم اي الاستفادة المستمرة له في كل يوم كما في ارباب الصنائع فالحصر المستفاد من تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل ليس بمذهب
لثبوت الخمس في غير تلك الاستفادة ايضا من الضروب الاخرى للخمس لكن ح لا يتوجه كون العموم ليس بمذهب لان ثبوت الخمس في كل استفادة كذلك
مذهبهم وان كان نظره الى انه يمكن فرض استمرار الميراث والهبة والهدية لا جدا مع ثبوت الخمس فيها على المشهور ففيه ان ذلك فرض نادر فيمكن حمل الخبر
على الافراد الشايعة لتلك الاستفادة لو حملها على ما يكون من شانه الاستمرار عرفا كما في الصنائع وظ ان الميراث ونحوه ليس من شانها ذلك وان
حمل الافادة يوما فيوما على الاستفادة من كل يوم جاء بدل يوم اي كل استفادة وقعت في كل يوم من الايام فالحصر هو المذهب ويكون مفاده بالجرح ان المراد
بالغنيمة ليس هو غنيمة دار الحرب بل كل استفادة وح فلا خدشة في الحصر ولكن يتوجه ان عموم الخمس في كل استفادة ليس بالمذهب المشهور نعم لو وافق
مذهب ابي الصلاح فان الظ ان مذهبه عموم الخمس في كل فائدة وان كان المنقول منه التعميم بالنسبة الى الثلثة المذكورة فيما سيجيء او الاربعة
باضافة الصدقة ايضا على ما نقله في شرح سرائر الظ ان مستنده في التعميم المذكور ليس الا عموم الفوائد في الاخبار لكن لما كان جعل الفوائد التي
لا يوجبون فيه الخمس في المشهور هي هذه الثلاثة او الاربعة فنقل عنه التعميم بالنسبة اليها فتدبر ثم قال في هي ره والاحاديث في ذلك كثيرة تدل على المطلوب
انتهى وكان الاحاديث التي اشار اليها منها ما رواه في ئ في الحسن بابرهيم بن هاشم عن سماعة وهو ثقة واقفي قال سألت ابا الحسن ع عن الخمس فقال في
كل ما افاد الناس من قليل او كثير ومنها ما رواه ايضا عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما
الفائدة وما حدها رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة
من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة واحد هذا لم يذكر في كتب الرجال ولم يذكر المكتوب اليه لكن الظ انه الامام والمراد بالغرام المؤنة لا
مؤنة التجارة والحرث وح فالظ ان يكون وجائزة فردا اخر للفائدة التي يجب فيه الخمس فيوافق ما ستنقل من مذهب ابي الصلاح والمراد ما يلزم من
مؤنة السنة وح فالجائزة يحتمل ما ذكرنا ويحتمل ايضا ان يكون المراد وبعد جائزة اي وبعد عطاء ايضا يعطيها وان لم يكن من المؤنة اللازمة فافهم و
منها رواية علي بن مهزيار قال حدثني محمد بن علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى
فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك
عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وظ هذه الرواية اختصاص هذا الخمس بالامام وسندها الى محمد بن علي صحيح ولكنه غير مذكور في كتب
الرجال الا ان رواية علي بن مهزيار عنه لا يخ عن دلالة على اعتبار روايته ومنها رواية الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا
مولاي في غلة رحى في ارض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى لكن القطيعة على ما ذكره
في الصحاح طائفة من ارض الخراج وقال في ق محال ببغداد اقطعها المنصور اناسا من اعيان دولته ليعمروها ويسكنوها وقال ايضا واقطعها قطيعة اي طائفة
من ارض الخراج وعلى هذا فيحتمل ان يكون الخمس فيها باعتبار انها كانت من غنائم اهل الحرب ولم يخرج خمسها وبما ذكر يظهر وجه ضعف ما ذكره في هي حيث
قال بعد نقل الحديث التقييد بالقطيعة لبيان الواقع لا لخصوصية في غلتها كما قد يتوهم ذلك يشهد صدق التناسل فلا حاجة للتشكيك في دلالته على ثبوت
الخمس في الغلات من هذه الجهة انتهى ومنها صحيحة الحارث بن المغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات
ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى اباءهم فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ
الشاهد الغائب والظ ان حقه ع هو الخمس الذي ورد في الروايات الاخرى التي نقلناها وان امكن ان يكون حقه في الغلات باعتبار كون الاراضي التي
كانوا يزرعونها كانت مفتوحة العنوة ووجب الخمس منها اكمالها الامام وان يكون حقه في التجارات باعتبار كون راس مالها من الاموال التي يجب فيها
الخمس وهذا بعيد جدا ومنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباءهم في حل وجه الاستدلال بها ايضا هو ما ذكرنا من ظهور كون حقهم ع هو الخمس في الفوائد فانه الحق الذي يوجب
هلاك كل الناس بسبب عدم ادائه اما سائر ضروب الخمس فانه ليس بذلك العموم ومن هذا القبيل روايات اخرى ايضا ومنها صحيحة الصفار عن احمد بن محمد
وعبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب اليه ابو جعفر ع وقرأت انا كتابه اليه في طريق مكة قال الذي اوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين و
مائتين فقط لمعنى من المعاني اكره تفسير المعنى كله خوفا من الانتشار وسافسر لك بعضه ان شاء الله تعالى ان موالي اسأل الله صلاحهم او بعضهم قصروا
فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فاحببت ان اطهرهم وازكيهم بما فعلت في عامي هذا من امر الخمس قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها
وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم و
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ولم اوجب عليهم في كل عام و
لا اوجب عليهم الا الزكوة التي فرضها الله عليهم وانما اوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية

ولا دواب

ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سأفسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم
ولما ينوبهم في ذاتهم فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى و
المساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي
الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله
ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان
عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من
الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس مما كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك
ولما كان هذا الحديث الشريف من الاحاديث الصعبة المستصعبة كتبت في سالف الزمان حواشي ترفع عنه غبار الخفاء وتدفع الاشكالات التي توهمها
فيه المحققون من الفضلاء فلا باس بنقلها ههنا بعينها اذ بعد التامل فيها يظهر ايضا وجه الاستدلال الذي ذكرنا وهي هذه قال اليه ابو جعفر ع الظ ان
فاعل قال كل واحد من احمد بن محمد وعبد الله بن محمد وكذا فاعل قرأت وضمير اليه في الموضعين الى علي بن مهزيار ويحتمل ان يكون فاعل قال علي بن
مهزيار وهو قال الي لكن نقله الراوي بالمعنى فقال اليه واما قوله وقرأت فالظ على هذا الوجه ايضا انه من كلام كل واحد من الراويين وعلى الثاني وجه فلا
ريب ان المكتوب اليه هو علي بن مهزيار فما ذكره المحقق الاردبيلي من ان فيها بعد الامور المنافية للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه كما ترى وعلى تقدير
تسليمه فهو مما لا يؤثر بعد ظهور ان الكاتب هو الامام وهو ظ قوله ع سافسر لك بعضه كان ع اشار الى ما سيفسره من علة تفسير الشيعة وانه احب
تطهيرهم وتزكيتهم بما اوجب عليهم وان ذلك تخفيف منه عنهم ومن عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم واما البعض الذي لم يفسره فامر يحتمل
فلا يبعد ان يكون علمه ع بوفاته تلك السنة فلذا انهم لو وقع ذلك فيها والله يعلم قوله ان موالي او بعضهم يمكن ان يكون هذا الترديد منه ع لئلا يكسر
قلوب الشيعة قوله ع قال الله تعالى خذ من اموالهم الاية وانت خبير بان الكلام في الخمس والاية الشريفة انما هي في الصدقة وهي الزكوة على ما هو راي الاكثر
او صدقة كفارة الذنب التي صدرت عن ابي لبابة واصحابه حيث تخلفوا عن الجهاد على ما نقل عن بعضهم كالحسن البصري وجه مناسبة ذكرها ههنا ان يكون الم
بناء على علمه ع بشمول الاية للخمس ايضا ولو على سبيل التوسع او بيان انه بناء على مشاركتهما في بعض المقصد كالتطهير والتزكية ثم انه قد اورد على ظاهر هذا الحديث
الاشكالات ولعله لاجلها توقف فيه بعض المتاخرين على ما حكم بعض الفحول بمخالفته للاصول الاول ان المعهود المعروف من احوال الائمة ع انهم خزنة العلم
وحفظة الشرع يحكمون بما استودعهم الرسول ص واطلعهم عليه وانهم لا يغيرون الاحكام بعد انقطاع الوحي وانسداد باب النسخ فكيف يستقيم قوله ع اوجبت في
سنتي هذه ولم اوجب ذلك عليهم في كل عام الى غير ذلك مما يدل على انه ع يحكم في هذا الحق بما شاء واختار الثاني ان قوله ع ولا اوجب عليهم الا
الزكوة التي فرضها الله تعالى ينافيه قوله بعد ذلك فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام الثالث ان ايجاب الخمس في الذهب والفضة التي قد حال
عليها الحول مما لا يظهر له وجه اذ الحول انما اعتبر في الزكوة لا الخمس وكذا قوله ع ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا خدم فان تعليق الخمس بهذه الاشياء
غير معروف الرابع ان ايجاب نصف السدس في الضياع والغلات في كل عام لا يظهر له وجه بل الواجب هو الخمس وذكر بعض المحققين ان الاشكال الاول مبني
على ما انعقدت عليه كلمة المتاخرين من استواء جميع انواع الخمس في المصرف ولا دليل عليه بل في الاخبار ما يؤذن بخلافه وان خمس الغلات ونحوها من الارباح
مختص بالامام ويعزى الى جماعة من القدماء فلا يبعد ان يكون ناظرا الى ذلك فعلى هذا يندفع الاشكال الاول فان له ع التصرف في ماله باي وجه شاء
اخذا وتركا وبهذا يحل الاشكال الرابع وانما يتوجه السؤال على وجه الاقتصار من جهته على ما شاء قال واما الاشكال الثاني فمن شاء نوع اجمال في الكلام
اقتضاه تعلقه بامر معهود بين المخاطب وبينه ع كما يدل عليه قوله ع بما فعلت من عامي هذا وسوق الكلام يشير الى البيان ويشعر بان الحصر في الزكوة
اضافي مختص بنحو الغلات ومنه يعلم ان قوله ع والفوائد ليس على عمومه بحيث يتناول الغلات ونحوها بل هو مقصور على ما سواها ويقرب ان يكون قوله والجائزة
وما عطف عليه الى اخر هذا الكلام تفسيرا للفائدة وتبيينا على نوعها ولا ريب في مغايرته لنحو الغلات التي هي متعلق الحصر هناك ثم ان في هذه التفرقة بمعونة
ملاحظة الاستشهاد بالاية وقوله بعد ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين دلالة واضحة على ما قلناه من اختلاف حال انواع الخمس وان خمس الغنائم ونحوها
مما يتخطاه اهل الاية ليس للامام ان يرخص عنه ويضع على خدمه ماله في خمس نحو الغلات وما ذلك الا لاختصاصه هناك والاشتراك هنا انتهى وكان محصله
انه جعل قوله ع ولا اوجب عليهم الا الزكوة مخصوصا بالغلات ونحوها من الارباح وهذا لا ينافي وجوب الخمس في سائر الغنائم الذي هو المراد من قوله ع فاما
الغنائم والفوائد فانما جعل الحصر اضافيا لانه حكم ع في اخر الخبر بوجوب نصف السدس في الضياع التي تقوم بمؤنته فلا يستقيم الحكم بعدم وجوب ما سوى
الزكوة في الغلات فجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الخمس فقوله ع والا اوجب عليهم في الغلات الا الزكوة والا اوجب الا اوجب فيها الخمس وهذا الايجاب نصف
نصف السدس فيها في كل عام هذا ولا يخفى ما فيه من التكلف قال وبقي الكلام على الاشكال الثالث ومحصله ان الاشياء التي عدها ع في ايجاب الخمس في سنته
ارادبها ما يكون محصلا لما له فيه الخمس اي من نحو الغلات فقصر في الاخذ على ما حال عليه الحول من الذهب والفضة لان ذلك مانة الاستغناء عنه طلبا في
الاخذ منه تقليل على من هو بيده وترك التعرض لهم في بقية الاشياء المعدودة طلبا للتخفيف كما صرح ع انتهى وعلى ما هو المشهور المعروف بين الاصحاب من استواء جميع اصحابه
انواع الخمس في المصرف يمكن ايضا دفع الاشكالات بان يحمل الكلام على نصف الخمس الذي هو حقه ع فله الحكم فيه بما شاء ولا يلزم منه تغيير الاحكام بعد
انقطاع الوحي بل لو قيل بتفويض الجميع اليهم ع وان لهم الرخصة في التخفيف فيه بحسب ما رأوا من المصلحة امكن ذلك ولا استبعاد فيه سيما على ما هو
المشهور من انه مع الاعواز يجب الاتمام عليهم ع وح فيندفع الاشكال الاول وهو ظ وكذا الثالث والرابع فانه اذا كان له الحكم في حقه او في الجميع شاء درای

ورأى المصلحة فيه فتوى انه رأى المصلحة في الاقتصار من السنة المذكورة على اخذ الخمس مما وجد عندهم من الذهب والفضة التي قد حال عليه الحول الذي هو
امارة الاستغناء عنه وترك ما سواه تخفيفا منه ومنا عليهم كذا الاقتصار على نصف السدس في الغلات عوضا عن تمام الخمس فيها او نصفه واما
الاشكال الثاني فنقول نحو هذا من ان المراد اني اوجبت ما اوجبت في هذه السنة من الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم اوجب عليهم في السنوات الاتية
الا الزكوة التي فرضها الله تعالى اذ لا يتعلق بهما في اصل الشرع الا الزكوة وانما اوجبت عليهم في هذه السنة خاصة عوضا عما بقي عندهم من الخمس في السنوات
الماضية اذ ربما كان ذلك اقل من هذا او اكثر ليكون تخفيفا عليهم وانت خبير بان ما حكم بنفي الخمس فيه من المتاع والانية ايضا يمكن ان يخص بما اذا كان
محصلا بما وجب فيه الخمس كما ذكره هذا المحقق ويمكن ان يحمل على العموم والاشكال بان تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف على ما سبق مما لا وقع له كما لا يخفى
لا سيما في هذا المقام فانه ليس من موارد الخمس المقرر في الشرع بل انما اقتصر عليه عوضا عما في اموالهم من حقوقه فلو جعل ذلك في جميع اموالهم من النقود
وغيره لكان له ذلك لكن لم يجعل له فلذلك جعله في الذهب والفضة المذكورين خاصة منا عليهم ولا يبعد ان يقال ان اخذه الخمس من اموالهم عوضا عما
عليهم من الحقوق مأخوذ من وجوه الخمس في الحلال المختلط بالحرام فلعله صار اموالهم كلها بحيث لا يمكنهم التمييز فكان له اخذ الخمس من جميع اموالهم
لكنه اقتصر على ما اقتصر تخفيفا عليهم هذا ولعله على هذا يحتمل ان يكون تقصير الشيعة او بعضهم كان في باب الخمس والزكوة جميعا وكان غرضه
تطهير اموالهم من الجميع فاوجب ما اوجب لذلك ولا استبعاد في تفويض الامر في مثل ذلك كله اليهم ع وبهذا يظهر وجه الاندفاع عما اوردنا اولا من عدم
مناسبة ذكر اية الصدقات في هذا المقام فتدبر ثم ان الظاهر ان قوله ع ولا ربح ربحه في تجارة انما هو بيان الحكم في السنة المذكورة اي اني في تلك
السنة اقتصر من حقوق الماضية ومن حقوق تلك السنة على الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم اوجب في شيء اخر من اموالهم المذكورة ولا في ربح
في تجارة تلك السنة وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ارباح التجارات على ما هو المشهور ويستفاد من قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل
عام بناء على ما هو الظاهر من حمله على العموم واما قوله الا ضيعة ساذكر لكم امرها فهو اشارة الى ما سيجيء منه ع من قوله فاما الذي اوجب من الضياع
او الظاهر انه بقرينة ما ذكره انه عام يشمل هذه السنة والسنوات الاتية ويمكن ان يجعل ذلك مختصا بالسنوات ويحمل الاستثناء ههنا على الانقطاع اي لم
اوجب في هذه السنة ضيعة الا ضيعة ساذكر لكم امرها من وجوب نصف السدس فيها في السنوات الاتية وفيه بعد واما قوله واما الغنائم والفوائد فكانه على
عمومه بيان لما اوجب عليهم من الخمس في كل عام ولا يقبلهم من اخراجه في السنوات الاتية الا انه اقتصر منه مما بقي في السنوات الماضية وفي تلك السنة
على ما اقتصر لما راه من المصلحة ح فقوله فهي الغنيمة يغنمها المرء يكون عاما لكل استفادة والفائدة يفيدها اي يستفيدها وعطفها تفسيرا عليه
والجائزة وما بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام ويمكن ان يخص الغنيمة بغنيمة الحرب ح يكون قوله والفائدة تعميما بعد تخصيص وما بعده
بالعكس لكن الظاهر ان تخصيص الغنيمة بما ذكر ويحمل الفائدة تقييدها على الاكتسابات الشايعة من التجارات والزراعات والصناعات ويحمل على ما ذكر
بعدها على اشياء اخر لا تعد اكتسابا في العرف وفيه ايضا الخمس ولا يبعد ان يكون المجموع تفسير الغنيمة المذكورة في الاية بناء على حمله بان المراد بها المعنى
العام وانه ما فصله فافهم وقوله ع ومثل عدو يصطلم لعل المراد به من كان من اهل الحرب فان مال الحربي فيء للمسلمين فمن اخذ منه شيئا من غير قتال
فقوله وعليه الخمس لانه غنيمة والمراد انه اصطلم اي استوصل واهلك بسبب من الاسباب فيمكن اخذ من اخذ ماله فاخذه او المراد ما يعم كون الاخذ قاتلا
ايضا فان القتل الذي صدر عن احاد الناس لا للدعوة الى الاسلام بل لاخذ المال شبيه بمثل ليس من الجهاد والقتال الذي فصل حكم غنايمه فلو
قتل احد احدا منهم واخذ ماله فالظاهر انه انما يجب فيه الخمس والباقي لاخذه ولو قيل ان حكمه ايضا حكم الجهاد الذي وقع بغير اذن الامام كما احتمله بعض
الاعلام ويقال فيه ان الكل للامام كما هو المشهور فلا اخذ كما سيظهر وجهه عن قريب قوله ع ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب يمكن حمله على الكنز او
اللقطة بعد التعريف والتملك واما اخذ من الغير حلالا او حراما ثم لم يعرف صاحبه فانه قد كانت تهدد به روايات كثيرة انه مع الياس يصدق لمالكه
لكن لا يبعد حمل الروايات عليه ايضا بل هو ظاهرة فيه فيحمل اخبار التصديق على التصدق بالباقي بعد الخمس المعلوم لهم من خارج او على التصدق بالجميع
ويكون ذلك لاذن منهم ع في تصدق الخمس الذي هو حقهم ايضا اما بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا به او على ان يكون لهم الاختيار في نصيب السادة
ايضا لكن القول بالخمس في ذلك غير معروف بين الاصحاب الا او فرض اختلاطه بالحرام اما مطلقا كما وقع في عبارة جمع من الاصحاب او بحيث لا يمكن التمييز وجهل
قدره كما حققه المحققون منهم ويمكن حمل الرواية على هذه الصورة هذا واما قوله ع من كان عنده شيء من ذلك فيحتمل ان يكون بيانا للحكم في السنوات
الاتية لا في السنة المذكورة وما سبق عليها فانه اقتصر فيها على ما اقتصر ويحتمل ان يكون متعلقا بضرب ما صار اليهم من اموال الخرمية وبيانا لعدم
تناول التخفيف له ووجوب عليهم ايصال خمسه اليه ع ولو بعد حين ولعل هذا اظهر ثم لو قيل في مثله انه من الغنيمة بغير اذنهم ع وقيل فيها ان كلها لهم ع
لا خمسها فالامر هين اذ بعد تسليم الامر لعل اقتصاره على الخمس من باب التخفيف ويحتمل ايضا ان يحمل الكلام على ان الغنائم والفوائد واجبة عليهم
في كل عام لكن الواجب في بعضها الخمس وفي بعضها الجميع ولعل الاول اظهر والله تعالى يعلم ثم ان المحقق الاردبيلي بعد ما نقل عن ابي الصلاح الحلبي انه
ذهب الى ان الميراث والهبة والهدية فيه الخمس ونقل عن ابن ادريس انه انكر ذلك وقال هذا شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح قال و
يمكن ان يحتج لابي الصلاح بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار ونقل بعض هذه الرواية ثم قال هذه مكاتبة طويلة وفيها احكام كثيرة مخالفة
للمذهب مع اضطراب وقصور عن دلالتها على مذهبه لعدم ذكر الخمس صريحا ووجود ضمير هي الى الزكوة على الظاهر ودلالة صدر الخبر على سقوط الخمس عن
الشيعة وقصرها في الذهب والفضة مع حول الحول والسقوط عن الربح والتقييد ببعض الارث وبالجملة هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال
به على شيء انتهى ولا يخفى على المتامل ان رجوع الضمير الى الزكوة مما لا وجه له بعد ما نقل ان الخمس بعده ثم فصل الغنائم والفوائد بما فصل بلا ريب ان

الضمير راجع اما الى الخمس ولم يذكر التانيث بتاويل كما هو المشهور او الى الغنائم والفوائد والمراد وجوبها في كل عام وجوب اخراج الخمس منها والاعم
من الخمس والجميع على ما ذكرنا من الاحتمالين اما ما ذكره من دلالة صدر الخبر الى قوله والسقوط فقد ظهر سقوطه بما تلونا عليك فلا حاجة الى اعادته
كذا قوله والسقوط عن الربح فقد ظهر حاله في الاعادة واما ما افاده من التقييد ببعض الارث فهو كلام الظاهر تقييدها ببعض الارث وكذا الجائزة
فالاستدلال بها على ما نقل عن ابي الصلاح الظاهر العموم لا يخلو عن اشكال اما القدح فيها بهذا الاعتبار لعدم انطباقها على مذهب احد من الاصحاب
ولو سلم انحصار المذهب فيمكن دفعه بان التخصيص لعله على سبيل التخفيف منهم ع فينطبق على مذهب ابي الصلاح ومن يظهر منه وجه الاستدلال بها
على مذهبه كما لا يخفى او يحمل الخمس في بعض الموارد المذكورة على الاستحباب فينطبق على المشهور فتدبر وقال صاحب المدارك واما رواية علي بن مهزيار ففي
معتبرة السند لكنها متروكة الظاهر من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها ان ارباح الجائزة الخطيرة
والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم واما مصرف
السهم المذكور في اخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحا مع انا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلا انتهى وكره
لبيان كونها متروكة الظاهر من قوله من حيث اقتضائها الى قوله ومع ذلك فقد ظهر حاله مما قررنا واما قوله ومع ذلك فمقتضاها فالظاهر انه ليس قدحا
في الرواية بل المراد مجرد تحقيق ان المستفاد من الرواية ان المصرف فيما سوى القسم الاخير هو مصرف خمس الغنائم واما مصرف السهم الاخير فغير مذكور صريحا
فيمكن ان يكون موافقا للباقي من الاقسام ويحتمل ان يكون مخصوصا بالامام ع واما قوله مع انا لا نعلم الخ فالظاهر انه قدح في الرواية باعتبار القسم الاخير اي لا نعلم
بوجوب نصف السدس على الخصوص في الضياع قائلا وقد ظهر لك دفعه بما حققنا ويمكن ان يكون غرضه القدح في القسم الاول ايضا اما باعتبار تقييد
الجائزة والميراث كما ظهر وجهه مع وجه دفعه او باعتبار القسمين بين ايضا لكن قد عرفت انه يمكن توجيهها بحيث لا يكون مما لا يعلم القائل به فتذكر وتبصر
انتهى ما كتبت سابقا من الحواشي على هذا الحديث الشريف اذ قد سمعت ما تلوناه عليك من حجج القول المشهور فنقول ان كلا منها وان كان يمكن المناقشة فيه
في السند او المتن او الدلالة لكن من جميعها يحصل الظن القوي بوجوبه في الارباح في الجملة فهو يتبع الشهرة العظيمة بين الاصحاب فيما لو كانت تصلح حجة للقول
الاخر وكانه يشهد بهذا الاعتبار ايضا فانه تعالى لما حرم الزكوة على بني هاشم فلا بد ان يجعل لمستحقيهم عوضا عنها وقد عوض لهم كما يشهد به اخبار الخمس فظاهر انه لو لم
يجب الخمس في الارباح فالاقسام الباقية لا تحصل لمنتسبا الا نادرا كيف لا يفي بمؤنتهم فالظاهر وجوبه فيها على الوجه المشهور لا اقل هذا وقال المحقق الاردبيلي في المسالة
من المشكلات لعدم صراحة الاية الشريفة وعدم صحة غير دال على المطلوب على انها اذا اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه وبحذف الايجاب مع كونه خلاف
الاصل وخلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها وكذا الاخبار وعدم دليل صريح عقلا ونقلا ومثلها منفي غالبا في الشريعة السهلة والاجماع
المدعى غير معلوم فان الظاهر ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في المختلف انتهى وقد عرفت ان كلا من الادلة وان كان يمكن المناقشة فيه لكن من مجموعها يحصل
الظن القوي بما ذكروه وما ذكره من انه لو اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه اي الوجوب في كل فائدة انما يجري في بعضها وهو بمجرده لا يكفي حجة بل مجموع ما
على ما ذكرنا يصلح حجة لما قالوه وهو لا يدل على اكثر مما قالوه واما كونه خلاف عموم بعض الايات مثل نساؤكم وغيرها فكانه باعتبار ان نساؤكم في امهات
نسائكم نعم تشمل اهل الخلاف الذين لا يخمسون مع عدم صحة نكاحهم باعتبار كون مهورهن كلا او بعضا من مال الخمس فلذا حكم في الاخبار المذكورة بكون
وارثا وكذا القول في مثلها من الايات والاخبار كما ورد منها في ميراث الازواج والاولاد وغيرها وفيه تامل فان كون ذلك خلاف عموم تلك الاخبار
غير ظاهر اذ لا ريب ان نسائكم عامة في كل زوجة شرعية لهم ولا يشمل من لم تكن زوجة شرعا فاذا لم يكن زوجة احدهم زوجة شرعا باعتبار فساد نكاحها
لم يحصل في عموم نسائكم ولا يضر هذا بعمومها وكذا القول في امثالها من الاولاد وغيرهم فان قيل لا ريب في حرمة نساء اهل الخلاف عليهم باعتبار دلالة
تلك الايات ولو قلنا بالايجاب المذكور فمن فصل منهن نكاحها لمكان الخمس لم تشملها الاية فلا تعمها الحرمة التي يستفاد منها وهو المراد بكون الايجاب
المذكور خلاف ذلك بل يمكن ان يكون باعتبار اجراء الحكم على كل من يتدين بدين على مقتضى دينهم فيهم بما اعتقدوا صحة نكاحهم ودوامها فاجرى
عليهم احكام النكاح الصحيح فان فيه في الواقع وقد وقع في الشريعة كثيرا واما ما ذكره من حديث العسر والضيق فكانه ليس بجيد بحكم شريعة الشريعة فانه
لما كان وجوب الخمس في الارباح فيما فضل من جملتها بعد اخراج مؤنة السنة فالظاهر انه لا عسر ولا ضيق فيه جدا اذ لعل في ضبط ارباح السنة اجمالا وانه ما
زاد ههنا على مؤنتها بها وبقوله زائدا على ما صرفه في مؤنته منها عسر وضيق زائد يمكن الحكم بنفيها في الشريعة السهلة نعم لو وجب الخمس في ذلك كل
ربح ربح بخصوصه على التفصيل فربما كان فيه ما ذكره من العسر واما ما ذكره من عدم معلومية الاجماع فهو كذلك لكن الشهرة العظيمة بين الاصحاب تصلح
مؤيدا ومؤكدا لساير الادلة بحيث يصلح الجميع مناطا للحكم والله تعالى يعلم واعلم ان في مصرف الخمس ترددا انه هل هو مصرف خمس الغنائم كما هو ظ
الاكثر او يختص بالامام ع كما هو ظ بعض الاخبار التي تلوناها عليك لكن الامر فيه سهل اذ الظاهر كما سيجيء ان حق الامام ع في زمان الغيبة يجوز صرفه في المستحقين
من الذرية الطاهرة فاذا صرف كل ذلك الخمس فيهم جاز على الاحتمالين هذا واما ما نقل سابقا عن ابن الجنيد من اختلاف الروايات في هذا الخمس وانه
بسبب ذلك يكون اخراجه احوط فلم اقف على رواية تدل على عدم وجوبه فيها بالخصوص نعم كثير من الروايات لا تشملها وهذا ليس اختلافا في الروايات فيه ويمكن
ان يكون نظره الى صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم وفيه ان الغنائم لا بد ان يحمل على مطلق الفوائد والا اشكل
بما اتفق على وجوبه فيه من غير غنائم كالمعادن والكنوز وهو اولى من ارتكاب التخصيص فيه بغير ذلك ولا يبعد ان يكون ذلك القول منه ع قبل السؤال عن
الارباح ويكون محمولا على التقية لان العامة قاطبة متفقون على الخمس فيها او يكون المراد ان الخمس بنص القران ليس الا في الغنائم بناء على ان الغنائم في
الاية ليست نصا في غنائم اهل الحرب فتدبر **قوله** حيث نفاه في الارتفاع وقال في هي لا فرق بين جميع انواع الاكتسابات في ذلك لو زرع على ساق

وهي الحربية

احدا الخلط بالحرام ولا يتميز ولا يعلم صاحبه ولا قدره يوجه فان اخراج خمسه يطهر المال من الحرام فلو تميز كان للحرام حكم المال المجهول المالك حيث لا يعلم ولو
علمها صاحبه لو في حيازة خرج منحصر في فلا بد من التخلص منه ولو بصلح ولا خمس فان ابى فالح التذكرة

فوادون قيمته لزيادة ثم يجب عليه الخمس الزيادة اما لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه لم يجب عليه شيء ثم نقل صحيح الريان بن الصلت التي نقلناها
سابقا وكان نقلها للاحتجاج على ما ذكره اولا واما بالتفصيل الذي ذكره فلا ارتفاع فكانه اخذه من العرف اذ في العرف قد يطلق الاكتساب على الاستفادة
بمجرد ارتفاع القيمة السوقية مالم يبعه ويحصل فيه ربح بالفعل **قوله** الحلال المختلط بالحرام قال في الذكرى اكثر علمائنا الان منعوه من التصرف فيه ضرر عظيم
والتسويغ له بالكلية اباحة للحرام وكلاهما منفيان فلا بد من طريق الى التخلص وانه اخراج خمسه الى الذرية ويؤيده مارواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله
قال ان امير المؤمنين ع اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضي من
المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وروى السكوني عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني كسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا
وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر
المال لك انتهى وانما نسب القول به الى الاكثر لان جمع من القدماء لم يذكروا هذا القسم من اقسام الخمس كابن ابي عقيل وابن الجنيد وشيخنا المفيد على ما
نقل عنهم في المختلف والظاهر انهم لم يقولوا به ثم لا يخفى ضعف ما استدل به واما الروايتان فلضعف سندهما يشكل اثبات الحكم بهما ولا دلالة ايضا على ان
مصرف الخمس هو مصرف سائر الاخماس لاحتمال ان يكون المراد باخراج الخمس اخراجه صدقة الا ان يقال ان الخمس الذي رضي الله به من المال هو الخمس المعهود
فالظاهر ان المراد بهذا الخمس هو ذاك وان الرواية الثانية صريحة في التصدق فحمله على الخمس بالقرينة المذكورة مشكل جدا وقال في الفقيه جاء رجل الى
امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه و
لم يذكر سند الرواية وليس فيها ذكر من الخلط بل يحتمل ذلك ويحتمل ان يكون اغماضه باعتبار خصوص عدم اداء خمسه فلا دلالة فيه على ما ذكره و
قوله اذا تاب الرجل تاب ماله معه اي تطهر وتصير حلالا لان توبته لا يكون الا باداء ما عليه اذا ادى ذلك يصير الباقي له حلالا ولا يخفى ان امر المصرف
فيه ايضا مثل الرواية الاولى من احتمال الصدقة ايضا لكن امره باتيانه به دون اخراجه كانه يؤيد الحمل على الخمس وكيف ما كان فالامر في ذلك الاحتمال هين
لان الظاهر انه لا يجب في الدفع الى الخمس تعيين نية الخمس او الصدقة بل يكفي دفعه اليه بقصد القربة بنية ما يعم الخمس والصدقة اذا لم يعلم انه ايهما وايضا
الظاهر جواز دفع مال الامام في زماننا الى المستحقين سيما السادات منهم وايضا الظاهر عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم اذ لا دليل على حرمة الصدقة غير
الزكوة عليهم وعلى هذا اذا اعطي الجميع مستحقي الصدقات من غير تعيين خمس او زكوة يحصل الامتثال سواء كان خمسا او صدقة نعم على قول من يقول بحرمة
الصدقة الواجبة مط على بني هاشم كما هو ظ المص في البيان يشكل الامر والاحوط ان يعطي من تقدر كفايته من سائر اقسام الخمس لاجرائه على التقديرين ثم
انه لو لم يعمل بالروايتين فالمطابق للاصول كما ذكره صاحب المدارك وجوب عزل ما يتيقن انتفاؤه عنه والتفحص عن مالكه الى ان يحصل الياس من العلم به
فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهولة المالك قال وقد ورد بالتصدق بما هذا شانه روايات كثيرة مؤيدة بالاطلاقات المعلومة وادلة
العقل فلا باس بالعمل بها انتهى ولا يخفى انه يحصل باعطاء الخمس ايضا على ما ذكر بالعمل بتلك الروايات ايضا فيما يعطيه لاحوطية دفعه على ذلك الوجه ولا
يبقى الثمرة للنزاع الا اذا كان اقل من الخمس واحتمال زيادته الى الخمس فما زاد فانه على ما ذكر لا يجب ما زاد منه وعلى القول بوجوب الخمس يجب دفع الزائد الى
الخمس ولا ريب ان الاحوط فيه دفع الخمس بل الاحوط فيما زاد ايضا ان يحصل له اليقين بالبرائة واما اذا تيقن نقصانه او زيادته فيجب استثناؤه عن حكم
وانه لا يجب في الاول دفع الزائد ولا يكفي في الثاني دفع الخمس بل ما يجب عليه ما يتيقن زيادته ايضا وعلى هذا فلا يظهر التفاوت الا فيما ذكر فتدبر ثم العلامة في
المنتهى ذكر بعد ما نقلنا عنه فروعا الاول انه لو عرف مقدار الحرام وجب عليه اخراجه سواء قل من الخمس او كثر وكذا لو عرفه بعينه ولو جهله غير انه عرف
انه اكثر من الخمس وجب عليه ما يغلب على الظن في الزائد الثاني لو عرف صاحبه وجب الخروج اليه فان كان حيا دفع اليه وان كان ميتا دفع الى وارثه فان
لم يجد له وارثا كان للامام الثالث لو ورث مالا مما لا يحترز في اكتسابه ويعلم انه حلال او حرام ولم يتميز اخرج منه الخمس ايضا الرابع روى الشيخ في الصحيح
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له وهو دال على ما تقدم من الاحكام ايضا انتهى
ولا يخفى ان الصحيحة لا تدل على شيء من الاحكام التي ذكرها لا على اصلها ولا على فروعها وانما تدل على وجوب الخمس في الغنيمة التي اصابها معهم مع كونها
بغير اذن الامام وانه ليس له ع فيه تمامها الذال الا ان يحمل ذلك على انه تبرع منه وقد سبق تفصيل القول في تلك المسألة فتذكر **قوله** كان للحرام
حكم مال المجهول المالك هو ما نقلنا عن المدارك من وجوب التصدق به للاخبار الكثيرة الدالة عليه مثل رواية علي بن حمزة في حكاية صديقه الذي
كان من كتاب بني امية واصاب مالا كثيرا بدم عن ذلك وسئل ابا عبد الله ع انه هل له مخرج منه فقال ع اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت
منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به له ورواية هشام بن سالم قال سئل خطاب الاعور ابا ابراهيم ع وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل
عنده بالاجرة ففقدناه وبقي له من اجرته شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبوه قال قد طلبناه فلم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه مال فاعاد اليه قال اطلب
واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى له طالب فان حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه والظ ان مراده ع بقوله مساكين و
حرك يديه تجويز الدفع اليهم لا الامر به حتما فلذا اعاد السائل السؤال ليظهر له الاحتمال الاخر الذي يجوز له فذكر ع له ذلك وهو ان يكون كسبيل ماله
او يحفظ كما يحفظ ماله وان حدث به حدث يوصي به ان جاء له طالب فيدفع اليه اي عينه ان كان باقيا او عوضه والاول اوفق باخر الكلام و
الاحوط به فافهم ورواية نصر بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى عبد صالح ع قد وقعت عندي مائتا درهم واربعون درهما وانا صاحب فندق ومات
صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج وكان
امره بالعمل فيها واخراج الصدقة قليلا قليلا لعله لحاجته فامره بالعمل لينتفع به ويخرج الصدقة قليلا قليلا من منافعه حتى يخرج وموثقة اسحق بن عمار قال

سئلت

سئلت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها
اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها وصحيحة يونس بن عبد الرحمن قال سئل ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر فقال له السائل
جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنا الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال
فقال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على
اهل الولاية ويؤيده هذه الروايات ورود في اللقطة كرواية حسين بن ابي الكثير عن ابيه قال سئل رجل امير المؤمنين ع عن اللقطة فقال
يعرفها فان جاء صاحبها دفعها اليه والا حبسها حولا فان لم يجئ صاحبها او من يطلبها تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ما تصدق بها ان شاء اغرمها
الذي كانت عنده وكان الاجر له وان كره ذلك احتسبها والاجر له وموثقة زرارة بن بكير وهي كالصحيح قال سئلنا ابا جعفر ع عن اللقطة فارانا خاتما
في يده من فضة قال ان هذا مما جاء به السيل وانا اريد ان اتصدق به ورواية محمد بن رجاء الخياط قال كتبت اليه اني كنت في مسجد الحرام فرايت دينارا
فاهويت اليه لاخذه فاذا انا بحاضر ثم بحثت الحصى فاذا انا بثالث فاخذتها فعرفتها فلم يعرفها احد فما تامرني في ذلك جعلت فداك فكتب الي فهمت
ما ذكرت من امر الدينارين تحت ذكرها موضع دينارين ثم كتب تحت الثالث فان كنت محتاجا فتصدق بالثالث وان كنت غنيا فتصدق بالكل ولا
يخفى ان تقريره له وعدم انكاره عليه في اخذ اللقطة في الحرم ظاهره جواز ذلك كما هو احد القولين بحمل اخبار النهي على الكراهة ثم الحكم بتصدق الثالث
فقط عند كونه محتاجا لا ينافي ما هو المشهور من عدم جواز تملك لقطة الحرم بعد تعريف الحول ايضا ووجوب التصدق به اذ لعل ذلك عند عدم حاجة
الملتقط واما عند حاجته فيكون اخذه من حكم التصدق لكن ينبغي له التصدق بالثالث على غيره وجوبا او استحبابا ورواية علي بن ابي حمزة عن موسى
ابن جعفر ع قال سئلته عن رجل وجد دينارا في الحرم فاخذه قال بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان ياخذه قال قلت قد ابتلي بذلك قال يعرفه قلت
فانه قد عرفه فلم يجد له باغيا قال يرجع الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامن ورواية حفص بن غياث قال سالت
ابا عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه فقال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل
والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم
فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له ورواية ابان بن تغلب قال اصبت يوما ثلثين دينارا فسئلت ابا عبد الله ع عن ذلك
فقال لي اين اصبته قال فقلت له كنت منصرفا الى منزلي فاصبتها قال فقال صر الى المكان الذي اصبت فيه فعرفه فان جاء طالبه بعد ثلثة ايام فاعطه
والا تصدق به وكان الاكتفاء بالتعريف ثلثة ايام بناء على ان تعريف الحول انما يجب اذا اراد التملك واما اذا لم يرد التملك ويتصدق به فيجوز له
ذلك مع الضمان بدون تعريف السنة كما ذهب اليه جمع من الاصحاب فيكون ح التعريف ثلثة ايام او يحمل ذلك على الاستحباب ورواية ابن ابي يعفور
قال قال ابو عبد الله ع جاء رجل من اهل المدينة فسالني عن رجل اصاب شاة قال فامرته ان يحبسها عنده ثلثة ايام ويسئل عن صاحبها فان جاء صاحبها
والا باعها وتصدق بثمنها هذا ما التقطنا من الروايات الدالة على ما ذكرنا ولكن في بعض الاخبار ما يخالف ذلك كرواية معوية بن وهب عن ابي
عبد الله ع في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال اطلب قال
فان ذلك قد طال فاتصدق به قال **قوله** ويمكن حمله على علمه ع في خصوص ذلك بانه اذا طلب يظفر بصاحبه وعلى ان طالبه لم يكن يفعل ما ينبغي منه
فامره بالطلب الى ان ييئس منه وكرواية الهيثم ابي روح صاحب الخان قال كتبت الى عبد صالح ع اني اتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل فيموت فجاءة لا اعرفه ولا
اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف اصنع به ولمن ذلك المال فكتب اتركه على حاله وهذا ايضا يمكن حمله على تركه على حاله الى ان ييئاس واما
الاحتمال الاول فهو بعيد فيه جدا ويمكن ايضا الجمع بين هذين الخبرين والاخبار الاولة بان التصدق انما يسوغ له مال فيه له ان جاء صاحبه واما من لم كان م
لم ينفق له ان يتركه بحاله ويطلب صاحبه عسى ان يظفر به وروى الفقيه عن هشام بن سالم قال سئل حفص الاعور ابا عبد الله ع وانا حاضر فقال كان
لابي اجير وكان له عنده شيء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت بذلك كيف اصنع قال رايك المساكين فقلت اني ضقت بذلك ذرعا قال
هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته قال التصدق وقرة وروى في خبر اخر انه ان لم تجد له وارثا وعرف الله منك الجهد فتصدق بها وقوله ع هو كسبيل
مالك يحتمل الوجهين اللذين ذكرناهما في مثله من رواية هشام بن سالم التي ذكرناها اولا وعلى الوجهين فيمكن ان يكون هذا تجويزا لذلك ايضا وان جاز له
التصدق فلا ينافي اخبار التصدق ولو حمل قوله ع كسبيل ماله على المعنى الاول وهو انه يحفظ كما يحفظ ماله فيمكن ايضا ان يكون منعا عن التصدق ايضا باعتبار
انه كان معسرا لا يمكنه اداء عوضه اذا جاء صاحبه بعد التصدق ولم يرض به هذا وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة التي نقلناها سابقا ظاهرها ان المجهول المال
المالك ايضا مما يجب فيه الخمس كما ذكرناه هناك ولما صحت الرواية فكانه لا يبعد القول به وحمل باقي تلك الاخبار من التصدق والتملك لو
قيل به التصدق والتملك في الباقي بعد الخمس ويحمل الضمان لو ورد فيها ايضا على ضمان الباقي الذي تصدق به او يملكه واما الخمس فلا يكون فيه ضمان وان
ظهر صاحبه كما هو ح عليهم ع ويمكن ايضا حمل التصدق او التملك على التصدق بالجميع او تملك الجميع بان يكون ذلك في الخمس اذنا منهم ع في صرف حقهم فيه اما
بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا بهم ع او على ان يكون لهم اختيار حق الشركاء ايضا وح فيمكن حمل الضمان اذا ظهر صاحبه على ضمان الجميع سواء قيل
بضمان الخمس اذا ظهر صاحبه او لم يقل به لجواز ان يكون اذنهم ع في التصدق او التملك في الخمس بشرط الضمان لمصلحة رواها فيه وان كان لهم الاذن بدون
ذلك ايضا لكونه حقهم ع لكن القول بوجوب الخمس لم اظفر به في كلام الاصحاب وقد ذكرنا هناك تاويل الصحيحة وجوها اخر فتذكر وروى محمد بن القاسم بن
فضيل بن يسار عن ابي الحسن ع في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني بنفسه هذا يدل على

دفع الى الخمس ان لم يعلم زيادته او ما يغلب على ظنه ان علم زيادته او نقصانه ولو علم قدره كالربع والثلث وجب اخراجه اجمع صدقة وخمسا ولو علم قدره جملة لا تفصيلا
فان علم انه يزيد عن الخمس خمسه وتصدق بالزائد ولو ظنا ويحتمل قويا كون الجميع صدقة وعلم نقصانه عنه اقتصر على ما يتيقن به البراءة على الظن وخمسا في وجه و
هو احوط ولو كان الحلال الخليط مما فيه الخمس خمسه بعد ذلك بحسبه وتبين المالك بعد اخراج الخمس ففي الضمان له وجهان اجودهما ذلك **والسادس** الكنز وهو

كله للامام عليه السلام كالانفال تدبر بما امكن حمل ما في الصحيح ايضا على هذا كما اشرنا اليه هناك ولو قيل به فيمكن الجمع بينه وبين الاخبار الدالة بما ذكرنا
من كون ما ورد فيهما اذنا منهم في صرف حصتهم كذلك ولا حاجة الى حمل الصحيح على حصة الشركاء بل لا يبعد ان يكون ما ورد فيهما نفيه في اظهار كون
ذلك حقهم اشارة لشيعتهم بذلك فيبلغ الى من يخافون منه ولا يخفى ان ذكر المساكين في الرواية الاولى من هشام مهملا وفي الرواية الثانية تشبيهم الى رايه
يمكن تنزيله على ذلك فيكون اشارة حقيقة الى ان التصدق الذي اشتهر عنهم في الاخبار ليس هو محل الحكم الشرعي فيه والله تعالى يعلم ويمكن حمل
هذه الرواية على من يعلم وجود وارث له فيكون له حكم الاصل ولو فرض ظهور وارث له بعد ذلك فله مطالبته منه وح فلا ينافي الاخبار
الاولة فانها فيما يعلم وجود مالك له وكان مجهولا والله يعلم **قوله** دفع اليه الخمس علله في كره بان هذا القدر جعله الله مطهرا فيها اشكال لان
جعله مطهرا ربما اختص بمورده وهو ما لم يعلم صاحبه ولا قدره والاحوط ان يدفع اليه ما يتيقن به البراءة ويحتمل الاكتفاء بدفع ما يتيقن كونه منه
كيفما كان فلو عرف صاحبه بعينه وابى من الصلح فالامر سهل اذ يمكن التخلص منه باحد الوجوه المذكورة واما اذا عرفه في جملة قوم محصورين وابوا
عن الصلح فيشكل الامر لتوقف البراءة ح على دفع ما قلنا بدفعه الى كل واحد منهم وهو خسران عظيم لكن لا يبعد ان ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط
بالحرام **قوله** ان لم يعلم زيادته ولا نقصانه بقرينة قوله او نقصانه والمراد بالعلم ما يشمل الظن الغالب اذ الظ انه مع الظن الغالب بالزيادة عليه دفع
الزائد مع الظن الغالب بالنقصان يكفيه دفع ما غلب على ظنه ويمكن ان يكون مراده الاكتفاء بالخمس ما لم يعلم زيادته وكذا وجوب دفعه ما لم يعلم
نقصانه واما اذا علم احدهما فح يجب مع العلم بالزيادة دفع ما غلب على ظنه ثبوته عند نادر بما امكن توجيهه بان فيه عملا باطلاق الروايتين ما لم يثبت
خلافه ولم يثبت ذلك الا فيما علم زيادته او نقصانه لكن الظ من طريقتهم هو ما ذكرنا من البناء على من يغلب على ظنه مطلقا فتدبر **قوله** صدقة لا خمسا
كان بناء على ما هو الظ عنده من كونه في غير مورد النص صدقة والا فاحتمال الخمس الذي ذكره في التنقيح ايضا ثابت بالنسبة الى ههنا ايضا لكنه ضعيف في الجميع كان
احوط **قوله** ويحتمل قويا كون الجميع صدقة واحتمل ايضا ذلك كون الجميع خمسا وهو ممكن من الضعف وان كان احوط على ما سنذكره **قوله** وتصدق
بالزائد ولو ظنا اي ولو كان الزائد زائدا بحسب ظنه ولو لم يتيقن فيه اشارة الى ان المراد بالعلم الذي مر ذكره سابقا ما يشمل الظن والمراد ولو كان التصدق بحسب
ظنه اي يكفي ذلك ولا يجب التصدق بكل ما احتمل الزيادة وعلى هذا يمكن حمل العلم السابق على ظاهره كما ذكرنا من الاحتمالين في عبارته السابقة فتذكر
قوله اقتصر على ما يتيقن به البراءة ويحتمل جواز الاقتصار على دفع ما يتيقن انه ليس منه وما ذكره احوط **قوله** وهو الاحوط فان الاقوى عند الشيخ
كما سبق منه في كتاب الزكوة ان هذه الصدقة ويجوز دفعها الى مستحق الخمس وليست من قبيل الزكوة التي لا يجوز دفعها والظ ان نصب الامام ايضا يجوز
دفعها في هذا الزمان الى مستحق السادة فلو دفع الجميع اليهم يحصل البراءة سواء كانت صدقة او خمسا وهكذا بخلاف ما اذا وقع صدقة الى غير مستحق الخمس
وهو ظ نعم على راي تحريم الصدقة الواجبة مطلقا على بني هاشم يشكل الامر والاحوط ح ما ذكرنا سابقا من اعطائه لمن يعطون كفاية من سائر اقسام الخمس واعلم
ان ما ذكره الشارح من التفصيل هو المشهور بين المحققين حيث لم يعملوا باطلاق الروايتين ونزلوهما على ما ذكره جمعا بينها وبين الاصول الشرعية وهو جيد و
قال الشيخ في ط وان اختلط مال الحرام بالحلال حكم فيه بحكم الاغلب فان كان الغالب حراما احتاط في اخراج الحرام منه وان لم يتميز له اخرج الخمس وصار
الباقي حلالا وكذلك ان ورث مالا يعلم ان صاحبه جمعه من جهات محظورة من غصب وربا وغير ذلك ولم يعلم مقدار ما اخرج منه الخمس واستحل الباقي فان
غلب على ظنه او علم ان الاكثر حرام احتاط في اخراج الحرام منه هذا اذا لم يتميز الحرام فان تميز له بعينه وجب اخراجه قليلا كان او كثيرا ورده الى اربابه
اذا تميزوا فان لم يتميزوا ايتصدق به عنهم انتهى ومراده بقوله وان لم يتميز له عدم تميز قدره بالاغلبية وعدمها الا عدم تميز عينها فان ما ذكره اولا
انما هو في صورة تميز قدره بالاغلبية وعدمها الا في صورة تميز عينه اذ مع تميز العين يجب اخراجه مطلقا قليلا كان او كثيرا كما ذكره في اخر كلامه فهو في
التفصيل الاخير موافق للمشهور واما تفصيله الاول فهو الفرق بين ما علم اغلبيته وعدمه فلم اقف على شاهد له فينبغي اما ان يصرح على الروايتين و
اطلاقهما او التفصيل بما هو المشهور الذي هو مقتضى الاصول الشرعية فتدبر **قوله** خمسه بعد ذلك بحسبه اي بحسب حكمه من الشرائط في القسم الذي كان منه
قوله اجودهما ذلك منشأ الاحتمالين انه تصرف بغير اذن المالك فيضمن وانه بالاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان وفي المدارك قوى الثاني
فكان ما ذكره الشارح اجود فيما سوى الخمس لان اذن الشارع في التصرف فيه ما لم يظهر صاحبه لا ينافي ضمانه او اظهر كما سبق له فيما سبق من الزوال
في التصدق او التملك المال المجهول المالك واما ضمان قدر الخمس مع الحكم بوجوبه شرعا فلا يخلو عن اشكال الا ان يجعل في ذلك عقوبة لما وقع منه
من الخلط او يقال الروايتين لعدم صحة سنديهما لا تنهضان حجة باثبات سقوط حق صاحبه اذا ظهر غاية الامر ان يتمسك بهما في جواز التصرف في الباقي
بعد اداء الخمس وان استعقب الضمان اذا ظهر صاحبه فمن لم يرض به فليحفظه الى ان يحصل الياس عن ظهورها بالكلية وكيف كان فلا ريب ان
الضمان احوط **قوله** وهو المال المذخور تحت الارض قصدا كلامهم خال عن ذكر القصد بل في كلام بعضهم كالعلامة في هي انه المال المدفون في الارض
وفي كلام بعضهم كالمحقق في فع انه المال المذخور تحت الارض لكن الظ منهما كون ذلك بالقصد ولذا قيده الشارح ههنا وقال في لك يعتبر في الادخار كون
ذلك مقصودا ليتحقق الكنز فلا عبرة باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء انتهى ولا يخفى انه
كما ان الظ عدم اطلاق الكنز على المال الضائع على ما ذكره كذلك الظ عدم اطلاق اللقطة ايضا عليه اذ الظ ان اللقطة هي ما يوخذ من وجه الارض فالحكم
بكونه ملحقا باللقطة لا يخلو عن اشكال وكان الحاقه بالكنز اظهر الا ان يكون قريبا من وجه الارض جدا واستتر بتراب يسير فان الظ انه قد لحقه بعد
ما كان ظاهرا على وجه الارض فالحاقه باللقطة اظهر ثم انه لا خلاف في وجوب الخمس في الكنز بين اهل العلم كما ذكره في هي وغيره قال في المدارك
والاصل فيه من طريق الاصحاب ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس قال وسالته

عن الكنز

المال المذخور تحت الارض قصدا في دار الحرب مطلقا او دار الاسلام ولا اثر له عليه ولو كان عليه اثره فلقطة على الاقوى هذا اذا لم يكن في ملك لغيره ولو في وقت سابق فلو كان كذلك عرفه
المالك فان اعترف به فهو له بقوله مجردا والا عرفه من قبله من بايع وغيره فان اعترف به والا فمن قبله ممن يمكن فان

عن الكنز كم فيه قال الخمس وعلى المعادن كم فيها قال الخمس وفي الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته عن المعادن كم فيها فقال كلما كان ركازا ففيه
الخمس والركاز على ما ذكره الله تعالى في المعادن اي احدهما ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة من المعادن قاله في ق وفي هي اقتصر في الاستدلال
من طريق الخاصة على الرواية الثانية وفيه تامل لان تنبه الرواية بما يب هكذا وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله منه من حجارته مصفى الخمس ولا يخفى ان
الظ منه ان المراد بالركاز فيه هو المعنى الاول والثالث والمراد انما اخرج من المعادن مما كان جوهره ولا يحتاج الى علاج ففيه الخمس من عينه وما يحتاج
الى علاج بان يخرج حجارته ويصفى ليخرج منه ذهب او فضة ففيه الخمس مما اخرج من حجارته مصفى فليس فيه حديث الكنز اصلا وحمل الركاز فيه على ما يشمل
دفين اهل الجاهلية بعيد جدا فلا استدلال به كما ترى لكن الجوهري في ص ذكر ان الركاز دفين اهل الجاهلية كانه ركز في الارض ركزا وفي الحديث في الركاز
الخمس وكان الحديث الذي ذكره من طريقهم وليس فيه التتمة المذكورة وح فيكون المراد منه ما ذكره نعم لو كان المعروف من الركاز ما ذكره وكان ان التلبيس اللذين
ان ذكرا في ق نادرا جدا كما يظهر من الصحاح حيث لم يتعرض لهما فلا يبعد حمل الركاز في الصحيح ايضا عليه بان يكون غرضه بيان كيفية وجوب الخمس في معادن
الذهب والفضة فذكر توطئة له ان كل ذهب او فضة دفنت في الارض واخرجت فيها ففيه الخمس من عليها وما يخرج الى علاج كتصفية الحجارة ليخرج منها
ذهب او فضة فالخمس من المصفى منه ويحتمل ان المراد بالركاز فيه مطلق ما ركز في الارض واخفى فيها سواء كان بجعل الله تعالى او بفعل غيره ويكون المعنى
ان كل جوهر اخفى في الارض واخرج منه ففيه الخمس من عينه وما يحتاج الى علاج وتصفية ففيه الخمس مما اخرج منه مصفى فتدبر وايضا صحيحة البزنطي الدالة
عليه فانظر **قوله** في دار الحرب مطلقا اي سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا قد قطع الاصحاب بوجوب الخمس وكون الباقي للواجد اما الاول فلا
دلالة وجوب الخمس في الكنز والاخبار كما سبق واما الثاني فلان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما تثبت اذا ثبت كون المال المحترم
او ورد به نهي خصوصا او عموما والكل منتف ههنا قال في المدارك ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الورق يوجد في دار فقال ان
كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت وكان وجه التأييد ان الورق كما ذكره في الصحاح والقاموس هي الدراهم
المضروبة وهي تشمل ما عليه اثر الاسلام بل المعهود فيها هو ذلك وح فالرواية تدل على انه لا مانع من التصرف فيها كليا واما الحكم فيها بكونها لا كليا كلا
ان يخص بغير الحربي لما ثبت من اباحة ما لهم لنا في دار الحرب باي وجه يمكننا اخذه هذا وقال في لك وفي حكم دار الحرب دار حربي معين في دار الاسلام و
خبره بانه يشكل ذلك مع الامان له او شبهه اذ الظ انهم لا يجوزون ح اخذ ماله بغير اذنه فاذا كان المدفون فيه من جملة ماله كما هو ظ الصحيح المذكور
ايضا فينبغي ان لا يجوز لنا اخذه بمجرد وجدانه بل يجب لنا تعريفه كغيره فلو لم يثبت الاتفاق على الالحاق المذكور لم يخل الحكم به عن اشكال نعم لو كانت الدار
للحربي معين لم يكن له امان ولا شبهة او كان له ذلك لكنه حين وجدان الكنز في داره مات او انتقل عن دار الامان اتجه الالحاق المذكور ونقل الفاضل
الاردبيلي عن هي انه لو وجد الكنز في ارض مملوكة لحربي معين كان ركازا وفيه الخمس وبه قال ابو يوسف وقال لعله لعموم ادلة الخمس في الكنز ويظهر عدم
الخلاف وعندنا حيث ما نقل الا خلافهم وكانه يريد بالحربي من لا حرمة له وفيه تامل لان الظ من الكنز الذي يجب خمسه عدم كونه لشخص بعينه والا فهو
بمنزلة اخذ ماله قهرا وحيلة من بيته غصبا اذا كان مدفونا في بيته او ملكه مع علمه نعم انه يمكن على مذهب من يجعل الخمس في كل مال مستفيد
انتهى وكانه ره اشار بقوله وكانه يريد بالحربي من لا حرمة لماله الا انه يندفع الاشكال الذي اورده ناوانما التامل في كره فيه تامل لان المفروض من وجدان
الكنز في ملكه من غير علم بانه هو دافنه او غيره وح فلا اشكال في دخوله في عموم الكنز وليس بمنزلة اخذ ماله قهرا وخفية نعم لو علم كونه من ماله واخذ
ذلك مع حضوره قهرا وخفية لكان من ذلك وكان مفروضهم لا يشمل ذلك فتدبر **قوله** ثم انه نقل ايضا عن هي انه اذا وجد قبر من قبور الجاهلية مكنا
والبحث كما تقدم انتهى والظ ان الحاقه بالكنز صحيح ولا مجال للبحث فيه اذا كان قبرا جديدا وعلم دافنه وكان موجودا فان في ادخاله في الكنز ح تاملا
فتدبر **قوله** ولا اثر عليه اي ليس اثر الاسلام عليه كاسم النبي ص واحد ولاة الاسلام **قوله** فلقطة على الاقوى هذا قال الشيخ في ط وتبعه اكثر المتاخرين
وذهب الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وجماعة الى عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام وعدمه فانه اذا وجد في ارض مباحة فهو لواجده بعد الخمس وهو
اظهر وذلك لان دليلهم فيما ليس عليه اثر الاسلام هو ما ذكرنا في الحربي من انتفاء دليل على حرمة التصرف فيه مثله وهو يجري فيما عليه اثر الاسلام
ايضا فان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم عليه البتة اذ يمكن صدوره من غير المسلم ايضا كما اعترفوا به فيما وجد في ارض الحرب بحيث حكموا بجواز
اخذه وان كان عليه اثر الاسلام ويؤيده ايضا عموم ما دل على وجوب الخمس في الكنز ويؤيده ايضا صحيحة محمد بن مسلم السابقة لانها باطلاقها تشمل الكنز ايضا وتشمل
ما عليه اثر الاسلام وما لم يكن ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم و
ان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به وحملها فيما عليه اثر الاسلام على الاحقية بعد التعريف بعيد جدا وتخصيصها ايضا بغير المدفون
بعدم ذكر المستحق الخمس فيها بعيد اذ لا بعد في الاستغناء عنه بما ورد من عموم الخمس في الكنز فيتجه ذلك لا يمكن تخصيصها بغير المدفون على انه سيجيء من
الشارح في بحث اللقطة ان الموجود في الخربة لواجده سواء كان مدفونا فيها او وجد على وجه الارض لاطلاق النص والفتوى واراد بالنص ما يشمل الصحيحين
فعلم انهم لم يخصوهما بغير المدفون هذا واحتجوا للقول الاول اما على ما ليس عليه اثر الاسلام فنحو ما ذكرنا واما على ما كان عليه اثر الاسلام فبان ما عليه
اثر الاسلام يصدق عليه انه مال ضايع عليه اثر الملك لانسان ووجد في دار الاسلام فيكون لقطة كغيره وبان الاثر يدل على ما سبق يد مسلم والاصل
بقاء الملك بما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع
بها والجواب عن الاول ان الظ من اللقطة هو ما يوجد على وجه الارض فلا تشمل المدفون على انه لو شمله يلزم عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام و
غيره وهم لا يقولون به وعن الثاني بما ذكرنا من ان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم وعن الرواية بانها لا تدل على ما ذكروه من التفصيل

المكن

ولا يمكن الحكم بحرمة الجمع بينها وبين صحيحتين بحرمة الاحتمال من دون شاهد بل الظاهر في الجمع بينهما حملهما على ما يوجد على وجه الارض لموافقة الاخبار اللقطة وحمل الصحيحين على ما وجب مدفونا فيها لئلا تنافيا تلك الاخبار وح فلا حاجة الى التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام بدون شاهد على ذلك فان قلت عندي ان الموجود في الخربة واجده احق به سواء وجد على وجه الارض او مدفونا فيها فالحكم في اخر الصحيحين عام فح ينبغي تخصيص اولهما بالمدفون بل الظاهر حمله ايضا على الشمول للمدفون وغيره فلا يمكن الجمع بينهما وبين الموثقة وما ذكرته من التخصيص فلذا جمعوا بينهما بالتفصيل المذكور قلت لو كان ما ذكرت اجماعيا لكان كك لكن لذلك الوجه لكن الاجماع عليه غير ظاهر فالكلام عليهم انهم حملوا الصحيحين على العموم حتى يلزم الجمع بينهما عليهم وبين الموثقة بما ذكرت بلا شاهد له بل كان ينبغي لهم حمل الصحيحين على المدفون وحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض ليطابق الاخبار العامة الواردة في اللقطة على انه لا يبعد ان يقال ان من عمم الحكم في الخربة بان الموجود فيه لواجده سواء مدفونا فيها او وجد على وجه الارض اراد بما وجد الارض ما لم يكن مدفونا على نحو الكنز لكن كان لمعلوم او الظاهر كونه من اهل الخربة اما انه سقط منهم احد شيئا بان كان عليه اثر قدمه اذ الحكم بكونه لواجده متجه فيهما واما ما وجد على وجه الارض كان لمعلوم او الظاهر سقوطه منها احد شيئا فالحكم باخراجه عن الحكم العام اللقطة بانه لواجده باعتبار وجدانه في الخربة لا يظهر له وجه اعتبار اصلا وعلى هذا فيمكن حمل الموثقة على ما وجد على وجه الارض مع عدم العلم او الظن المذكورين وحمل الصحيحين على المدفون او الظاهر على الوجه الاخر لئلا تتنافيا فتدبر واعلم ان كلام الفاضل الاردبيلي ره في شرح الارشاد لا يخ عن تشويش واغلاق ويتراءى ظاهرا خلاف ما نقلنا عن المذهبين من العلماء فلا باس بنقله صحيحا وتوضيحه لئلا يتوهم منه متوهم ذلك قول المتن ذكر في صورة علم الورثة او اعترافهم بانه ليس من مورثهم انه ينتقل الى المالك المتقدم على المورث وحكمه حكم الثاني وهو انه يعرف المالك الاول فالاول حتى ينتهي فان عرفه مالكه فهو له بغير بينة ولا يمين لانه تحت يده مع دعواه له بغير منازع ولكن ينبغي له عدم اخذه مع قرائن الخلاف وظنه وان لم يعرفه مالكه او عدم المالك ولا امارة فهو لقطة مع كونه في دار الاسلام واثره فيه قيل المراد به سكة الاسلام بنحو الشهادة واسم النبي ص والسلطان المسلم بل ما يدل على ملكية من ماله قرينة وكذا يجوز اخذه بدونه لانه مط مع عدم العلم بزواله وظاهرهم عدم الخلاف فيه لاصل اللقطة وان صدق عليه الكنز ايضا ولكن الظ ان المعتبر في الكنز الذي يتملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن لا يجوز اخذ ماله والظ انه يكفي ح الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم بالزوال واما ما لم تكن عليه العلامة ولم يعلم كونه مال الامن لا يجوز التصرف في ماله فالظ كونه مط للواجد بعد الخمس لعموم ادلة الخمس مع عدم العلم بملكيته لمن له حرمة وان يجري الملك في الوجود لا يدل عليه وان كان في دار الاسلام لعدم ظهور مالك يصلح لذلك ولاحتمال كونه ملكا لمن يجوز التصرف في ماله مستقلا او تبعا للارض خصوصا مع القرائن وظهور المالك الح مع انكاره له وقيل انه لقطة تصدق وتعريفها هذا مع ظن كون المال او الارض لمن له حرمة غير بعيد انتهى ويتراءى ظاهرا ان قوله بل ما يدل على ملكية اه انه تعميم بعد ما نقله من التخصيص والمراد انه لقطة مع وجود الاثر الذي نقله وكذا مع كل ما هو مثله ما يدل على ملكية من له حرمة وان ظاهرهم عدم الخلاف فيه وايضا يتراءى من قوله وان مجرد الملك اه ان مجرد علامة الملك في الوجود ولا يكفي وان كان في دار الاسلام بل لا بد من علامة لكونه لمن له حرمة ويتراءى ان القول الذي نقله من انه لقطة هو فيما دل على مجرد كونه ملكا وان النزاع بينهم في كونه لقطة ام لا انما في هذه الصورة ولا فيما عليه اثر الاسلام الوجه الذي ذكره اولا فلا خلاف بينهم في كونه لقطة كما ذكره اولا وهذا كله فاسد كما نقلنا من خلافهم فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي ذكره اولا وايضا لا قول بكونه لقطة مع وجود علامة لمطلق الملكية بل لا بد من علامة لكونه ملك مال المحترم والذين قالوا بكونه لقطة مع سكة الاسلام زعموا ان سكة الاسلام تدل على جريان ملك مسلم عليه فالظ ان مراده بقوله بل ما يدل اه الاضراب عما نقل من القائل من معنى اثر الاسلام وانه لا يكفي في ذلك الحكم بكونه لقطة بل لا بد على ملكية من له حرمة والاثر بالمعنى المذكور لا يدل عليه ومراده بقوله وظاهرهم عدم الخلاف فيه عدم الخلاف في كونه لقطة فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي حققه اي ما وجد معه ما يدل على انه ملك مال المحترم والظ ان قوله وان مجرد الملك في الوجود سهو والصحيح ان مجرد السكة في الوجود اي السكة الاسلامية لا يكفي ثم نقل القول بكونها وانها لقطة معها وحكم برفع البعد عنها مع ظن كون المال او الارض لمن له حرمة فان لم يكن الجزم على هذا فليس في كلامه ما يخالف ما نقلناه فتد قوله ولو وجد في ملك سابق كان المالك ملكا للواجد في الحال ولكن انتقل اليه ببيع او نحوه من غيره فيجب عليه اعلام المالك الذي انتقل منه اليه ذكر في المدارك انه يمكن المناقشة في وجوب اعلام المالك سواء كان مالكا في الحال او مالكا سابقا اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة من هذا التكليف مضافا الى اصالة عدم التقدم قال ولو علم انتفاؤه من بعض الملاك فينبغي القطع بسقوط تعريفه لانتفاء فائدته ولا يخفى انه لو كان اعلام المالك لاحتمال ان يكون ملكه فاعترف دفع اليه والا اعلم المالك السابق عليه هكذا على ما ذكره العلماء فما ذكره من المناقشة الاولى متجه لعدم دليل تام على وجوب هذا الاعلام والاصل البراءة منه اذا احتمل عدم جريان يده وما اضاف اليهما من اصالة عدم التقدم وضع الكنز ايضا على ملكه انما الاصل في كل حادث تاخره الا ان يعلم اول ملكه فح الاصل تاخره على وضع الكنز فيه وكذا ابناء على ما ذكره اذا علم انتفاؤه من بعض الملاك فينبغي القطع بسقوط اعلامه لكن ههنا شيء وهو ان ظ صحيحتي محمد بن مسلم السابقتين على تقدير حملهما على الكنز كما هو الظ على ما ذكرنا او العموم كما يظهر مما نقلنا من العلماء انما وجد من الكنز في تلك معمورة فيه اهله فهو لرب ملكه وان لم يعرفه ولا استبعاد فيه وانه انما حكم الله تع بكونه لواجده مجانا بلا تعريفه او بعد التعريف فلم لا يجوز ان يحكم بكونه لمالك الملك الذي وجد فيه بان يكون ذلك من توابع الملك الذي وجد فيه وح فمن وجد في ملك احد وجب عليه دفعه اليه او يصير ملكا له وان لم يعرفه ويسقط اعلام من تقدم على تقدير عدم معرفته وعموما وجوب الخمس لا ينافي ذلك اذ ليس فيها وجوب الخمس على الواجد فيجوز ان يجب فيما وجد من ملك احد عليه فيما وجد في ارض مباح على واجده ويؤيد ما ذكرنا

انتهى

انهم اطلقوا الحكم بان ما وجده احد في ملكه الذي لا يشاركه فيه غيره حل للمالك الواجد لانه من توابع ملكه المحكوم له وقال المص فيما سيجيء في كتاب اللقطة منا اذا لم يقطع بانتفائه عنه والا اشكل الحكم بكونه له بل ينبغي ان يكون لقطة الا ان كلامهم ههنا مطلق كما ذكره المص وانت خبير بانه اذا حكم فيما يجد في وجه الارض بكونه له وان علم انتفاؤه منه كما هو ظاهر اطلاق كلامهم ووجه ذلك بانه لعله من توابع الملك فيجري مثله في الكنز الموجود في ملكه ايضا بالطريق الاولى ويكفي ظاهر الصحيحين حجة له لو لم يثبت الاجماع على خلافه وهو لم يثبت لنا ويمكن الاستدلال لما ذكره العلماء بموثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قال فان لم يعرفوها قال يتصدق بها اذ لا يخفى ان ظاهرها ما ذكره العلماء من اعلام المالك لا حل انه ادعاه دفع اليه لانه ملك له لكنه انما يدل على اعلام المالك في الحال لا يدل على تتبع من سبقه من الملاك على ما ذكروه وحمل المنزل على كل من علم انه اهله بالترتيب على ما ذكره العلماء بعيد جدا وكانه لهذا حكم العلامة في عد فيما لو وجده في ملك انتقل اليه من غيره لوجوب اعلام المالك السابق وانه لو عرفه فهو احق به والا فهو لواجده واستشكل في وجوب تتبع من سبقه من الملاك وظ كلام الشيخ في يه ايضا هو كفاية اعلام المالك الاول لكن هذه الرواية لعدم صحة سندها كما هو لا يقاوم بمعارضة ظاهر الصحيحين ويمكن حملها على انه لو لم يعرفها اهل المنزل استحب لهم ان لا ياخذوها الا انه يجوز لهم اخذها وتملكها وح يحمل الصحيحان على ان لاهل الدار ملكه وهم احق به ان شاؤا وربما يؤيد هذا الحمل على ان الحكم بالتصدق الذي وقع في هذه الرواية لا بد من حمله على الاستحباب فانه ان لم يكن عليه اثر الاسلام فلا خلاف في انه يجوز لواجده تملكه وان كان عليه اثر الاسلام فكك على القول الاظهر وعلى القول الاخر يجب تعريفه وبعد التعريف انه لم يظهر طالب يتخير بين تملكه والتصدق فيه فالحكم بخصوص التصدق مط لا بد ان يحمل على الاستحباب واذا حمل ذلك على الاستحباب فلا يبعد حمل ما نحن فيه من عدم اخذ اهل المنزل له على تقدير عدم معرفتهم به ايضا على الاستحباب هذا واعلم انه يمكن الجمع بين الصحيحتين وبين هذه الموثقة بحملهما على انهما في الموجود على وجه الارض والموثقة صريحة في المدفون فلا تنافي بينهما لجواز ان يكون الموجود على وجه الارض في ملك احد له لكن المدفون فيه يجب ان يعرف مالكه فان عرفه فهو له والا فلا لكن لما ذكرنا في وجه الجمع بين الصحيحتين والموثقة السابقة ان الوجه فيه ان تحملا على المدفون وتحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض موافقا للاخبار اللقطة فلا يتاتى ههنا هذا الجمع لكن ههنا كلام اخر وهو انه يمكن الجمع بين الصحيحتين وبين هذه الموثقة بانهما فيما وجد في دار كانت ملكا لاهلها كما هو الغالب وهذه الموثقة فيما وجد في بيت من بيوت مكة شرفها الله وهي ليست ملكا لاهلها ولا يجوز لهم بيعها واجارتها سواء فيها العاكف والباد لشمول المسجد لجميع الحرم بدلالة اية الاسرى وغيرها فيجوز ان يختلف حكمهما بان يكون الموجود في ملك احد ملكا له بتبعية الملك والموجود في بيت مكة لا يكون ملكا لاهلها لعدم مالكيتهم لها بل يكون مرجعهم ان يعرفوا فان عرفوه دفع اليهم والا فلا ثم وتفصيل حكم الكنز على ما ظهر لك مما تلوناه عليك انه ان وجد في دار الحرب فهو لواجده مط وكذا ان وجد في دار الاسلام في ارض مباح على القول الاظهر وعلى القول الاشهر بين المتاخرين فان لم يكن عليه اثر الاسلام فهو لقطة وكان حكمه حكمها وان وجد في ارض مملوكة فاما ان يكون ملكا للواجد او لغيره فان كان ملكا للواجد فاما ان ملكه بالاحياء او بالميراث او بالانتقال اليه من غيره ببيع ونحوه فان ملكه بالاحياء فحكمه حكم ما لو وجد في المباح وان ملكه بالميراث فان احتمل ان يكون لمورثه فالظ انه يكفي في جواز ان يحمل ذلك على انه يعرف المالك وهكذا الى اخر من يمكن معرفته فان ادعاه واحد منهم دفعه اليه بلا حاجة الى بينة او حجة يظهر منها صدقه وان ابوا جميعا فالاقوى انه يجوز تملكه ان شاء وان لم يشاء يتصدق به سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وعليه الخمس ان كان بقدر النصاب على القول الاقوى ان لم يكن عليه اثر الاسلام فكك وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة فان جاء طالب وله بينة او شاهد عادل ويمين يدفع اليه والا خمس عليه الا فهو مخير بين ان يتملكه او يتصدق به ولا خمس في الصورتين وعلى ما نقلنا عن عد يحتمل الاكتفاء باعلام المالك الذي قبله فقط فان ادعاه دفع اليه فان لم يدعه فله ان يتملكه مط على قول وكذا على القول الاخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة الى اخر ما ذكرنا وان تعدد وارث ذلك الملك واتفقوا بتجويز كونه لمورثهم او عدمه فالامر واضح وان اختلفوا فلكل منهم حكم نفسه وان انتقل اليه من غيره ببيع ونحوه فعليه اعلام المالك السابق على التفصيل الذي ذكرنا في صورة عدم تجويزه ان يكون لمورثه وعلى ما نقلنا عن المدارك يسقط من جميع الصور اعلام كل مالك قطع بانتفائه عنه ويحتمل سقوط اعلام مالك احتمل انتفاؤه عنه وعلى هذا فهو لواجده وعليه الخمس الا اذا علم كونه لمالك من ملاكه فيدفع اليه ولا خمس فيه على هذا ما ذكره العلما من المذاهب واما على ما هو ظ الصحيحتين اللتين نقلناهما فالظ انه في جميع الصور لمالك الارض ولا اعلام عليه ولا تعريف حتى انه لو كان الملك لمورثه وكان له في ميراثه شريك واقتسموا المال ثم ظهر المال في حصة احدهم فالظ اختصاصه به وعدم شركة باقي الورثة معه فيه الا ان يعلموا ان ذلك كان لمورثهم فح لهم ايضا فيه الكل وان وجد في ملك غيره فعليه اعلام مالكه فان ادعاه دفع اليه بلا حاجة الى حجة وان لم يدعه فعليه اعلام المالك السابق عليه هكذا الى اخر مالك يمكن معرفته فان ابوا جميعا فله تملكه مط على الاظهر وكذا على القول الاخر فيما لم يكن عليه اثر الاسلام واما ما كان عليه اثر الاسلام فلقطة لا بد من تعريفه سنة فان ظهر طالب وظهر حجة شرعية دفع اليه والا فله تملكه ان شاء وان لم يشاء يتصدق به وعلى ما ذكره العلامة في يه يحتمل كفاية اعلام مالكه في الحال فقط فان ادعاه دفع اليه والا فله تملكه مط على الاظهر او على التفصيل المذكور على القول الاخر واما ما نقلناه عن المدارك يسقط اعلام من قطع بانتفائه عنه من الملاك ويحتمل سقوط اعلام كل من احتمل انتفاءه عنه فيكون لواجده الا اذا علم لواحد منهم فيدفع اليه هذا على ما ذكره العلما واما على ظاهر الصحيحين فيجب دفعه الى مالكه في الحال وله تملكه مط سواء عرفه او لم يعرفه وسواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وظاهرهما عدم خمس عليه حيث لم يذكر فيهما لكن الاحوط له اخراج الخمس لعموم ما الخمس في الكنز او اطلاقه وان لم يرد تملكه فله ان يتصدق به ولكن الاحوط له اخراج الخمس والتصدق بالباقي ان اراده وبما تلوناه عليك يظهر انه اذا وجد في ملك احد فوجوب اعلامه قوي جدا وكذا وجوب الدفع اليه اذا ادعاه واما اذا لم يدعه ولكن اراد تملكه باعتبار انه وجد في ملكه

فان تعددت الطبقة وادعوه اجمع قسم عليهم بحسب النسب لو ادعاه بعضهم خاصة فان ذكر سببا ينفيه الشريك سلمت اليه حصة عز منه و الا الجميع وحصة الباقى كما لو نفوه
اجمع فيكون للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام و الا فلقطة ومثله الموجود فى جوف دابة ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة اما ابعا فللواجد لعدم قصد الحيز الى تملك ما فى
بطنها و لا يعلم وهو شرط الملك على الاقوى و انما يجب فى الكنز آه

وانه من توابع ملكه فيه اشكال لظاهر الصحيحين و لفتوى العلماء بخلافهما والاحوط ان يقع صلح بينه وبين الواجد فان الظ على تقدير عدم كونه للمالك كونه
للواجد بما ذكروه من اعلام المالك السابق وهكذا الا دليل عليه صلح للتعويل ولكن الاحوط لهما الاتفاق على اخراج الخمس و الصلح فى الباقى وكان الاحتياط
ان لا يبتدر فى شاهده الصنو و نتفقا على اعلام المالك بالترتيب الذى ذكروه فان ادعاه احد منهم دفع اليه بلا حاجة الى حجة لكن عليه فيما بينه وبين الله تعالى
ان لا يدعيه الا اذا علم كونه له و ان لم يدعه احد منهم فان لم يكن عليه اثر الاسلام فالاحوط ان يتفقا على التعريف فان ظهر طالب و اقام حجة دفع اليه و الا
اخرجا الخمس و اصطلحا فى الباقى و الله تعالى يعلم **قوله** فان تعددت الطبقة اى كان من كان فى الطبقة الواحدة متعددا **قوله** ومثله الموجود فى جوف
الدابة ظاهره انه مثله فى تمام الحكم فيجب اعلام المالك السابق فان ادعاه دفع اليه بمجرد دعواه و الا فالمالك السابق وهكذا الى اخر مالك يمكن من معرفته
فان نفوا جميعا فعليه الخمس له الباقى ان لم يكن عليه اثر الاسلام و الا فهيئة لخلاف السابق والاقوى عندى كونه لقطة و مستندهم فى ذلك صحيح بن عبد الله بن جعفر
قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحى فلما ذبحها وجد فى جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهر لمن يكون ذلك فقال فوقع عرفها
البايع فان لم يكن يعرفها فالشئ لك رزقك الله اياه ولا يخفى ان ظاهرها كفاية اعلام البايع الذى باعه و عدم وجوب تتبع الملاك قبله وحمل البايع على
كل باب لك قبله بعيد جدا و هذا رهاد يوئد الاحتمال الذى نقلنا عن العلامة وقلنا انه ظاهر فيه من كفاية اعلام المالك السابق فى المسئلة السابقة
وكذا الظ منه عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وعدمه لاطلاق الحكم بل الظ كون الدراهم فى ذلك لوقت مسكوكة بسكة الاسلام وكانه لهذا
ان بعضهم ممن فصل فى المسئلة السابقة اطلق الحكم هيهنا وقال الشه فيما سيجئ من كتاب اللقطة ظاهر الفتوى و النص عدم الفرق بين وجود اثر الاسلام عليه
وعدمه والاقوى الفرق واختصاص الحكم بما لا اثر له عليه و الا فهو لقطة جمعا بين الادلة ولولا ان اثر الاسلام على يد المسلم سابقا ولم يظهر لى دليل على كونه
لقطة سوى ما ذكره من دلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا وقد عرفت ضعفه هذا والعجب من الفاضل الاردبيلى انه لم ينقل الصحيح الذى هو مستندهم
بكونه للمشترى على تقدير عدم معرفة البايع وناقش فيه باحتمال كونه لقطة الا ان يقيد بعدم العلامة وقال مع ذلك محل التامل ايضا لظهور كونه للمسلمين على
تقدير وجوده فى دار الاسلام واثار تصرفهم انتهى واما وجوب الخمس فيه فلا يستفاد منها بل ظاهرها خلافه ولكنهم قطعوا به وظاهرهم اندراجه فى
الكنز وهو بعيد نعم لا يبعد دخوله فى الارباح فليتدبر **قوله** ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة كان نشاءت فى ماء محصور مملوك للبايع وكانه فيه الى وقت
البيع فانها ح كالدابة المعلومة اما المملوكة بالحيازة فللواجد وليس عليه تعريف لعدم قصد البايع الحائز الى ما فى بطنها اذ لا يعلمه وهو شرط الملك فى حيازة
المباحات ولا يخفى ان الحكم بعد قصده مشكل وعدم علمه به لا يفيد الا انه لا يجوز ان يقصد تملك ما فى بطنها ايضا ان كان فى بطنه شئ و عدم كفاية ذلك القصد
من تملكه واشتراط العلم به ليس بغطط بل الظ كفايته وبه ظهر انه لا يرد ان ذلك القصد من الحائز غير معلوم وانما المعلوم منه مجرد الحيازة للسمكة وهو لا يفيد
الملك لما فى جوفها بدون القصد اليه واذا لم يظهر قصده اليه فالاصل عدمه ويلوح من كلام العلامة فى كرة الميل الى الحاق السمكة بالدابة لان القصد الحيازة
يستلزم القصد الى حيازة جميع اجزائها و فيه ان ما فى الجوف ليس من اجزائها ودعوى الاستلزام فيه ايضا غير ظاهر فالظ ان الواجد يملكه اما مط كما هو الظ
اذا لم يكن اثر الاسلام و الا فلقطة على ما هو المختار عند الشه كما اشار اليه فيه ايضا فى كتاب اللقطة ومن هنا يظهر انه لا بد من تقييد الدابة فى كلامهم بالمعلومة
كما هو مورد الرواية واما اذا كانت وحشية كالظبى المصاد من البر فحكمها حكم السمكة المحازة ذلك ان يحمل قول الشه مملوكة وتقيد المطلق لا لخصوص السمكة
وح ففى كلامه اشارة الى التقييد فى كل منهما واما من اطلق الحكم فيهما فكانه بنى كلامه على ما هو الغالب فى كل منهما ثم ان الشه ذكر فى كتاب اللقطة ان ما ذكروه فى
الموجود فى السمكة ايضا من انه للواجد انما هو اذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة كما اذا كان عليه اثر الاسلام مع عدم احتمال عدم الحكم لمن فيهما للاطلاق
النص والفتوى وقد ظهر لك ان الاظهر هو الاحتمال الذى ذكره لعله قصد اللقطة على الموجود فى جوف الدابة او السمكة الا لوجب ان لم يكن عليه اثر الاسلام
وهم لا يقولون به وكونه فى حكمها باعتبار دلالة اثر الاسلام على سبق يد المسلم قد عرفت ضعفه هذا ما سمعت من ظهور صحيح عبد الله بن جعفر فى عدم
الفرق وثم مهنا شئ اخر وهو ان اطلاق حكمهم فى الموجود فى السمك بانه للواجد يمكن ان يكون فى السمكة التى اخذت من البحر او من الانهار التى لها طريق
الى البحر ويكون بناء حكمهم بعد ما ذكروه من شرط التملك بالحيازة على ان الموجود فى جوف سمكة كذلك ان امكن حصوله فى البحر كالدر والعنبر فلا يظهر
كونه مملوكا لاحد اصلا فيجوز تملكه ولا وجه لاحتمال اللقطة فيه اصلا وان لم يكن كذلك بل علم كونه مملوكا كالدرة المثقوبة او المموهة بالذهب ثم لم يظهر كونه
ملكا لمسلم فيجوز عندهم تملكه ايضا اذا لم يظهر كونه ملكا لمسلم كالدرهم والدينار اللذين عليهما اثر الاسلام فيمكن ان يكون حكمهم فيه ايضا بانه للواجد
بناء على ان ما غرق فى البحر يخرج عن ملك مالكه ويجوز لمن اخرجه تملكه كما هو احد القولين مستند الى ما نقلناه سابقا من حديث الشعيرى وعلى هذا
فلا جوف السمكة لا يمكن الحكم بوجوب تعريفه وان كان عليه اثر الاسلام فان غاية ذلك ان يدل لا اثر على كونه مسلم ولا عبرة به بعد غرقه فى البحر واتباع
السمكة له من هناك لخروجه بذلك عن ملك مالكه الا ان بعد الاعراض عنه فيمكن ان يكون بناء حكمهم على ان الظ فيما غرق فى البحر اعراض صاحبه
عنه وان ذلك يكفى فى عدم وجوب تعريفه لاصالة البراءة الا ان يعلم خلافها واما السمكة الماخوذة من سائر الانهار التى لا طريق لها الى البحر فان
كانت من الانهار العظيمة التى كان حكمها حكم البحر فى حصول التى عما سقط فيمكن ان يعتقد واجراء حكم البحر فيها ايضا بناء على اتحاد الطريق واما سائر
الانهار التى ليست كذلك وكان الظ شمول اللقطة للماخوذ منها فلا يبعد ان يخصص كلامهم بما سوى ذلك كما خصصه الشه بالسمكة المملوكة بالحيازة فتدبر
واعلم ان العلامة ره فى عد قال فى كتاب اللقطة ما يوجد فى المفاوز او خربة قد باد اهلها فهو للواجد من غير تعريف ان لم يكن عليه اثر الاسلام و الا
فلقطة على اشكال وكذا المدفون فى ارض لا مالك لها ولو كان لها مالك فهو له ولو انتقلت عنه بالبيع اليه عرفه فهو احق به و الا فهو للواجد
وهل يجب تتبع من سبقه من الملاك اشكال وكذا التفصيل لو وجده فى جوف دابة اما لو وجده فى جوف سمكة فهو للواجد ويحتمل رقيقة انتهى و لا

يخفى

يخفى ان ما ذكره من حكم ما عليه اثر الاسلام على اشكال يمكن ان يكون جاريا عنده فى الدار و السمكة ايضا و انما لم يصرح به فيهما احالة على ما ذكره فى نقيضهما
ويمكن ان لا يحكم به فيهما ويقول بعدم الحاجة الى التعريف لظاهر الصحيح المذكور فى الدابة و مثلها السمكة بل اولى ويحتمل ان يقول بجريانه فى الدابة بخلاف
السمكة لما ذكرنا من الفرق بينهما فيكون اطلاق فهو للواجد اشارة الى هذا لكنه ره فى كتاب الخمس جعل الاقرب اشتراط عدم اثر الاسلام فى الجميع ثم ان
شارح المحقق حكم بان عبارته غير محررة لان الموجود فى جوف السمكة لا يكون للواجد وهو مشتريه من الصياد على اطلاقه كما هو مقتضى اول الكلام مع
ذلك فقوله ويحتمل رقيقة لا ينطبق على ذلك لان الرقيقة هى ان يملك المباح يحتاج الى النية وهذا انما يكون فى الطوق فيكون مباحا بالاصل فلا
ينتظم مع اول الكلام انتهى وكان غرضه من الايراد الاول ان الموجود فى جوف السمكة لا يكون للواجد مط بل يجب ان يريد بما اذا لم يوخذ من ما محصور
والامر فيه هين اذ لا بعد فى تنزيل كلامه على ما هو الغالب ويمكن ان يحمل على عدم صحة الاطلاق بناء على ما نقل عنه فى كتبه الاخرى حيث نقل عن كره
فى الموجود فى جوف السمكة اذا كان درهم او دنانير او درة مثقوبة بها ذهب او فضة او غير ذلك مما يكون اثر الادمى انه نقل عن احمد انه لقطة ونفى عنه
الباس ونقل عنه فى التحرير انه حكم بوجود التعريف فيه سواء وجده الصياد او المشترى ثم قال وما اطلق علماؤنا القول فى ذلك فوجود التعريف للبايع فان
عرفه فهو له و الا اخرج الخمس وحل له الباقى ولم يجعلوه كاللقطة ونقل عن المنتهى ان الموجود ان يكون عليه اثر الاسلام او لا فان كان وجب تعريفه من
البايع وغيره لسبق ملك مسلم ويكون حكمه حكم اللقطة لان مال المسلم ضايع فوجب التعريف حولا والحيوان هنا كالالة وان لم يكن عليه اثره فقال بعد
كلام طويل وليس عندى بعيدا من الصواب القول بوجوب التعريف لما يجد فى بطن الدابة مط سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وكذا ما يجد فى بطن السمكة
مما ليس اصله البحر اما اذا كان اصله البحر فلا انتهى فما اطلقه هنا لا يطابق شيئا من اقوال المنقولة فلا بد من تقييد كان يقيد بما كان اصله البحر ليطابق
ح ما فى لقط و لا يخفى ما فيه اذ لا يبعد ان يكون مختاره فى كتاب مخالفا لمختاره فى الكتب الاخرى اذا كان له وجه قد عرفت ان لا اطلاق الحكم بكونه
للواجد فى السمكة فى الماء الغير المحصور وجها لا يبعد الاستناد اليه على ان كلامه لا يابى عن التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام وح يكون حكمه بالتملك
فيه بناء على عدم ظهور مالك مسلم له فالاصل جواز تملكه بخلاف ما عليه اثر الاسلام فانه بزعمهم امارة جريان يد المسلم عليه فيجب تعريفه لذلك
ويكون الفرق بينه وبين الدابة الرجوع الى المالك فى الدابة لظهور كون ما وجد فى بطنه قد ابتلعه فى ملكه بخلاف ذلك فى السمكة اذ الظ فيه ان يكون قد
ابتلعه فى البحر او ما فى حكمه فيسقط احقية البايع فيه هذا واما ايراده الثانى فلا يخفى ما فيه اذ الدقيقة التى اشار ليست دليلا على الحكم حتى لا يطابق الدعوى
لعدم جريانها فى غير المطلق من البحر بل مراده من الدقيقة ان من الحكم فى السمكة بكونه للواجد تظهر دقيقة وهى ان المباحات لا تملك بمجرد الاخذ بل لا بد فيه
من نية التملك او العلم به لا اقل اذ لو كفى مجرد الاخذ فينبغى ان يكون ما فى جوف السمكة من الدرة ونحوها للصياد الحائز لها فلا يستقيم اطلاق الحكم
بكونه للواجد وعلى هذا فلا ايراد عليه ولا يخفى انه لو حمل كلام العلامة ره على الفرق بين الدابة و السمكة فيما عليه اثر الاسلام ايضا فى وجوب التعريف فى الدابة
دون السمكة فيمكن ان يكون الدقيقة اشارة الى ما ذكرناه من وجه الفرق بينهما فتدبر وكتب فخر المحققين ره فى الايضاح على قول الده ما لو وجده فى جوف
سمكة الى اخر الفرض ان ذلك الشئ الموجود فى السمكة مباح فى الاصل و الدقيقة هى افتقار ملك المباحات الى النية لانه لو كان المباح يملك بمجرد دخوله
فى يد من له اهلية تملكه وكان الصياد لك ملك الصياد ذلك الشئ لكن التالى باطل فالمقدم مثله انتهى ولا ادرى ان الرواية التى اشار اليها والله تعالى يعلم
واعلم ان حكمهم بكونه للمشترى لا يخ عن ظهور دليل على تملك المباحات بمجرد الاخذ مع عدم الشعور ونية التملك فالاصل عدمه وح فالاصل جواز تملكه له
وعدم حرمة تصرفه فيه فما ذكره الفاضل الاردبيلى ره من عدم دليل واضح على ما ذكروه وان الظ كون السمكة وما معها ملكا للصايد المعتبر ان كان
فيه اثر الاسلام لان الظ انه وان كان للمسلم انه معرض عنه لو قوعه فى البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطة واحتمال كون المشترى ملتقطا لعدم شعور
الصايد به وكونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور لبس بشئ وما ذكروه كان اقرب لكن حكمهم بوجوب الخمس فيه ايضا ولا يظهر له وجه وكانهم جعلوه منه
فى الكنز كما ذكرنا فى الموجود فى الدابة ولا يخفى بعده كما ذكرنا هناك ويحتمل هنا الحاقه بالغوص ايضا وهو ايضا بعيد نعم لو قيل بعموم الارباح اتجه الحكم
بوجوب خمسها فيه فتدبر واحفظ **فـروع** فى الكنز الاول قال فى كره هى لو استاجر اجيرا يحفر له فى الارض المباحة لطلب الكنز فوجده فهو للمستاجر
لا للاجير لانه استاجره لذلك فصار بمنزلة ما لو استاجره للاصطياد و الاحتشاش وان استاجره لامر غير ذلك فالواجد هو الاجير و الكنز له انتهى وقال
الفاضل الاردبيلى ره وفى صحة الاستيجار بمثله تامل لعل تعيين مقدار الحفر و لما قيل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها فى الملك بغير اختيار
والظ الجواز و توقف الملك بعدم قصد ملكية الغير وبعدم ملكية منفعته لغيره على تقدير عدم احتياجه الى النية كما هو الظ وسيجئ تحقيقه انتهى والظ
ان قوله لعله سهو وتغيير من النساخ والصواب لعله بتعيين ثم لا يخفى ما فيه اذ يمكن فرض تعيين مقدار يكون نظر المستاجر وجدانه فيه او تعيينه بحسب الزمان
كيوم او يومين و اما ما نقله عن القيل فما قاله عليه من الظ حسن لكن فى حكمه بكون الظ عدم احتياجه الى النية تامل بل الظ خلافه لاصالة عدم ملكه
ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك بدون النية فتدبر الشه قال ره هى ما يجده العبد من الكنز لمولاه يخرج منه الخمس و الباقى له لانه اكتساب فاشبه الاحتشاش
والاصطياد والاصطياد لان قوله ره وفى الركاز الخمس يدل بعمومه على وجوب الخمس فى كل ركاز و بمفهومه على ان الباقى للواجد انتهى وفيه تامل فانه اولا
مفهوم من ان الباقى للواجد ولعموم لا يشمل ذلك لان الباقى فيه على ما ذكره ليس للواجد بل لمولاه الا ان يقال ان الواجد حقيقة فيه هو المولى و العبد
ملكه بمنزلة الالة ثم لا يخفى ان اطلاق كلامه هيهنا يوئد ان مراده بما نقلنا عنه فى المعدن ما فهمه الفاضل الاردبيلى من ان الصحيح انه مع الاذن فى
القول بملك العبد ايضا يكون ما وجده لمولاه كما وحدنا هناك لكن الحكم به بعيد جدا فالظ حمل كلامه هناك على ما حملنا وتنزيل كلامه هيهنا
على التفصيل المذكور هناك احالة ما ذكره هناك نعم لو قيل بالفرق بين المباحات فى الاصل كالاحتشاش والاحطاب وبين اللقطة لانها ليست مباحة

فى الاكمل

فى الاصل وان المولى فى التملك انما يفيد تملكه فى المباحات الاصلية فيما كان ملكا لاحد يحتاج الحاق الحكم بانه للمولى وان اذن له السيد فقلنا بملكه فى
الجملة لا فى خصوص هذا ايضا لكن هذا الايلايم كلام العلامة ره لانه حكم اولا بانه باشبه الاحتمالات والاصطناع تدبر الثالث قال لو استاجر دارا
ووجد فيها كنزا فهو للمالك قال بعض الجمهور وهو للمستاجر لنا ان المالك يده ثابتة على الدار فهى ثابتة على ما فيها فيقضى له به وهذا قول ابى حنيفة ومحمد
الحسن واحتج المخالف بان الكنز لا يملك بملك الدار وهو قول ابو يوسف بطلانه واضح الرابع قال لو اختلف المستاجر والمالك فى ملكه قال الشيخ القول قول
المالك وبه قال المزنى وللشيخ قول اخر ذكره فى الخلاف ان القول قول المستاجر وبه قال الشافعى وعن احمد روايتان كالقولين والاحتجاج للاول ان دار المالك
كيده فيقضى له به ولان الدفن مانع للارض وللثانى انه مال مودع فى الارض وليس منها فيكون القول قول من يده على الارض كما فى الدار من الاقمشة ولان المالك
لا تكرى دارا فيها دفين الا نادرا اما لو اختلفا فى مقداره فالقول قول المستاجر على القولين لانه منكر انتهى وقد ذكر فى التذكرة ايضا هذين الفرعين بادنى تفاوت الى
فى العبارات وانت خبير بان الظ منه انه فرعان مختلفان ولا يظهر له وجه الا ان يقال ان النزاع فى الاول فى دعوى كل واحد له باعتبار تبعيته للملك اولا استاجره
مع اعتراف كل منهما بعدم معرفته له وصدم وضعه فيها والنزاع فى الثانى فى ان كلا منهما يدعى انه وضعه فيها ولا يخفى انه على هذا لا يتجه شئ من القولين فى النزاع
الاول على مقتضى ما مثله اصحابنا فانهم لم يحكموا بتبعية الكنز للدار حتى يقال انه هل المالك او المستاجر بل قالوا انه يعرف للبائع فان عرف به فهو له
والا يعرف المالك وهكذا فان لم يعترف به احد منهم فهو لواجده ان امكن وان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة او انه يكفى اعلام المالك ان يوهم
بان هذا التفصيل على هذا ان ذا اعترف كل منهما بعدم معرفته لا يحكم لواحد باعتبار تبعيته ملكا او لما استاجره وهو ظ نعم لو قيل بما قلنا انه ظاهر
الصحيحتين اللتين نقلنا سابقا وهو ان الكنز لاهل الدار وان لم يعرفوه اتجه حتى يقال ان اهل الدار هل هو مالكها او يكتريها حين وجدان الكنز وكان
الاول اظهر والله تعالى يعلم وانت تعلم ان كلام العلامة ره لا يمكن حمله على هذا الخلاف اذ لم يسلف منه ما يدل على بطلان ما ذكره المخالف فى هذه الصورة
فى ما سلف منه وهو بطلانه حينئذ اذ تعا المالك معرفته من غير نزاع للمكترى معه والفاضل الاردبيلى ره لم يذكر الا فرعا واحدا فانه قال لو استاجر دارا فوجد
فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض للمستاجر وهو بعيد فان المالك ذو اليد وعلى المستاجر الاثبات لو ادعيا انتهى وهو الفرع الثانى على ما ذكرنا ولم يتعرض
للاول لما لعدم اتضاح المقصد منه او لجعلها فرعا واحدا بان يكون فى الثانى زيادة تفصيل للاول بنقل الى الشيخ واحتجاجه لهما ثم حكمه بعد القول الثانى
مط لا يتجه على اشكال بل يتجه عن وجه لما نقل من احتجاج الشيخ ويؤيده ايضا اصالة عدم تقدم وضع الكنز على الاجارة اذا علم كما هو الغالب نعم ربما يبعد
دعوى المكترى بالقرائن الموجودة فيما وجد الدالة على سبق وجوده على اكراه ولكن بما وجدت تلك بالنسبة الى المالك ايضا فالظ عند وجود القرائن لاحد
الحكم بها والنزاع انما هو فى الجزء عنها وح يكون القول قول المكترى فى هذا اظهر كما اختاره الشيخ فى مثله القول فى كل ما وقع النزاع بين ذى اليد
السابقة واللاحقة كالمعير والمستعير مع سلب الملك عنهما ثم انى بعد ذلك رايت ان العلامة ره فى الارشاد فى اخر البحث قال والقول قول مالك الدار
قال هذا الفاضل يعنى لو تداعى مالك الدار ومستاجرها فى كنز وجد فيه لا كنز على ان القول قول المالك فالمستاجر خارج وعليه البينة وعلى المالك
اليمين لان المالك فهو واضع اليد عليه فكذا جميع ما فيه فهو تحت يده ونقل عن الشيخ ان القول قول المستاجر لانه واضع اليد على المالك
الظ والمنفعة له فيكون واضعا يده شرعا على ما فيه وهو بعيد لانه ما وضع الا بما اباح له المالك وهو منفعة البيت الى الكنز خارج عنها جزما
قدمنا ايضا انتهى ولا يخفى ان هذا بعينه هو الفرع الذى ذكره هناك وما نقله من دليل الشيخ هو الدليل الاول الذى نقلنا له وحمله على ان الكنز
من جملة المنافع فيكون يده شرعا عليه لتسليط المالك عليها فاعترض عليه بما ذكر وانت خبير بانه ليس بناء الدليل على ما ذكره بل على ان الدار بالفعل
بيده وبيتها جميع ما فيها وهو ما وجد من الكنز منها ويحتمل ان يكون لواضع له فيها فيحكم له به بمقتضى اليد فى الحال كما فى الامتعة التى وجد فيها اه
لا يرد عليه اعتراضه فتدبر الخامس قال المكاتب عليك الكنز لانه اكتساب فكان كغيره من انواع الاكتسابات يخرج منه الخمس والباقى له لان تسلط
على مكتسباته منقطع بالكتابة السادس قال الصبى والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقى مستحقه يخرجه الولى عنهما عملا بالعموم وكذا
المراة وحكى عن الشافعى ان المراة والصبى لا يملكان الكنز واحتج لخان بما تقدم من انه اكتساب فهما من اهله السابع قال يجب الخمس فى الكنز على من وجده
من مسلم او ذمى حرا او عبد صغير او كبير ذكر او انثى وعاقل او مجنون الا ان العبد اذا وجد الكنز فهو لسيده وهو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على
انه يجب على الذمى الا الشافعى وقال الفاضل الاردبيلى ره فى الدليل تامل ولعله دليل العموم عموم الادلة ويكون المكلف بالاخراج الولى عن غير المكلف
انتهى ووجه التامل ان اتفاقهم عدا الشافعى على وجوب الخمس على الذمى لا يصير دليلا على تمام العموم الذى ذكره ولا على اتفاقهم عليه كما ان مراد العلامة
اتفاقهم على جميع ما ذكره الا الخلاف فى الشافعى فى وجوب الخمس على الذمى فلا غبار مع فصل الدليل دليلا على اتفاقهم وكذا على الحكم لكن الظ ان
مراد العلامة هو الدليل على اتفاقهم لا دليل الحكم فانه قال بعد ما نقلنا ونقل هذا الفاضل بعد قوله الا الشافعى فانه قال يجب الخمس الا على
من يجب عليه الزكوة ولنا فى ايجاب الزكوة على الذمى ولان سلفا عموم قوله عم وفى الركاز الخمس وقول الباقر وكلما كان ركاز ففيه الخمس ولانه مال ظهر
عليه فيجب فيه الخمس كالمسلم والغنيمة واحتجاج الشافعى بانه زكوة ضعيف انتهى فجعل دليل الحكم هو ما ذكره العلامة من الاستدلال بعموم الحديثين
واما دليله الاخير فهو استدلال بالقياس على الشافعى القائل به ثم قال هذا الفاضل ولعله يريد بالصبى والمجنون من يقدر على التملك بتمييز ما ويحتمل
الملك لهما بالاخذ وبالقبض وبالولاية والارث انتهى وظ كلام العلامة هو الاحتمال الثانى الذى ذكره وهو تملكهما بمجرد الاخذ والقبض ولو
قيل بوجوب نية المالك فى المباحات فليحمل على انه بمجرد اخذهما يجب على الولى ان ينوى تملكها لهما واخراج الخمس لمستحقيه واما الاحتمال الثالث الذى
ذكره وهو تملكهما بالاولوية اى اذا اخذها الولى بالولاية او لنفسه ثم مات فارثه لهما لانهما بمكان من الظهور لا يصلحان للذكر سيما الاخير

قوله

ان بلغ عشرين دينارا عينا او قيمة والمراد بالدينار المثقال كغيره وفى الاكتفاء بمائتى درهم وجه لعمله الخمس فى مع نظيره بالاكتفاء بها فى المعدن وينبغى القطع بالاكتفاء بها هنا لان
صحيح البزنطى الاتى المتضمن ان ما يجب الزكوة منه فى مثله ففيه الخمس يشمل والمعدن كلا كثيرا بلوغه عشرين دينارا وتسبيل الى القول تدل على لو نقضه مع جزمه بخيره وصحيح البزنطى
دال عليه فالعمل به متعين فى حكمها ببلوغه مائتى درهم كما عند المصنف مع ان الرواية هنا لا تدل عليه وقال الشيخ ره فى الخلاف نصابه ما يجب فيه الزكاة وهو ظاهر الاكثر نظرا الى
الرواية يجد عليهم واعتبر ابو الصلاح ره فى الحلى فيه دينارا كالغوص استنادا الى رواية قاصرة نعم يعتبر الدينار او قيمته فى الغوص قطعا واكتفى المصنف عن اشتراطه فيه بالتشبيه هنا
ويعتبر النصاب فى الثلثة بعد المؤنة التى يغرمها على تحصيله من حفر وسبك فى المعدن والغوص وارشها واجرة الغواص فى الغوص واجرة الحفر ونحوه فى الكنز ويعتبر النصاب بعد

قوله ان بلغ عشرين دينارا هذا هو المعروف بين الاصحاب ولم يذكروا فيه خلافا ومستندهم صحيحة البزنطى الاتية ومقتضاها كما ذكرنا كما سيجئ الاكتفاء
ببلوغ احد النصابين ولكن اكثرهم اقتصروا على ذكر نصاب الذهب كما فعله المصنف والعلامة فى التذكرة صرح بان عشرين دينارا معتبر فى الذهب والفضة يعتبر
فيها مائتا درهم وما عداهما يعتبر فيه قيمته بلحدهما **قوله** المثقال اى المثقال الشرعى الذى هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفى كذكره اى كما فى غيره من الانواع
فانه كلما ورد فيه الدينار فهو المثقال **قوله** لان صحيح البزنطى رواه ابن بابويه عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الرضا قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز
فقال ما يجب الزكوة فى مثله ففيه الخمس ولا يخفى ان عبارة الجواب يشمل بعمومها المعدن ايضا لكن يحتمل بقرينة السؤال التخصيص بالكنز فالكنز الحق القطع به
من المعدن كما اشار اليه الش هذا ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد من الرواية اعتبار النصاب الثانى فى الخمس ايضا كما فى العلامة فى ذكره وصرح بانه ليس للركاز
نصاب اخر بل لا يجب الخمس فيه الا ان يكون عشرين مثقالا فاذا بلغها وجب الخمس فيه وفيما زاد قليلا كان الزايد او كثيرا ولم يذكر خلافا فيه والرواية لا تأبى
لتحمل الحمل **قوله** قيل والمعدن كذلك هذا قول الشيخ فى النهاية والمبسوط واختاره ابن حمزة وعامة المتاخرين وهو المعتمد اشار اليه الش من صحيح البزنطى وهو ما رواه
الشيخ عنه فى الصحيح قال سئلنا ابا الحسن عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شئ قال ليس فيه شئ حتى يبلغ ما يكون فى مثله الزكوة عشرين
دينارا **قوله** مع ان الرواية ههنا لا تدل عليه لكن قد عرفت ان صحيحة فى الكنز يشمل بظاهره المعدن ايضا لكن لا يبعد تخصيصه بالكنز بقرينة السؤال كما
بناء كلام الش على هذا فلا تغفل وهو ظ الاكثر فانهم لم يتعرضوا الذكر النصاب له فالظ انهم لم يعتبروا فيه نصابا وابن ادريس ايضا فى السرائر صرح بعدم
اعتبار النصاب فيه وادعى اجماع الاصحاب عليه وقال العلامة دعوى الاجماع فى صريح الخلاف وظ البطلان نظرا الى الاسم اى صدق اسم المعدن على القليل والكثير
فعموم الادلة يشمل الجميع والرواية حجة عليهم لانها صحيحة السند مخصصة للعموم **قوله** استنادا الى رواية قاصرة وهى ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد بن ابى
نصر عن محمد بن على عن ابى عبد الله عن ابى الحسن قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال
اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس فى سنده قصور لجهالة محمد بن على المذكور ولكن ابن ابى نصر ممن اجتمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ورواه فى الفقيه ايضا مرسلا
عن الكاظم ع وهو ايضا قاصر بالارسال وقال الشيخ فى التهذيب ليس بين الخبرين تضاد لان الخبر الاول تناول حكم المعادن والثانى حكم ما يخرج من البحر وليس
احدهما هو الاخر بل لكل واحد منهما حكم على الانفراد انتهى وهو كما ترى فان السؤال فى الثانى تناول المعادن ايضا فكان مراده انما يحمل الجواب فى الثانى
على انه جواب عما يخرج من البحر خاصة ولا يخفى بعده وقال العلامة فى المنتهى فى الجواب عن الاحتجاج لقول ابى الصلاح فى هذه الرواية والجواب يحتمل ان يكون المراد
ما يخرج من البحر والاول تناول المعادن خاصة قال الشيخ وايضا فان دلالة حديثنا على ما اعتبرناه من النصاب اقوى من دلالة حديثكم وايضا فحديثنا يتناول
المعادن وهو لفظ عام وحديثكم تناول معادن الذهب والفضة خاصة واذا احتمل كان الاستدلال بحديثنا اولى على ان حديثنا معتضد بالاصل
وهو براءة الذمة ونفى الضرر انتهى وايضا من قوله وايضا انه ليس نظره فى كون دلالة حديثه اقوى الى احتمال الحديثين فان قوله ففيه الخمس يحتمل الاستحباب
واما الوجه الثانى الذى ذكره العلامة فكانه اراد به ترجيح مذهبه بان حديثنا يدل على تمام مذهبنا وحديثهم يدل على بعض مدعاهم فيبقى البعض الاخر
بلا دليل وقوله واذا احتمل كانه مبنى على الوجه الذى نقله عن الشيخ والوجه الاول منه دون الوجه الثانى الذى ذكره اذ لا يرتبط به الا ان يكون مراده انه
اذا احتمل حديثكم الاختصاص ببعض المذكور فيه ولا يكون عاما فالاستدلال لنا بحديثنا اولى لدلالته العموم بخلاف حديثكم على ما قررنا ويمكن ان يكون
مراد الش بقصوره قاصرا بحسب الدلالة ايضا فافهم واعلم ان الرواية رواها المفيد ايضا فى المقنعة مرسلا ومنها يدل ان اللؤلؤ كاللؤلؤ وح فلا اختصاص لها
بالمعدن ولكن لا يمكن التعويل عليها مع مخالفة الكتابين **قوله** نعم يعتبر الدينار او قيمته فى الغوص قطعا كان دعوى القطع بذلك لثبوت الاجماع على ذلك
كما يظهر من المنتهى ايضا حيث قال ذهب اليه علماؤنا او لما ذكره فى المدارك من ان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق بينهم ولا قائل باعتبار ما دون ذلك ولولا الاجماع
فلا يظهر فى الاخبار حجة لذلك سوى رواية محمد بن على المتقدمة وهى لضعف سندها بمكان من افادة القطع سيما فى عموم الغوص مع اختصاص الرواية على ما فى
الكتابين بالبعض المذكور فيها هذا ويستفاد بعد ذلك عن المفيد انه جعل نصابه عشرين دينارا وهو يخالف ما نقلنا عنه ولكن لم يظهر له مستند اصلا ولو لم
يثبت الاجماع على اعتبار الدينار لكان القول بعدم اعتبار النصاب فيه قويا للعموم لا يبعد ولا يعتبر فى الزائد عن الدينار نصابا اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب
الخمس **قوله** واجرة الغوص فى الغوص هذا اذا استاجر اجيرا للغوص له واما اذا غاص احد لنفسه فليس فيه وضع شئ للاجرة وهو ظ **قوله** واجرة الحفر
ونحوه فى الكنز هذا اذا احفر لوجدان الكنز اما لو حفر لغرض اخر فظهر كنز فلا يحتسب من المؤنة اجرة ما حفره وهو ظ **قوله** ولا يعتبر اتحاد الاخراج لعموم الادلة
وعدم دليل على اعتباره **قوله** واعتبر العلامة عدم نية الاعراض اى اعتبر فى الوجوب مع اتحاد الاخراج عدم نية الاعراض فلو اخرج من النصاب ما نقص عنه ونوى
الاعراض ثم بدا له واخرج ما كمل به النصاب لم يجب عليه فى الاول شئ وكذا فى الثانى اذا نقص هو ايضا منفردا عن النصاب ونوى الاعراض ثانيا وكانه لا يبعد نية
ثم ذلك فى العرف من اخراج النصاب ويؤيده ايضا انه لو اخرج ما نقص عن النصاب واعرض عنه فالظ انه يجوز للملك الجميع صرفه فيما شاء ولا يجب عليه اقوار
الخمس الى اخر عمره لاحتمال ان يبدو له ثانيا العود اليه فح فاذا بدا له ثانيا واخرج ما كمل به النصاب فالحكم لضمانه واعتبار ما اتلفه من الخمس مع اصالة عدمه لا بد له
من دليل ولو كان مجرد العموم لا يصلح دليلا لكن لذلك وهنا مع ما فى التكليف بضبط هنا ما اخرج بحيث يمكن معرفته اذا اتفق له اخراج اخر الى
اخر عمره من العسر والحرج هذا وانما حمل الاعراض على نيته تركه بالكلية ولكن الظ من كلام العلامة ره فى التذكرة انه يريد به ذلك فانه ذكر اذا اشتغل بالعمل
وانما تركه بين الدفعات للاستراحة مثلا والاصطلاح الالة او طلب الاكل وما اشبهه فلا تاثير فى وجوب الخمس اذا بلغ النصاب المتعدد النصاب واما اذا ترك
العمل بينهما ترك اهمال فلا يضم بعض الدفعات الى بعض والظ منه انه اراد بترك الاهمال فى مقابل ما ذكره اولا تركه زمانا ما يعتد به بحيث يقال له فى العرف
انه تارك له وان اراد العود اليه بعد حين او لم يخطر بباله شئ من العود وعدمه او كان مترددا بينهما والحاصل ان المدار الاتصال العرفى وعدمه وعلى

هنا

ابوجدها اعتباره في الكنز والمعادن دون الغوص فانا للعلامة رحمه الله ولو اشترك جماعة اعتبر بلوغ نصيب كل نصابا بعد مؤنته **والسابع** ارض الذمي المنتقلة اليه من مسلم سواء انتقلت اليه بشراء ام غيره وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء وسواء كانت مما فيه الخمس كالمفتوحة عنوة حيث يصح بيعها ام لا وسواء اعدت للزراعة ام لغيرها حتى لو اشترى بستانا او دارا اخذ منه خمس الارض عملا بالاطلاق وخصوصا

هذا فكانه يسقط ما ذكرنا من التايد بعدم الضم في صورة الاعراض ولكن لا يبعد ايضا دعوى فهم ما ذكره من اخراج النصاب فافهم **قوله** ابوجدها اعتباره في الكنز والمعادن لا يظهر وجه يعتد به للتفرقة بينهما وبين الغوص والظاهر عدم اعتبار في شيء منها بضم بعض الانواع الى بعض في الجميع الا ان يقع بينهما فصل يمنع ذلك من الحكم بالضم في شرح في بحث المعدن ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعدد من نوعها او انواعها واعلم انه ذكر العلامة ذكر ما نقلنا عنه من الكتابين في المعدن لا في الثلثة كما هو ظاهر كلام الشارح بل قال في هي في بحث الركاز لو وجد ركازا دون النصاب ثم وجد ركازا آخر دون النصاب فاجتمعا نصابا ففي وجوب الخمس اشكال اقربه عدم الوجوب لان الركاز لا يوجد شيئا بعد شيء فكانه بمنزلة ما التقط لقطا كثيرة كل واحدة اقل من درهم وكلامه في كرة ايضا قريب منه والظاهر ان مراده انه يكفي في وجدان الكنز وتعلق الخمس به وصول اليد بحيث يتيسر الاخذ منه وان لم ياخذ بالفعل وعلى هذا وجد كنزا فاذا كان بمقدار النصاب وجب عليه الخمس والا فلا فلو وجد كنزا فهو بمنزلة ما لو وجد لقطة بعد لقطة اخرى فانه لا يضم احدهما الى الاخرى وهذا بخلاف المعدن فانه لا يملك منه الا ما اخذه منه ولا يجب الخمس عليه الا فيما اخذه فاذا اخذ شيئا فشيئا يأتي فيه ما ذكره من التفصيل في الكنز نعم الظاهر انه يجري في الغوص ايضا بان يجعل ما يخرج دفعات بالغوص بمنزلة الاخذ من المعدن دفعات هذا والظاهر ان ما ذكره في الكنز من انه لو وجد كنزا آخر فهو بمنزلة لقطة اخرى انما يتم مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحادهما بان فرض حفر مكان الى ان يظهر فيه شيء ثم حفر قدرا آخر الى ان يظهر شيء وهكذا فهو وجدان الكنز دفعات ويأتي فيه الحكم باعتبار النصاب في المجموع والتفصيل فيه باعتبار تخلل الاعراض وعدمه بل الظاهر ان ما ذكره من الحكم في اللقطة بتعددها ايضا انما هو مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحاده عرفا بان وجد فيه شيئا ثم تفحص فوجد فيه شيئا آخر وهكذا فالظاهر ان الجميع لقطة واحدة وبلوغ القيمة انما يعتبر في الجميع لا في كل واحد الا مع اختلاف الزمان عرفا واحتمال سقوطها من شخصين فتامل وما نسبه الشارح الى العلامة من موافقته له في التفصيل الذي ذكره لم اقف عليه بل كلامه في هي صريح في خلافه فانه قال لو اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة مثلا ضم احدهما الى الآخر وكذا ما عداهما وقال بعض الجمهور لا يضم احدهما الى الآخر وقال آخرون لا يضم في الذهب والفضة ويضم فيما عداهما حملا على الزكوة ونحن نقول المخرج خمس لا زكوة وهو معتبر بالقيمة فلا اعتبار باتحاد الجنس بخلاف الزكوة انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره الشارح في المعدن ومقابله يجري في الكنز ايضا الا انه لا يتعرض لهذا الفرع ايضا فيه ولا في الغوص وفي كرة ايضا ذكر في المعدن مثل ما نقلنا عن هي من الحكم بالضم مط ونقل القولين عن الجمهور الا انه لم يتعرض له للاختيار وبعيد وجود التفصيل في كتاب غيرهما والله تعالى يعلم **قوله** وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء يفهم منه ان فيه اخبارا ايضا او خبرا الا اقل ليس فيه خصوص لفظ الشراء وليس كك فانهم لم يذكروا فيه الا رواية ابي عبيدة التي سيذكرها الشارح فانها هكذا قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس ولعل ان الرواية في يب في باب الخمس والغنائم وسندها هكذا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابرهيم بن عثمن عن ابي عبيدة الحذاء ورواها في باب الزيادات ايضا وفيه بدل احمد بن محمد ابي جعفر وهو ايضا احمد بن محمد فان احمد بن محمد بن عيسى على ما ذكروه في كتب الرجال مكنى بابي جعفر والعلامة في المخ عدها موثقة وكانه سهو منه فان ما نقلناه من السند صحيح غاية الصحة وليس في احد منهم من يتوهم كونها موثقة باعتباره الا ان في ابي ايوب الخراز في كتب الرجال اختلافا انه هل هو ابن عثمن او ابن عيسى وههنا تصريح بانه ابن عثمان وفي رواية صحيحة في قنوت الجمعة تصريح بانه ابن عيسى وعلى التقديرين فهو ثقة كريم المنزلة يروي عنه الحسن بن محبوب ولا اختلاف لذكره ولا يخرجها عن الصحة الى التوثيق والشارح ايضا فيما سيجيء عدها موثقة وكانها تبع لما في غير مراجعة الى يب وفي فوائد القواعد استضعفها وهو ايضا مبني على ذلك فان رايه استضعاف الموثقات **قوله** كالمفتوحة عنوة قال في لك يتصور بيع المفتوحة عنوة تبعا للآثار المتصرف ببناء وشجر وبعد الاخذ يخرج خمسها لا باعتبار نفس الارض ولا فرق في وجوب الخمس منها بين ان يكون قد خمس اولا ام لا والظاهر ان المراد انه لم يخمسها اهل الغنيمة وجب على الذمي فيه خمسان باعتبار وجوبه في اصل الغنيمة وبعد انتقاله اربابها وخمس باعتبار شرائه من المسلم اذ لا دليل على سقوط الاول بازاء الخمس الذي يجب عليه بالشراء لكن ينبغي ان يكون الخمس الثاني من الباقي بعد اخراج الخمس الاول لا من كل ما اشتراه فتدبر وذكر في المدارك انه يتصور بيع الارض المفتوحة عنوة في صلح العسكر ومن ارباب الخمس اذا اخذوا منها شيئا على هذا الوجه واما بيعها تبعا للآثار المتصرف كما ذكره جمع من المتاخرين فمشكل لعدم دخول الارض في ملك المتصرف بتلك الآثار قطعا ومع انتفاء الملك امتنع تعلق البيع بها كما هو واضح انتهى والظاهر ان من جوز بيعها يقول بتعلق ملكه بها تبعا ودعوى القطع بخلافه لا بد له من دليل نعم الكلام في دليلهم على الجواز المذكور واما ما ذكره في تصوير البيع المذكور فهو حق ولكنه ايضا فيه مظنة فرق بينه وبين سائر الصور التي يحتاج الى التعميم المذكور اذ بعد اخذها على احد الوجهين المذكورين يصير ملكا للآخذ كسائر الاملاك ولا يتخيل بينه وبين سائر الاراضي احتمال الفرق حتى يصرح بالتعميم لدفعه فالظاهر ان نظر الشهيدين الى ما ذكر في لك ثم لا يخفى ان ظاهر كلام لك وصريح المدارك جواز اعطاء خمس ملك الاولى الى اربابه بان يصير ملكا يتصرفون فيه تصرفهم في سائر الاملاك وهو الظاهر كما في سائر الغنيمة لكن كلام العلامة في هي كما نقلنا في اول هذا الكتاب يدل على ان الخمس منها بازاء نمائها في كل سنة الى اربابه وهو اعلم بما قاله الفاضل الاردبيلي ايضا حكم بالتامل فيما ذكروه لعدم الملك المطلق بل للآثار المتصرف وتلك ليست بارض فوجوب الخمس فيها محل التامل وقال ولو قيل بالملكية بتبعية الآثار ايضا فيه تامل فان الظاهر انها تزول بزوال الآثار يلزم اخراج خمسها مرتين فتدبر وعلى تقدير الوجوب بالشرائط كسائر الاراضي انتهى وما ذكره في وجه التامل اولا هو ما نقلنا عن المدارك وفيه ما فيه وما ذكره ثانيا ففيه انه يكون الظاهر انها تزول بزوالها لا يصلح وجها للتامل في الحكم المذكور ولم لا يجوز ان يجب عليه اخراج الخمس بجري بيعه منه بالتبعية وان خرج عن ملكه بعد زوال الآثار وح فان اخراج الخمس من الارض تعلق بخرجه ما بقي الآثار فان زالت يصير ملكا للمسلمين بزوال مالكيته ويسقط عنه الخمس وان اخرج من العين فهو يملك الباقي ما بقي الآثار فان زالت عاد ملكا للمسلمين وكذا الخمس ملك لاربابه ما بقي الآثار وبعد الزوال يزول ملكهم ايضا ويصير ملكا للمسلمين ولا بعد ولا دقة في شيء من ذلك وما ذكره من لزوم اخراج خمسها مرتين فان اراد به ان المفتوحة عنوة يجب اخراج خمسها اولا فاذا وجب اخراج خمس الارض

بعد شراء

وخصوصا في المعتبر بالاولى وعلى ما اخترناه طريق معرفة الخمس ان تقوم مشغولة بما فيها باجرة للمالك ويتخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع ولا حول هنا ولا نصاب ولا نية ويحتمل وجوبها عن الآخذ لا عنه وعليه المص في س والاول في ن ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج وان كان لمسلم ولا باقالة المسلم له في البيع الاول مع احتمال ... بناء على انها فسخ لكن لما كان من حينه [illegible] هذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والتقي والمتاخرون اجمع والشيخ من المتقدمين على وجوبه فيها ودليله

بعد شراء الذمي يلزم اخراج خمسها مرتين ففيه ايضا انه لا محذور فيه واي محذور في وجوب اخراج الخمس اولا من الكل ثم وجوب اخراج خمس ايضا مما اشتراه ذمي من الباقي وان اراد انه اذا وجب اخراج الخمس منه اذا اشتراه تبعا فاذا فرض زوال الآثار وخروجها من ملكه بذلك فلو فرض تجددها للآثار يجب عليه اخراج خمس آخر بناء على ما قيل من وجوب الخمس في مطلق الانتقال اليه وان لم يكن بعنوان الشراء ففيه ان وجوب الخمس في مثل ذلك الانتقال الذي يكون بتجدد الآثار بعد زوالها غير ظ ولو سلم فلا محذور فيه ايضا فانه ان اخرج الخمس من الارتفاع فلا يلزم الا وجوب اخراج خمس الارتفاع بعد التجديد كما بعده وان اخرج نفس الارض فيلزم ان يجب عليه ح اخراج خمس ما بقي له بعد اخراج الخمس وهكذا ابدا ولا محذور فيه ايضا ثم قوله بالشرائط بالياء كما في النسخ التي رأيناها كانه سهو والظ الشرائط والمراد ان الشرائط فيه ايضا مثل سائر الاراضي المنتقلة الى الذمي من مسلم فان شرطيها ان تكون معدة للزراعة اشترط في ملك الذمي التي من المفتوحة عنوة ايضا وان لم يشترط فيها لم يشترط في تلك ايضا وكذا لو شرط فيها شرط آخر كعدم اقالة المسلم على القول به فتدبر **قوله** وخصوصا في المعتبر بالثاني فانه قال الظ ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن وقال العلامة في هي هل هذا الحكم يختص بارض الزراعة او عام فيه وفي المساكن اطلاق الاصحاب يقتضي الثاني والاظهر ان مرادهم بالاطلاق الاول وقال في لك بعد نقل ما نقلنا عن المعتبر وهو جيد لانه المتبادر وجزم الشارح بتناوله لمطلق الارض سواء كان بياضا او مشغولة بغرس او بناء عملا بالاطلاق وهو ضعيف انتهى ولا يخفى انه على تقدير حمل الرواية على ما حمله الاصحاب الظ هو ما ذكره الشارح فاطلاق الارض فيها وما ادعاه من التبادر كانه بناء على ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان المسكن لا يقال له عرفا الارض بل المسكن وقال نعم ان اشترى ارضا ويجعلها مسكنا يجيء البحث ولا يبعد الوجوب ولا يخفى ان ما ذكره يجري في البستان ونحوه ايضا ولا يبقى لمورد الحكم سوى الارض التي تصلح للزراعة لكن فيه ان الدار والبستان ونحوهما اذا اخذ مع البناء والاشجار لا يطلق عليها الارض بل يقال لهما الدار والبستان واما اذا اخذ ارضها وحدها فيطلق عليها الارض فيق ارض هذه الدار وهذه البستان وكذا حينا او فتقرأ الحكم هنا على اصل الارض فيشمل باطلاقها ارض المساكين والبساتين جميعا **قوله** ان تقوم مشغولة بما فيها يعني ان الارض المشغولة كالارض الذي مثلا لا يقوم على انها ارض بياض فان ارض البياض لصلاحيتها لكل تصرف اراد المالك تزيد قيمتها على مثل تلك الارض التي لا بد ان تكون مشغولة فيها لصاحبها ولا تقوم ايضا على ان يكون مشغولة بما فيها مجانا بلا اجرة لمالك الارض اذ النقل بهذا الوجه يحيط الباب بضيمة الارض اي يسقط قيمتها بالكلية ويوجب ان لا يأخذ احد لتعطلها بذلك مع عدم انتفاع مالكها بها اصلا فلا بد ان تقوم على انها مشغولة بما فيها باجرة لمالكها اي على ان يدفع صاحب البناء اجرة الارض الى مالكها فان لمثل هذه الارض قيمة تبذل بحسبها باعتبار تلك الاجرة ومالكها لا يبتغي سوى تلك القيمة وان كانت ناقصة عن قيمتها لو كانت بياضا ثم الحاجة الى هذا التقويم لو اخذ من الذمي قيمة الخمس كما هو المعهود في زماننا لكن لم اقف على تصريح منهم بجواز ذلك الا منعه ضمنا كلام الشارح حيث حكم بتخيير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع عدم جواز اخذ القيمة بعقد آخر كبيع او مصالحة وقع على الخمس لكن الظ انه يجب عليه خمس الارض من ذلك الجذري هكذا واما اذا اخذ العين والارتفاع فعلى تقدير اخذ الارتفاع ايضا يحتاج الى التقويم المذكور بناء على الظ ان المراد بالارتفاع هو اجرة مثل الارض ما لم يعلم كيفية الارض وقيمتها لا يعلم اجرة مثلها حتى يؤخذ هذا من الذمي ولا اما اخذ العين فالحاجة الى التقويم المذكور لانه لو اخذ العين لا بد له اما ان يترك الارض للذمي وياخذ منها اجرة مثلها فيحتاج الى التقويم المذكور او يترك الذمي البناء له ويأخذ منه اجرة مثله او تراضيا بالدفع الى ثالث واخذ كل منهما اجرة مثل حقه وكل ذلك مما يبتنى كما هو حقه بالتقويم المذكور واعلم انه اذا وقع الاشتراك بين اثنين في دار او بستان بان يكون الارض من احدهما والبناء والشجر من الآخر فحق كل واحد منهما من الاجرة بتلك النسبة التي ذكرنا اما بمقتضى الاعتبار واما هنا حيث لا انها حكم الشارع بوجوب الخمس على الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وحمل على خمس الارتفاع فيحتمل ان يكون المراد اجرة مثل الارض البياض اذ لا بعد في ايجاب الشارع ذلك عليه بسبب الشراء المذكور لكن لما كان الاصل البراءة لا يمكن الحكم به بل يقتصر على ما ذكرنا لانه المتيقن بناء على حمل الحديث على ما حملوه على ان هذا الاحتمال انما يتوجه اذا احمل على اخذ خصوص الاجرة واما اذا كان مخيرا بين اخذ خمس العين او الارتفاع والظ في صورة اخذ العين حصول الاشتراك على الوجه المذكور فاخذ الاجرة بتلك النسبة فكذا في صورة اخذ الاجرة ايضا اخذها بتلك النسبة فتدبر **قوله** وعليه المص في س فانه بعدما حكم بسقوط النية عن الذمي قال في وجوبها على الامام او الحاكم وجهان قربهما الوجوب عنهما لا عنه عند الاخذ والدفع اي اقربهما الوجوب عنهما عند اخذهما من الذمي او عند دفعهما من المستحق وكان وجه اولوية وجوبها عند الاخذ لئلا يكون اخذهما بان يعين وعند الدفع ليحصل الامتثال الوجوب دفعها الى اهله وهذا بناء على ان متولي ذلك الامام او الحاكم واما اذا فرض عدم حضورهما فان جوزنا اخذ مستحق الخمس من الذمي وتعدد على ذلك فالاقرب الوجوب عليه عند الاخذ لما ذكرنا ومن هنا يظهر ان مراد الشارح من الآخذ هو الامام او الحاكم او المطالبون والامام بناء على ما ذكرنا **قوله** ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج فيطالب بالخمس ويكون المشتري الجاري بالباقي **قوله** ولا باقالة المسلم له في البيع الاول فلا يصح الاقالة وكانه كان عليه الاشارة لكن لما كان من حينه **قوله** اي حين الاقالة والتدبر ... لما كان الفسخ من حين الاقالة لا من الاصل او وجوب الخمس من حين البيع ضعف احتمال سقوطه **قوله** وهذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب يمكن ان يكون عدم ذكرهم لها باعتبار عدم ظهور الرواية في وجوب الخمس بالمعنى المعروف لذهاب مالك وجمع من العامة الى ان الذمي يمنع من شراء ارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان اشتراها ضوعف عليه واخذ منه الخمس وظاهرهم انه يؤخذ في زكوتها الخمس وحينئذ يمكن ان يكون الرواية وردت على وفق مذهبهم بما نقيه لان المعروف بين العامة في زمان الباقر ع هو مذهب مالك او يكون ما ذكره حكاية للواقع ويظهر من صاحب المنتهى وكذا صاحب المدارك ظهور الرواية في ذلك بعدها عما حملها الاصحاب عليه ويمكن ان يقال ان هذا الاختلاف ظاهر الرواية او ظاهرها عموم الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم ولو حمل الخمس على هذا يجب تخصيصها بالاراضي العشرية وهو خلاف الظ فالظ حملها على ما حملها الاصحاب ولو قيل انه على هذا الاحتمال ايضا لا يجب التخصيص بالعشرية لجواز ان يكون الحكم في الواقع وجوب الخمس في زكوة كل ارض اشتراها

ذمي من

ذمي من مسلم وان لم يكن عشرية وكان زكوتها ضعف العشر غاية الامر ان يجعل زكوتها في العشرية ضعف الضعف ولا محذور او بقي ان ذكر الخمس ربما كان على سبيل
التمثيل بما هو الفرد الشايع الغالب هو الاراضي العشرية ويكون المراد صيرورة زكوتها الضعف ففي العشرية نصيرالخمس وفيما فيه نصف العشر نصير العشر
انه اقتصر على التمثيل بالاول فنقول انه بعد ذلك ايضا لا يلايم العموم بخروج الارض التي لم تزرع او لم يكن غلتها بقدر النصاب وهذا بخلاف ما حمله الاصحاب
انبناء عليه يعم الحكم الجميع وللقائل ان يقول انه يمكن حمل الرواية على وجوب الخمس في الزكوة لا لاهل الزكوة في كل ارض كذلك وان لم يكن عشرية او بقدر النصاب
او لم تزرع اصلا مكافات لما قصده من الاضرار باهل الزكوة حيث ضوعف بذلك قدر الزكوة او زاد على الضعف ايضا وعم ايضا الوجوب عليه في الاراضي التي
لم يجب فيها الزكوة ايضا في غير هذه الصورة ويكون المراد بالخمس خمس الغلة الزكوية في صاحبها او خمس اجرة المثل في غيرها او خمس اجرة المثل مطلقا كما ذكرنا في خمس
الارتفاع على طريقة الاصحاب لكن هذا الاحتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب فلا يمكن المصير اليه وتعين حمل الرواية على ما حمله جم غفير منهم بل الظ
كلام العلامة في هي وكره اجماعهم عليه حيث نسب الحكم الى علمائنا الظ في العموم وما ذكر من كون ذلك مكافاة لفعل الذمي يجري على ما حملوها ايضا فانه يرجح
في المكافاة انه بسبب ما فعله اوجب عليه خسران زائد وان لم يصل نفع ذلك المال الى المستحقين بل الى غيرهم اصلحه وجب ذلك فانه لما صار مانعا
الزكوة مستحقيها اوجب تعم عليه بازاء ما فعله الخمس لاهله الذي خلو كمال الغلبة ولم يكن ما اوجبه عليهم الصدقة التي هي اوساخ الناس بل جعله حقا لهم ياخذونه
بالقهر والغلبة فيحصل المكافات والتلافي على ابلغ وجه هذا ولما كان في نقل بعض عبارات اصحابنا في هذا المقام وتحقيق ما يظهر منها تاكيد لما فصلنا
وثبت له فلا باس علينا بنقلها والتكلم فيها وان اوجب طول الكلام فنقول قال المحقق في المعتبر الخامس ان ما يجب فيه الخمس وهي جماعة من الاصحاب ان الذمي
اذا اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ذكر ذلك الشيخان ومن تابعهما ورواه الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمان عن ابي عبيدة الحذاء قال سمعت
ابا جعفر ع يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه فيها الخمس وقال مالك يمنع الذمي من شراء الارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان
اشتراها ضوعف عليهم العشر واخذ منهم الخمس وهو قول اهل البصرة وابي يوسف وروي عن عبد الله بن الحسن العنبري وظ هذه الاقوال يقتضي ان يكون
مصرفه الصرف الزكوة عندهم له مصرف خمس الغنيمة وقال الشافعي واحمد يجوز بيعها من الذمي ولا خمس عليه ولا زكوة كما لو باع السائمة من الذمي
لان الذمي لا يؤخذ منه الزكوة والظ انه اراد بالاصحاب الارض الزراعية لا المساكن انتهى ويظهر منه انه لم يثبت عنده اجماع من اصحابنا وقوله وظ هذه
اي الاقوال التي نقلها عن العامة لا ما نقله من اصحابنا ايضا فانه لا ظهور فيما ذكره والظ انه حمل الحسن في كلام الاصحاب على ظاهره لكنه اقتصر على نقل قولهم
من غير حكم به ونقل ما نقله عن العامة مخالفا لهم ولا يبعد ان يكون فيه اشارة الى نوع تردد له فيه لامكان حمل الرواية التي هي مستندهم على ما بواقو ما
كالوه فلا يكون حجة لهم وقال العلامة ره في كره الصنف السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس عند علمائنا القول الباقر ع ايما ذمي اشترى
من مسلم ارضا فان عليه الخمس وقال مالك ان كانت الارض عشرية منع من شرائها وبه قال اهل المدينة واحمد في رواية فان اشتراها ضوعف العشرة عليه واخذ
عليه الخمس وقال ابو حنيفة يصير ارض خراج وقال الشافعي والثوري واحمد في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايضا وقال محمد بن الحسن عليه العشر انتهى
وهو صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعهود لانهم حملوا الرواية عليه وما نقل عن العامة اقوال مخالفة لما ذكره وقال في هي الصنف
السابع الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس ذهب اليه علماؤنا وقال مالك يمنع الذمي من الشراء اذا كانت عشرية وبه قال اهل المدينة واحمد
في رواية اخرى تصح البيع ولا شيء عليه ولا عشر ايضا وقال محمد بن الحسن عليه العشر لنا ان في اسقاط العشر اضرار بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم
فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء ونقل الرواية وهو ايضا صريح في ان مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعروف وان ما نقله عن العامة
اقوال مخالفة ولكن ما استدل به لهم كما ترى مجرد كون ان تعرض الذمي واضرار بالفقراء من اين لنا الحكم بوجوب المكافات بعينها واما وجوب الخمس بالمعنى
المعهود فلا يجوز ان يكون هي ما قاله مالك وكان تعويله على اجماع اصحابنا وما ذكره تقريب للحكم وبيان لسره بعد ثبوته لا انه استدلال به له وجعل
الرواية مؤيدة لا دليلا يمكن ان يكون باعتبار ما ذكرنا من احتمال حملها على ما يوافق قول مالك ويمكن ان يكون للاشارة الى ان اتفاقهم يكفي في ثبوت الحكم ولا
حاجة فيه الى دليل اخر فالرواية مؤيدة فتدبر **قوله** قد نقلنا سابقا عن العلامة ره انه صرح بوجوب الزكوة على الكفار وما ذكره ههنا من ان شراء الذمي
لها اضرار بالمستحقين يدل على عدم وجوبها عليهم والا فلا اضرار فانه اذا وجب عليهم فلهم اخذها منهم كما يؤخذ ساير الحقوق والجواب ان هذا الكلام
يدل على عدم تكليفهم باداء الزكوة وهذا لا ينافي وجوبها عليهم اذ يكفي في ثمرة الوجوب ترتب عقاب على تركها ايضا لو ماتوا على مذهبهم ولعل عدم
تكليفهم باداءها كان معلوما عندهم من خارج كقوله ع من طريقهم فليدعهم الى الجزية فان طاعوا فاقبل منهم وكف عنهم ومن طرقنا صحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع في اهل الجزية يؤخذ من اموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية قال لا وعلى هذا مخصوص الزكوة لو قبل باخذها منه كما قاله مالك واحتملنا حمل
الرواية عليه يكون مستثنى منه باعتبار انها مكافاة لما قصده من الاضرار واما الخمس بكلام من قال بهذا الخمس صريح في وجوبه على الذمي وانه يؤخذ منه
وما مر جوابه لك في بعض الاقسام الاخرى ايضا وكان السر في الفرق ان الخمس في الحقيقة حق وضعه الله تعالى ابتداء لاهله ليس شيء يخرج من مال الواجب عليه
الخمس بل يجب عليه ايصاله للمستحق الى صاحبه بخلاف الزكوة فانها فضلة تخرج من ماله فلا بعد ح ان لا تكليف به بعد التزام الجزية والله تعالى يعلم واعلم
انه يشكل الحكم بوجوب هذا الخمس بما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة واجاب عنه
في هي بانا ايضا نقول بموجب هذا الحديث اذ جميع الفوائد غنيمة تدخل تحت هذا الحديث ولا يخفى ضعفه فان الغنايم لو لم يحمل على ظاهرها وهي الغنائم
المكتسبة بالجهاد وحمله على مطلق الفوائد فالظ من الفائدة هي المنفعة المستفادة بلا عوض ولا يشمل ما يشتريه احد والا لما اختص الحكم بالارض المذكورة
بل ولزوم وجوب الخمس فيما يشتريه الذمي من غير المسلم ومن غير الارض ايضا بل في كل ما يشتريه المسلمون ولم يقل به احد لعم هذا الجواب انما يتاتي لورود

الاشكال

ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق عن الباقر ع واوجبه ابو الصلاح ره في الميراث والصدقة والهبة محتجا بانه نوع اكتساب وفائدة فيدخل تحت العموم وانكره ابن ادريس والعلامة ره للاصل والشك في السبب
والاول احسن لظهور كونها غنيمة بالمعنى الاعم نظرا الى المكاسب اذ لا يشترط فيها حصوله اختيارا فيكون الميراث منه واما العقود المتوقفة على القبول فظهور كونها نوعا من الاكتساب و
من ثم يجب حيث يجب الاكتساب للنفقة وينفي حيث ينفي الاكتساب للحج وكثيرا ما يذكر الاصحاب ان قبول الهبة ونحوها اكتساب وفي صحيحة علي بن مهزيار عن ابي جعفر الثاني ع ما يرشد الى
الوجوب فيها والمشهور لم يرجح هذا القول الا ان هذا ابن ادريس في الكتاب بعد نقل الخلاف وهو يشعر بالتوقف واعتبر المفيد ره في الغنيمة والعوض والعنبر ذكوة بعد العوض تخصيص بعد التعميم او
لكونه اعم منه من وجه لامكان تحصيله من الساحل او عن وجه الماء فلا يكون غوصا كما سلف عشرين دينارا عينا او قيمة والمشهور انه لا نصاب للغنيمة لعموم الادلة ولم نقف على ما اوجب اخراج

لها منه فانه ذكرها مجردة عن غيره واما العوض فهذه عنه ان نصابه دينار الرزاق عن الكافي

الاشكال ثابت باق لما الخمس عن الغنيمة بان الحديث المذكور ينفي وجوبها بناء على حمل الغنائم الجهاد فيأتي الجواب بحمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد يشمل
ساير الاقسام على هذا القسم نعم بعد حمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد يمكن دفع الاشكال عن هذا القسم بتخصيص رواية ابن سنان بما يجب على المسلمين
جمعا بين الصحيحين او حملها على التقية لان وجوب الخمس بالمعنى المعهود في الارض المذكورة ليس من مذهب العامة والشيخ ره في يب وجه صحيحة ابن سنان
بان المراد بها ليس الخمس بظ القران الا في الغنائم خاصة لان ما عدا الغنائم اوجبنا فيه الخمس انما يثبت ذلك كله بالسنة ولم يدع انه ليس فيه الخمس على كل
حال وفي الاستبصار ذكر هذا التوجيه وذكر ما نقلنا عن العلامة ايضا لكن قد عرفت ان ذلك في ساير اقسام الخمس غير هذا الارض متجه واما فيها فالظ
ان يتمسك فيه بعد الحمل المذكور باحد الوجهين اللذين ذكرناه **قوله** ورواه ابو عبيدة الحذاء في الموثق قد عرفت انه سهو والصحيح الصحيح **قوله**
والصدقة والهبة في البيان بدل الصدقة الهدية وفي س جمع بينهما او هي بغل كما في البيان وفي لف كما هنا ثم ان ظاهره اختصاص الاضافة بهذه الثلاثة
او الاربعة فلا يشمل بعض الفوائد الاخرى كعوض الخلع والصداق ولا يخفى ان ما ذكره الش من الحجة لا يلايم هذا الاختصاص لافادتها عموم الواجب في كل فائدة و
يمكن عرضه التعميم في كل فائدة ويكون ذكر هذه او الاربعة لكونها عمدة الفوائد التي لا تدخل فيما ذكر في الشرح فالجملة المذكورة لا يلايمه **قوله**
محتجا بانه نوع اكتساب ظاهره ان هذا الاحتجاج من ابي الصلاح نفسه وظ لف ايضا هو هذا فانه قال بعد نقل مذهبه احتج بانه نوع اكتساب فدخل تحت
عموم الاغتنام لكن الظ انه لم ينقل عنه نفسه حجة وغرض العلامة ذكر حجة له من قبله ويؤيد هذا انه في هي ايضا نقل مذهبه ولم ينقل عنه حجة وقال
يمكن ان يحتج له بصحيحة علي بن مهزيار ثم انه في المخ اجاب عن الحجة بمنع المقدمة الاولى ولا يخفى ان المنع يتوجه في الميراث واما في غيره مما يتوقف على القبول
فيتجه عليه ما ذكره الش وكان الش اضاف الفائدة ايضا لينبه في الميراث ايضا فلا تغفل واعلم انه روى في ي عن علي بن الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا
بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس ولا يخفى انه يفهم منه ثبوته في الجائزة اذا لم يكن من
صاحب الخمس لكن في سنده سهل بن زياد وعلي هذا ايضا لم يذكر في كتب الرجال وكان هذه الرواية ايضا مما يؤيد كون هذا القسم من الخمس كله حق للامام
والا فليس لعدم كون الخمس ايضا فيما صرح به صاحب الخمس وجه ظاهر وروى ايضا بسند فيه سهل عن علي بن مهزيار قال كتب اليه يا سيدي رجل رفع اليه
مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس والظ ان ما دفع اليه كان هبة اليه ليحج بها
ولا اقل من شموله لها فنفيه الخمس فيه الظ في نفيه مطلقا حتى فيما فضل عنه عن الحج يدل على عدم الخمس الا ان يق الظاهر منه نفي الخمس فيه بخصوصه وهو لا
ينافي كونه من الارباح التي فيها الخمس بعد المؤنة فتدبر وقد نقلنا سابقا رواية احمد بن محمد بن عيسى المشتملة على الجائزة وما فيها من الاحتمال فتذكر
قوله لظهور كونها غنيمة بالمعنى الاعم كونها غنيمة بالمعنى الاعم ظ لكن كون المراد بها في الاية الكريمة المعنى الاعم غير ظاهر كما سبق ثم ان بعد ظهور ذلك و
ثبوت ان المراد بها المعنى الاعم يكفي ذلك لا حاجة الا ان يفرع عليه ثبوتها بالمكاسب كما فعله بل ينبغي ان يجعل دخولها في المكاسب ايضا دليلا اخر
فيكون استدلاله بالاية والاخبار جميعا ثم انه قد ظهر لك مما تلونا عليك من الاخبار انه ليس الاكتساب الا في خبر عبد الله بن سنان على كل امر غنم او كسب
الخمس هو لما اشتمل على غنم ايضا فيكفي ايضا دخولها في الغنيمة للاستدلال به ولا حاجة الى مؤنة اثبات دخولها في الاكتساب الا ان يق ان الظ من العطف
بان فيه مغايرة الاكتساب للغنيمة فيكون المراد بالغنيمة فيه معناها الاخص فلا بد من الاستدلال به من اثبات دخولها في الاكتساب ايضا نعم يحتاج الى اثبات ذلك
ليظهر دخولها في الافادة اي الاستفادة التي وقعت في رواية موثقة سماعة وكذا ما يستفيد الذي وقع في رواية محمد بن الحسن الاشعري اذ غاية الامر في الاستفادة
ان يعتبر فيها الاكتساب ثم لا يخفى ان اثبات الوجوب فيها بتلك الرواية ايضا مع عدم صحة سندها وقصور دلالتها كما سبق مفصلا مشكل جدا لاصالة البراءة
خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله** وفي صحيحة علي بن مهزيار ما يرشد الى الوجوب هي الصحيحة الطويلة التي نقلناها ولا يخفى انه ان
كان مذهبه عموم الوجوب في كل فائدة وارشادها الى الوجوب فيها يمكن ان يكون بعموم قوله ع فيها والفائدة يفيدها ولا ينافيه تخصيص الميراث بمن لا
يحتسب والجائزة بالخطيرة اذ يمكن ان يكون تخصيصهما بعد التعميم لزيادة التاكيد فيهما او للاشارة الى عفوه وتحقيقه في غير محل التخصيص كون ذكرهما
ما فضل ايضا لمزيد التاكيد فيها لا لاختصاص الوجوب بها لمنافاة ذلك لعموم الفائدة المذكورة وفيه انه كما احتمل ذلك احتمل حمل الفائدة على الاكتساب الشايعة
المشهورة وح يحصل الوجوب بما ذكر في الرواية وكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فاذا لم يمكن حملها على الش فلا بد من
حملها على المذهب الاخر وهو العموم في كل فائدة بناء على الفرض المذكور ولكن اثبات الاجماع في المسئلة لا يخ عن اشكال اما لو كان مذهبه الاختصاص في
الاضافة على الثلاثة او الاربعة فيمكن ان يكون الارشاد فيها الى مذهبه باعتبار دلالتها على الوجوب فيما ذكر فيها من الميراث والجائزة فلا ينطبق على الش فلا بد
من القول الاخر بناء على عدم القول بالفصل وح يحمل ما فيها من التخصيص في الميراث والجائزة على انه لمزيد التاكيد فيهما او الاشارة الى العفو والتخفيف
منه ع وغيرهما ولكن يحمل الفائدة فيها على الاكتساب الشايعة المشهورة لا على كل فائدة كما ذكر في الوجه الاول لكن قد عرفت ما في ثبوت الاجماع
المركب من الاشكال اذا لم يثبت ذلك فالاظهر حمل الفائدة على ما ذكر من الاكتساب الشايعة وتخصيص الوجوب في غيرها بخصوص ما ورد في الرواية فلا يدخل
الصدقة ولا الجائزة الغير الخطيرة ولا على الميراث الغير المحتسب فيبقى على اصالة البراءة ولا يبعد ان يكون هذا التفصيل منه ع لعلمه بكون المراد من الغنيمة في
الاية الكريمة هو المعنى العام او الجائزة الغير الخطيرة لا تعد غنيمة وكذا الميراث المحتسب اذ الظ من الغنيمة بالمعنى العام ان يكون له خطر وكذا ان لا يكون محتسبا
وكذا الظ عدم اطلاقها على الصدقة لما فيها من الذل والمهانة هذا وفيما ذكر في الوجهين السابقين من حمل التخصيص بالخطيرة وغير المحتسب على ان يكون للتخفيف منه
في غيرهما كلام وهو انه اذا حمل ذلك على التخفيف منه ع في غير الخطيرة والمحتسب فينبغي ان يكون ذلك ابدا ولا يختص بزمانه ع لا بسنة المكاتبة على ما صرح به
في سنة عشرين ومائتين وهي سنة وفاته ع فيبعد حمل قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام ثم تفصيل الغنائم والفوائد بما فصل

على ان يكون

للرواية عن الكاظم ع واما العنبر فان دخل فيه فحكمه ذلك والا فحكم المكاسب وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات لفقد شرط ولو بالنقصان عن النصاب ويعتبر في وجوب الخمس
في الارباح اخراج مؤونته ومؤونة عياله الواجبي النفقة وغيرهم حتى الضيف مقتصدا فيها اي متوسطا بحسب اللائق بحاله عادة تن

على ان يكون ذلك لتفصيل في خصوص تلك السنة ولا يشمل الاعوام التي بعدها واذا كان التخفيف عاما فلا يمكن الحكم بالوجوب في غير الحنطة والمخيط ولا
لمنافاته ثم لا يخفى ان ذلك هل كان بحسب اصل الشرع او بتخفيف عنهم ع وبالجملة فالحكم بمذهب اهل الصلاح المخالف للاصل بتلك الصحيحة مع ما فيها من
الاشكالات بحسب الظ كما سمعته مشكل جدا خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب وفقنا الله واياكم للصواب وسيجيء في بحث التحليل رواية سالم بن مكرم
وظاهرها وجوب الخمس من الميراث والهبة والعفو عن الشيعة فانتظر فائدة قال المص في البيان في بحث الارباح العسل المأخوذ من الجبال والمن ذكره الشيخ وابن
ادريس وجماعة هل هو قسم بانفراده او من قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الفاضل انه من قبيل الارباح وقال السيد المرتضى لا خمس فيه فيحتمل نفي الكلية
ويحتمل نفي الخصوصية انتهى وكلام العلامة في المختلف صريح في اختيار انه من الاكتسابات فانه نقل عن السيد المرتضى انه نفى الخمس في العسل ثم قال وقال الشيخ في ط
العسل الذي يؤخذ من الجبال وكذا المن يؤخذ منه الخمس واختاره ابن ادريس وابن حمزة وقطب الدين الكيدري هو حسن لنا انه من الاكتسابات فيتناوله
روايتي عبد الله بن سنان ومحمد بن الاشعري المتقدمتين في جملة ادلة الخمس في الارباح ثم قال اذا عرفت هذا فلا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجتنى ك
كالترنجبين والشيرخشت والصمغ وغير ذلك لان ذلك كله اكتساب انتهى والظ ان اخذ كل واحد منها ومن امثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات وتشمله ادلة
الخمس فيها واما اذا وقع ذلك اتفاقا احيانا ففي شمول تلك الادلة تأمل والامر بالاحتياط واضح واما جعل امثال ذلك من المعادن فبعيد جدا وجعلها قسما
على حدة يحتاج الى دليل وبرهان **قوله** للرواية عن الكاظم ع قد عرفت ان الرواية مع ضعف سندها لا عموم لها وان صاحب المدارك ادعى الاتفاق على
اعتبار النصاب ولم يظهر قائل بما دون ذلك ولا باكثر من ذلك سوى ما نقل عن المفيد لم يظهر له سند ايض فتعين العمل بها **قوله** فان دخل فيه
وذلك بان اخرج من داخل الماء فحكمه في ان نصابه دينار قال في المدارك ويشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص انتهى و
ذلك لما عرفت من اختصاص الرواية بالمذكورات فيها ولا يدل على العموم في كل غوص وعرفت انه قد وجه في بحث الغوص القول المذكور كما نقلنا عنه بان اعتبار النصاب
فيه موضع وفاق ولا قائل بما دون ذلك وعلمت ان في العنبر ايض على تقدير دخوله في الغوص فلا وجه لاستشكاله فيه **قوله** والا فان اخذ من الساحل او
من وجه الماء وما على ما قرأه الش من ان ما اخذ باحد الوجهين لا يدخل في الغوص فحكم المكاسب حكمها لدخوله فيها ففيه الخمس بعد المؤونة بلا اعتبار
نصاب فيه وظ كلام الشيخ في ية ان العنبر ايض نوع مما يجب فيه الخمس وانه لا يعتبر فيه نصاب ولا يخ عن وجه لورود الخمس فيه في صحيحة الحلبي المتقدمة من غير ما ذكر
نصاب له وعلى تقدير اخذه لغير الغوص فهذا فيه اظهر ونقل في المدارك عن الاكثر انه ان يجنى من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن و
استشكل بمنع اطلاق المعدن على ما يجنى من وجه الماء ولا يخفى ان المنع يتوجه على ما اخذ من الساحل ايض الا اذا كان من موضع يتكون فيه العنبر او يجمع
فيه غالبا فان كان كذلك فيتجه ادخاله في المعدن والا ففي المكاسب كما ذكره الش او يجعل قسما على حدة بلا اعتبار نصاب فيه كما نقلناه عن ظ النهاية وهو احوط
ولا يخفى انه لو كان على وجه الماء ايض موضع كذلك فالظ دخوله في المعدن لا الارباح **قوله** وكذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات اي انتفى
الخمس فيه بخصوصه مع كونه من احد اصناف المذكورات لفقد شرط من شرائط الوجوب في ذلك الصنف فيدخل في المكاسب ويجب فيه الخمس بشروطها ولو بالنقصان
عن النصاب فان بلوغ النصاب انما هو شرط لوجوب الخمس فيه باعتبار كونه من الصنف الذي اشترط فيه ذلك لا لوجوب الخمس فيه مط فلا ينافي وجوب خمس الارباح
لكونه منها وهو ظ **قوله** اخراج مؤونته ومؤونة عياله اي مؤونة السنة وذكر في هي وكره انه قول علمائنا اجمع وقد نقلنا عبارتهما سابقا عند ذكر الارباح
ويدل عليه من الروايات رواية علي بن مهزيار المتقدمة الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان ورواية علي بن راشد المتقدمة اذا امكنهم
بعد مؤونتهم ورواية محمد بن الحسن الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤونة ورواية محمد بن علي بن شجاع لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته ولا يخفى ان الاولى صريحة
في مؤونته ومؤونة عياله ولكن ليس فيها ذكر السنة ولا يبعد دعوى ان المتبادر منها هي مؤونة السنة كما ادعاه الفاضل الاردبيلي والرواية الثانية ظاهرها
ايض مثلها المؤونة لاضافتها اليهم ومثلها الرواية الرابعة واما الثالثة فيحتمل مؤونة العمل ايض لكن بقرينة الاولى ينبغي حملها على مؤونتهم والصحيحة الطويلة المتقدمة
من علي بن مهزيار ايض تدل عليه لكن في خصوص الضيعة اذ المراد بمؤونته كما يظهر بالرجوع اليها وروى ايض الفقيه في توقيع الرضا ع الى ابرهيم بن
محمد الهمداني ان الخمس بعد المؤونة وهي كالرواية الثالثة ومثلها ما في صحيحة ابن ابي نصر قال كتبت الى ابي جعفر ع الخمس اخرجه قبل المؤونة فكتب بعد
المؤونة وتقييد المؤونة بالاقتصاد هو المعروف بينهم وقد وقع ذلك في عبارة هي وكره اللذين فيهما انه قول علمائنا اجمع فالظ عدم الخلاف في اعتباره ولا
يخفى ان المتبادر منه وسط يليق بحال كل شخص وغيره بل المتبادر من مطلق المؤونة ايض هو ذلك فما ذكره المحقق الاردبيلي ان الظ انه لا يشترط الاقتصاد الا ان
يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحد وحرام فيه ما فيه واما ما يصرفه في الحرام فلا يحسب من المؤونة وان كان ما يصرف في امثاله واقرانه ايض
اذ الذي لا يعتبر في الحرام وهو ظ ثم ان المحقق المذكور بعد نقل الرواية الاولى التي فيها بعد خراج السلطان قال والظ انه لا يسقط عن خراج الظالم
مثل العشور في التجارات بل هو مال مشترك بين المالك وصاحب الخمس فالاخذ طالب به من جهتهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس فيعني كونه بعد خراج السلطان
اما الخراج العادل الحق او عدم وجوب خمس ما اخذ من المالك عليه لا انه ما الاخمس فيه بالكلية ومثل الاخر معنى ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه
الظالم ان علمنا به وقد مر ومثله ما قال في الفقيه وسئل ابو عبد الله ع عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكوته او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب
ذلك من زكوته وخمسه فقال نعم انتهى ومراده انه ليس المراد بكون الخمس بعد خراج السلطان اذا اخذ السلطان على الجائز انه يسقط الخمس عما اخذه السلطان
بالكلية مثل المؤونات التي يسقط عنها الخمس بالكلية بل ما اخذ خمسه من ارباب الخمس والباقي من المالك فهو غاصب منهما ومشغول الذمة بجهتهما وكلما
ما حصل من الربح فيه الخمس لكن خمس ما اخذه السلطان عليه وهل يجب ضمانه الى ارباب الخمس وخمس الباقي على المالك فاما ان يحمل السلطان
على العادل فصح يحمل السقوط على السقوط بالكلية عن المالك وان الخمس لا يجب عليه انما هو بعد وضع الخراج اي ان الخراج الذي يؤخذ منه ليس خمسه

عليه

فان اسرف حسب عليه ما زاد وان قتر حسب له ما نقص ومن المؤونة هنا الهدية والصلة اللائقان بحاله وما يؤخذ منه في السنة قهرا او يصانع به الظالم اختيارا والحقوق اللازمة له بنذر
وكفارة ومؤونة تزويج ودابة وامة وحج واجب ان استطاع عام الاكتساب والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة والظ ان الحج المندوب والزيارة وسفر الطاعة كذلك والدين
المتقدم والمقارن لحول الاكتساب من المؤونة ولا يجبر التالف من المال بالربح وان كان في عامه وفي جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجه قطع به المص رحمه الله في س ولو كان له مال آخر
لا خمس فيه ففي اخذ المؤونة منه او من الكسب او منهما بالنسبة اوجه في الاول احتياط وفي الاخير عدل وفي الاوسط قوة ولو زاد بعد تخميسه زيادة متصلة او منفصلة وجب خمس الزائد
كما يجب خمسه مما لا
خمس فيه اصلا

عليه بل على الآخذ ولا يخفى ان الظ هو الثاني وليس فيه تكلف في هذه الرواية واما ما ذكره من ان ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه الظالم
يحمل على الآخر مثل الروايات التي وردت بذلك في الزكوة وقدمت هي في بحث الزكوة ومثل ما نقله هنا عن الفقيه في الزكوة والخمس كليهما فحمله عليها
ذكره بعيد جدا بل الظاهر من الرواية التي نقلناها هناك انه اذا اخذ السلطان منه الخراج يسقط عنه الزكوة اما مطلقا او اذا اخذه بعنوان الزكوة والروايات
الواردة بذلك في الزكوة كثيرة ولكن يعارضها روايات اخرى ولذا وقع الخلاف فيها بين العلماء وترجيح احد الطرفين توضعه هناك واما في الخمس فلم اجد
رواية بذلك غير ما نقله هنا عن الفقيه ولم ار ايض بذلك قولا من العلماء بل لم يذكروا الا كونه بعد المؤونة والخراج وهو لا يدل الا على سقوط خمس ما
اخذ منه عنه فتدبر **قوله** فان اسرف حسب عليه ما زاد لا ريب في هذا واما انه اذا قتر حسب له ما نقص ففيه تأمل اذ لا يبعد ان يكون المراد
بالاستثناء قدر الاقتصاد استثناء ما بذله في مؤونته ما لم يتجاوز الاقتصاد لا انه يستثنى له قدر الاقتصاد مطلقا والاحوط في موضع التقصير الاكتفاء باستثناء
ما بذله فقط **قوله** او يصانع به الظالم اختيارا المصانعة كما ذكره الجوهري الرشوة والمراد ما يبذله الى الظالم اختيارا ليعينه عند الحاجة اليه او لئلا
يقصده بظلم **قوله** والحقوق اللازمة له بنذر وكذا كل غرم لزمه في ذلك اذا لم يكن بتقصير منه في موجبه اما لو كان بتقصير له فيه كاتلاف مال احد عدوانا
ولزوم عوضه عليه فليس من المؤونة كما يصرفه في الحرام كما ذكرنا الا اذا لم يكن ما يبذله عوضا له ايض في جملة المؤونة ووضع من الارباح قبل الخمس كالمتلف في الحج
الذي وجب قبل عام الارباح فتذكر **قوله** والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة اي لم يستطع عام الاكتساب فيجب الخمس في فضلة
كل عام ولا يسقط لان يجمع الى ان يحصل به الاستطاعة بل يؤدي خمس فاضل كل عام الى عام الاستطاعة وكان مؤونة الحج في ذلك العام من جملة مؤونة تلك
السنة ثم انه في عام الاستطاعة لو لم يحج مع قدرته عليه فهل له وضع مؤونة الحج من الارباح يحتمل ذلك للزومها شرعا عليه فلو وضعها من الارباح وصدر
ومال الحج انما يوجب اثمه وهو لا يقدح في ذلك في لك حكم بذلك بما بعنوان انه الظ وقال انه مع عدم السفر بمنزلة التقصير وفيه تأمل الظ خلافه فان الظ
من المؤونة ما وقع عليه لا ما لزم عليه اذا لم يؤده ولانه لما كان للارفاق من الشارع له بتجويز وضع مؤونته من الارباح فاذا لم يؤده لا يبعد عدم ترخيصه في ذلك لعدم
استحقاقه الارفاق فيه فتدبر واما لو استطاع الحج قبل عام الارباح ولم يحج فالظ انه ليس له وضع مؤونتها من ارباح هذا العام بل لابد من جعلها من ماله
ان كان له مال آخر لكن الظ ان ذلك فيما زاد من مؤونة الحج على حضره فله وضعه من الارباح واما لو لم يكن له مال او لم يف بها فالظ انه ان وفي بها حصته
منها بعد الخمس وهي الاربعة الاخماس الباقية وليس له ايض وضعها قبل الخمس بل عليه صرف حصته منها وان لم يف حصته بها فله وضع الزائد قبل الخمس كما
سنذكره في الدين المتقدم **قوله** وسفر الطاعة كذلك بل الظ ان كل سفر مباح ايض كذلك لكن يشترط في الجميع كذا في الحج الواجب رعاية القصد فيها
فلو زاد على ذلك فالزائد لا يحتسب من المؤونة وان كان في الحج الواجب والظ ان كل ما بذله في سبيل الله كالصدقات وبناء الخانات ونحوها فله وضع
جميعها من الارباح وانه لا يعتبر فيها قصد فلو تصدق مثلا ما يريد ان تصدق مثاله فله وضع جميعه من الارباح اذ لم يعتبر القصد فيه **قوله**
والدين المتقدم والمقارن لحول الاكتساب الظ في الدين المتقدم انه انما يحتسب من المؤونة اذا لم يكن له مال آخر يمكنه اداؤه منه واما اذا كان له
ذلك فليس له ان يحتسب ما بقي به الى الآن من مؤونة هذا العام واما الدين المقارن فالظ انه انما يحتسب من مؤونة هذه السنة اذا استدانه لمؤونته فيها و
اما اذا لم يكن كذلك كما استدانه لشراء ضيعة مثلا فالظ انه ليس من المؤونة التي تقدم على الخمس فتدبر **قوله** ولا يجبر التالف من المال بالربح لان التالف
لا يسمى مؤونة نعم لو كان التالف مما يحتاج اليه واحتاج الى شراء بدله فيحتسب ذلك من المؤونة **قوله** وبه قطع المص في س كانه الوجه فان الظ من ربح
التجارة في كل سنة هو ما يحصل له من الربح بجملة التجارات في تلك السنة زائدا على اصل المال فاذا ربح في بعض وخسر في بعض فلا يقال انه ربح التجارة في
تلك السنة الا بعد وضع الخسران وحصول الربح له بعده وكذا الحال في خسران الصناعة والزراعة وبالجملة يجبر كل خسران لحقه في عام بسبب الارباح التي
يحصل له في ذلك العام **قوله** ولو كان مال آخر لا خمس فيه اما لكونه مخمسا او لانتقاله اليه بسبب لا يوجب الخمس كالميراث والهبة والهدية والمهر و
عوض الخلع كذا في لك والظ ان مراده بالمخمس ما خمس في هذا العام كالكنز والمعدن والذي وجد في هذا العام وخمسه فيه وعلى هذا فيظهر منه ان
المراد بالآخر هو المال الذي حصل له في تلك السنة لا ما يعم ماله الذي كان له من الزمان السابق عليها والا لما احتاج الى التمثيل بالمذكورات اذ
لا اخفاء في امكان وجود مال سابق له وكان وجهه ان الظ من كون الخمس بعد المؤونة هو وضع المؤونة من تلك الفوائد التي يجب فيها الخمس ولو نوزع فيه
فالظ وضعها من مطلق منافع تلك السنة لا ما يشمل المال القديم ايض لكن المص في س قال المؤونة ماخوذة من تلاد المال في وجه ومن طارفه في وجه و
منهما بالنسبة في وجه وهو صريح في جعل المال الآخر هو التالد واجراء الوجوه الثلثة فيه ولا يخفى ان لقوة الوجه الاوسط ح اظهر بما ذكرنا
ويمكن حمل كلامه على ما يعم الطارف والتالد وحمل المخمس على المخمس في السابق وما لا خمس فيه على الاعم من الطارف والتالد لكنه بعيد جدا فتدبر ثم على
تقدير اجراء الوجوه في المال التالد ايض فالظ انه لابد من تخصيصه بما لا يحتاج اليه في التجارة او زراعة او صناعة كان يكون له مقدار غلة يمكنه صرفه
في مؤونته زائدا على ما يتجر به او يحتاج اليه في الزراعة او الصناعة فكانه لا مجال لاحتمال جعل مؤونة السنة منه او التقسيط وكان هذا مراد الفاضل الاردبيلي
حيث قال الظ ان اعتبار المؤونة من الارباح على تقدير عدمها من غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤونة عادة فالظ عدم اعتبارها
مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤونة وثبوت اعتبار المؤونة على تقدير الاحتياج بالاجماع و
الضرر وحمل الاخبار عليه ولتبادر الاحتياج من بعد المؤونة الواقع في الخبر ولانه قد يؤول الى عدم الخمس في اموال الكثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها اصلا
مثل ارباح التجارات للسلاطين وزراعاتهم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة ويحتمل التقسيط ولكنه غير مفهوم من الاخبار
الا انه احوط بالنسبة الى اخراجها من الارباح بالكلية وبالجملة التقسيط ليس بمفهوم من الاخبار وليس باحوط بل الاحوط والاظهر اعتبارها كما قلنا وان

لا ا

سواء اخرج الخمس ام لا من العين ام القيمة والمراد بالمؤنة هنا مؤنة السنة ومبدؤها ظهور الربح ويتخير بين تعجيل اخراج ما يعلم زيادته عليها والصبر به الى تمام الحول لا لان الحول معتبر فيه بل لاحتمال زيادة المؤنة ونقصانها فانها مع تعجيله تخمينية ولو حصل الربح في الحول تدريجا اعتبر لكل خارج حول بانفراده نعم توزع المؤنة في المدة المشتركة بينه وبين ما سبق عليه

الى النقص في اول الامر اعتبارها من مال الخمس انتهى ولا ريب ان ما ذكره احوط لكن يحصل الاحتياط بتقليل الوجوب تامل وما ذكره من عموم ادلة الخمس فيه ايضا تامل اذ شمول الاية الكريمة لها غير ظاهر وليس في الاخبار الدالة على وجوب الخمس في الارباح رواية عامة لا تقبل المناقشة اما في المتن او السند عاما ذكره موخ عند نقل الاخبار الدالة عليه وعمدة الادلة الاجماع الذي ادعوه وهو ان ثبت يدل على الوجوب مع استثناء المؤنة فان كان ظ الاستثناء هو الاستثناء من تلك الارباح كما ذكرنا فلا يثبت الوجوب الا في ذلك بحجة احتمال الربح ولو وصل التساوي لا يثبت الا ذلك عدم وضوح صحة دليل الوجوب فيه ان الظ كما ذكرنا سابقا صحة رواية علي بن مهزيار المشتملة على كتابة ابرهيم بن محمد وصحيحة الاخرى ايضا مشتملة عليها في الضياع لكن فيهما ما سبق من الاشكالات التي يمكن دفعها كما عرفت وباقي الاخبار الدالة على وجوب الغير المشتمل على استثناء المؤنة لا يخلو عن قصور في السند او الدلالة او عمومها وبالجملة فدلالة استثناء المؤنة لا يقصر جدا عن ادلة عموم الخمس هذا مع اعتضادها باصالة البراءة وامضاءه الانضباق الوجوب على ما يعلم عدم استثنائه واما ابتداء الاحتياج من بعد المؤنة ففيه ايضا تامل بل الظ الاطلاق واما ما ذكره من الاعتبار فهو مجرده لا يصلح مناطا للاحكام الشرعية سيما ان ذلك لا يوجب سقوط ما بنا في الخمس بحيث يوجب فوات مصلحة شرع الخمس اذ ما يبقى بوجوده بعد الاستثناء على ذلك الوجه ايضا قدر خطير لو دفعوه ولم يمنعوه وكون الاعتبار الذي ذكره احوط واما كونه اظهر فغير ظاهر بل الاظهر هو ما ذكرناه والله يعلم والعلم عند الله ورسوله واولى الامر واعلم انه اذا حمل كلام على ظاهره كما حملنا يدل على ان مال الحلال يجب فيه خمس الارباح والمثال فيه محال لانه اذا وقع الامر بالخمس في الكنز في المعدن مثلا ولم يقع الامر به في الفوائد بعد المؤنة فيحتمل وجوب الخمس منها على المخصوص وخمس اخر من جملة الفوائد التي من جملتها ما استفاده من جهة ذلك المعدن او الكنز بعد اخراج ذلك الخمس فان هذا الخمس نوع اخر غير الخمس الاول ومتعلقه شيء اخر غير متعلق الاول فلا بعد في اجتماعهما الا ان يكن الحكم بسقوط الثاني عما تعلق به الاول على القول بوجوب الخمس في جميع الفوائد بل الاظهر والاحوط جمعهما وقال المحقق الاردبيلي واعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدم من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس اخذ من معدنه ام لا فلو كان كنزا معدنيا وغنيمة بل يصدق على مثل العنبر بناء على ما مر انه لو اخذ بالغوص المعدنية والغوص ففي وجوب الجميع ترجح ما هو مصلحة لاهل الخمس والتخيير احتمالات والظ اعتبار الغنيمة مع اجتماع مطلقاتها ووجوبها في الاية الوجوب بالاجماع وعدم التلف لحوق سائر احكام الغنيمة فيها وكذا الغوص اذا اجتمع مع الغير والظ عدم اجتماع المعدن والكنز وعلى تقديره فينبغي اعتبار كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كون نصابه دينارا وعدم وصوله الى عشرين دينارا وقد مر ما يدل على عدم تعدد وجوب الخمس في محل ذكره من عدم وجوب خمسين في مال واحد فتذكر واما اجتماع المكاسب على غيره فالظ انه يمكن بان يعمل في ارض كان يجد كنزا او معدنا فالظ الوجوب في الخمس انتهى وما ذكره من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس سواء اخذ من المعدن ام لا ضعيف جدا والظ بل المعلوم ان المراد بهما المأخوذ من المعدن وعلى هذا فلا يمكن اجتماع الكنز والمعدن وكان قوله والظ عدم اجتماع المعدن والكنز اشارة الى ما ذكرنا فلا ينافي ما ذكره اولا من احتمال كنز معدني وغنيمة فانما بناه على الاحتمال المذكور ففي كلامه الاخير اشارة الى ضعف الاحتمال المذكور واما في اجتماع الكنز والمعدن مع الغنيمة فالظ انه ان وجد الكنز او ظهر المعدن قبل قسمة ارض الغنيمة فهو ايضا من جملة الغنيمة ويكون خمسه لارباب الخمس والباقي لاهل الغنيمة واحتمال وجوب خمس اخر ايضا فيه باعتبار كونه معدنا او كنزا بعيد جدا وكذا التخيير فيه بين الخمسين ثم في المعدن اذا اعمل كل منهما في حصته فيجب عليه الخمس فيما حصل له ولا بعد في وجوب الخمس على الامام ع ايضا كما اشرنا اليه في اول هذا الكتاب واذا كان ظهور المعدن بعد القسمة ففي اي نصيب ظهر فلذلك نصيبه ملكا لصاحبه عليه فيما اخذ منه وكذا الكنز فانه يصير ملكا له اذا اخذه هنا الى التعريف المالك السابق ويحتمل فيهما اشتراك المستحقين فيهما ايضا لانه كان من الغنيمة التي يشترك فيه الضعفاء وان كان ظهورهما بعد الغنيمة و الاختصاص على التقديرين فالظ انه ليس فيه الا خمس واحد ولا يتخير واما اجتماع الكنز والمعدن مع الغوص فالظ فيه وجوب خمسين فيه او رعاية المستحق بعيد جدا وكيف يحتمل ان يكون في المعدن او الكنز من وجدا خارج الماء خمس واحد خمس بكون نصابه اكثر واذا وجدا في قعر البحر مع ما فيه من التعب والنصب يجب فيه خمسان او خمس يكون نصابه اقل بعي اجتماع المعدن او الكنز مع الفوائد وهو الغرض الذي ذكرنا ما فالظ فيه كما ذكرنا وجوب الخمسين ويحتمل الاكتفاء بخمس المعدن او الكنز واما احتمال التخيير بينه وبين الخمس الفوائد فساقط جدا كما لا يخفى وجهه وهذا ما ذكره هذا في اخر كلامه بقوله فالظ الوجوب في الاخرين يعني الوجوب في الاخيرين فقط وسقوط خمس الفوائد لما مر من عدم وجوب خمسين في مال واحد لكن لا اتذكر مما مر منه شيئا يدل بهذا سوى ما يدل على انه اذا ادى خراجها الى السلطان فليس عليه زكوة اخرى وان المال لا يثنى عليه هذا انه يكبهزه ولا يخفى انه ليس ذلك من العموم الذي ذكره هنا وانه لا يمكن الاستدلال به على عدم وجوب الخمس هاهنا وليس له مجال تفحص تام لسوابق كلامه فلذلك الرجوع والتفحص التام عسى ان يكون فيها شيء يدل على ما ذكره هنا واما قول هذا الفاضل بان يعمل في ارض فيجد فيه كنزا او معدنا كان فرضه كذلك يدخل ما وجده في المكاسب على جميع المذاهب اذ لو وجد اتفاقا فوجوب خمس المكاسب فيه على الكل غير ظ لانهم خصوا وجوب الخمس بالتجارات والزراعات والصناعات وهو انما لم يفرض كون ذلك صنعة لم تدخل في شيء منها نعم لو قيل بوجوب الخمس في الفوائد مطلقا كما يظهر من دليل ابي الصلاح في عموم الغنيمة في الاية المباركة لوجب خمس الارباح هذا ايضا وان لم يصرح هو ايضا بدخوله فيها فتدبر **قوله** سواء اخرج الخمس ام لا من العين او القيمة فلا يتوهم انه في الصورة الاولى لا خمس لانه تخمس مرة وذلك لان الخمس الاول كان من اصله وهذا من الزيادة فلا يخمس شيء واحد مرتين **قوله** ما يعلم زيادته عليها اي يظن ذلك لبلا ما بعده **قوله** فانها مع تعجيله تخمينية وظ ان التخمين قد يحصل التفاوت بالزيادة والنقصان ويظهر من ذلك جود قول بالمنع من التعجيل احتياطا للمستحق لاحتمال نقصان المؤنة ورد عليه بان تعجيل اخراج عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما يتجدد وعلم باذ من ان التقديم مبني على التخمين والظن فلو فضل شيء عن المؤنة وجب اخراج خمسه سواء كان بسبب نقص النفقة ام لغير ذلك انتهى وعلى ما ذكرناه فيمكن حمل القول منهها هنا اشارة الى دفع هذا القول ايضا ثم انه على تقدير نقصان المؤنة لا اشكال فانه يدفع

عليهما او يختص بالثاني وهكذا وكما لا يعتبر الحول هنا لا يعتبر النصاب بل يخمس الفاضل وان قل وكذا غير ما ذكر لعدم النصاب اما الحول فينفى عن الجميع والوجوب في غير الارباح مضيق ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور عملا بظاهر الاية وصحيح الرواية ثلثة منها ع

فيتمه الخمس بعد النقصان كما ذكرنا واما اذا ظهر زيادتها فالظ انه عليه تحمل الخسران وليس له ان يحتسبه في ارباح السنة التي بعدها فلو اراد الفرار منه فلو دفعه الى ارباب الخمس بعنوان القرض ثم يحسب عليه الخمس بعد ما وجب عليه الان يتم وهل له ان يسترده ممن دفعه اليه اذا امكنه الظ ذلك ومع بقاء العين او اعلامه بذلك اولا وانما مع انتفاء الامرين فلا وقال في لك في جواز رجوعه مع بقاء العين وعلمه بالحال نظر وقد تقدم مثله في الزكوة الا ان عدم الرجوع هنا مط متوجه ولم اجد بما يتعرض من التفحص في الجملة في كلام مثل النظر الذي ذكره وما وجدت فيه انه قال مصنفه ولو اخرج عن ماله المعجل ان كان سالما فقد بان تلف فاجاز نقلها الى غيره على الاشبه قال الش وجه الجواز تقييد الاخراج على وجه معين وقد ظهر خلافه فيبقى على ملكه فيصرفه الى ما شاء ووجه العدم فوات محل النية وهو حالة الدفع والاصح التفصيل وهو ان الشرط المذكور ان كان قد صرح به بحيث علمه القابض جاز نقله الى ما شاء لتبين عدم انتقاله عن ملكه بتلف المال سواء كانت عين المدفوع باقية ام تالفة ومحل النية باق لما تقدم من جوازها بعد الدفع على التفصيل وان نواه من غير اعلام القابض جاز النقل مع بقاء العين خاصة انتهى ولا يخفى ان النظر الذي ذكره هناك غير النظر الذي اشار اليه ههنا فان ما ذكره هناك جيد وباقي في الاسترداد ايضا وما ذكره من ان عدم الرجوع هنا مط متوجه لم يظهر لي وجهه بل الظ ههنا ايضا جواز الرجوع مع احد الشرطين ولا يظهر لي فرق بين الزكوة والخمس او بين خصوص الصورتين وقد سبق من الش في هذا الشرح في بحث الحول وحصوله بمضي احد عشر شهرا انه هل يستقر الوجوب بذلك ام يتوقف على تمامه وقال اجودهما الثاني فيكون الثاني عشر من الاول فله استرجاع العين لو اختلت الشرائط فيه وبقاءها او علم القابض بالحال كما في كل دفع متزلزل او معجل او غير المصاحب للنية انتهى واخراج الخمس المذكور من كليته التي ذكرها لا يعلم وجه ولم يظهر لي في لك ايضا ذكر انه على تقدير كون تمام الشهر الثاني عشر شرطا لاستقرار الوجوب انه لو كان قد دفع المالك الزكوة ثم تجدد السقوط فيه رجع على القابض مع علمه بالحال او بقاء العين ولم يتعرض لتط في ذلك فتدبر **قوله** عليهما اي على الربحين وهو متعلق بتوزع ويختص اي يختص الربح المتجدد بالباقي اي مؤنة الباقي في المدة بعد تمام المدة المشتركة الى تمام حول الربح الثاني وهكذا وفي لك ايضا حقق استثناء المؤنة على هذا الوجه وعلله بان المراد بالسنة هنا ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكتسب وقال في المدارك وفي استفادته ما ذكر من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا انتهى وكان نظره في تعيين الطريق الذي ذكره وانه يجوز اعتباره على الوجه الذي ذكره ايضا اما في جواز اعتباره على ذلك الوجه اذ لا ريب عنده كاعتباره على ذلك الوجه يحصل الامتثال واعتبار الحول في كل ربح لكن فيه تعسر وحرج والطريق الذي ذكره هو ايضا يحصل به العلم بالاخبار وهو سهل المؤنة جدا فلو قيل بجواز اعتباره على هذا الوجه ايضا كان حسنا وما ذكره من ان المراد بالسنة ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف فلم ولكن لا يظهر من الاخبار اعتبار ما يتجدد بعد كل ربح بل يكفي في العمل بها اعتبار ما يتجدد بعد ظهور الربح الاول الى تمام السنة و اعتبار مؤنتها وحسابها من كل ربح يتجدد فيها وليس هذا ايضا بحسب اختيار المكلف بل السنة فيه ايضا متعينة وهي ما يتجدد بعد الربح الاول فتامل **قوله** والوجوب في الارباح مضيق وينبغي بناء على ذلك ان يكون الوجوب في الارباح ايضا مضيقا بعد تمام الحول وانما يكون التوسعة فيها باعتبار جواز التاخير فيها الى تمام الحول لما ذكر من الاحتياط ولكن الاكثر لم يتعرضوا لما ذكره من التضييق في الخمس اصلا ولكن يستفاد من كلام جماعة منهم حيث منعوا من نقله من بلده مع وجود المستحق فيه معللا بانه منع للحق مع مطالبة المستحق بشاهد الحال فيكون حراما ويكون ضامنا لعدوانه ومع ذلك ذكر الش في لك ان الاصح جواز النقل مط خصوصا لطلب المساواة بين المستحقين وهو بناء في حكمه ههنا بالتضييق وقد حكم جماعة في الزكوة ايضا بحرمة النقل مع وجود المستحق للعلة المذكورة والش جزم فيها بجواز تاخيرها شهرا او شهرين خصوصا للبسط او لذي المزية وجوز الشهيد رح تاخيرها لانتظار الافضل وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب منه الى ما لا يؤدي الى الاهمال وقال ابن ادريس رح اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما وجب عليه اذا حضر المستحق فان اخر ذلك ايثارا به مستحقا غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطاءه اياه يجب على رب المال الضمان والاخبار الصحيحة دالة على جواز تاخيرها مط شهرين وثلاثة بل ازيد ايضا وهو المعتمد ويعلم منه فساد الدليل المذكور فالظ ان يكون الخمس ايضا كذلك اذ لا يظهر دليل فيه ايضا على ما ذكره وقد ظهر ضعفه نعم مع التاخير اذا هلك فالمتجه الضمان اذا لم يكن لطلب مرجح وينبغي ايضا فيهما ان لا يؤدي التاخير الى الاهمال والله تعالى يعلم **قوله** ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور ومقابل المشهور انه يقسم خمسة اقسام كما هو مذهب اكثر العامة وقالوا ان سهم الله ورسوله واحد وانما اضيف الى الله تعالى تعظيما له او للتيمن او التبرك او المراد ان الخمس كله ينبغي ان يؤدى لله عز وجل وللتقرب اليه وما بعده تفصيل لمستحقه و والاظهر انه بيان للاشارة الى ان ما للرسول ص فهو لله تعظيما للرسول وحثا على طاعته كما في قوله تعالى الانفال لله وللرسول وكذا كثير من الايات التي اضيف فيها ما اضيف الى الرسول ص الى الله تعالى للنكتة المذكورة نحو استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم لا تخونوا الله والرسول الى غير ذلك احتج للقول المشهور بظ الاية الكريمة فان ظاهرها القسمة ستة اقسام فان اللام يفيد الملك او الاختصاص وظاهر العطف الاشتراك الجميع على السواء اذا لم يصرح بتفاصيل وما ذكروه من الوجوه لتصحيح الخمسة بعيد ولا يخفى ان الوجه الذي ذكرنا ليس ببعيد ثم ان الحمل على ما ذكروه انما يتجه على القول بوجوب القسمة ستة اقسام ووجوب صرف كل ثلث من الشطر الاخر الى صاحبه كما نقل عن ابي الصلاح واما على ما هو المشهور بين المتاخرين من عدم وجوب استيعاب الطوائف الثلاثة وعلى تقدير الاستيعاب عدم وجوب التساوي بينهم بل جواز ان يعطى طائفة ازيد من ثلث ذلك الشطر وطائفة اقل فالظ حمل الاية على بيان المصرف وح فلا تدل على كون القسمة الى ستة او خمسة بل لا بد في تعيين ذلك من دليل اخر فتدبر واحتجوا ايضا بروايات منها موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن احدهما ع في قول الله تعالى واعلموا الاية قال خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول الامام و اليتامى يتامى الرسول ص والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم وتهذيب ورواية احمد بن محمد رفع الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الى

ان قال

ان قال واما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول فسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابنا السبيل فالذى لله فلرسوله
لرسول الله احق به فهو له والذى للرسول هو لذى القربى والحجة فى زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين
لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى وكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شى فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده
كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ويدل على ذلك رواية حماد بن عيسى قال رواه لى بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابى الحسن الاول قال الخمس من خمسة اشيا الى ان
قال ويقسم بينهم على ستة اسهم سهم لله عز وجل وسهم لرسوله ص وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابنا السبيل فسهم الله وسهم
رسوله لرسول الله وسهم الله وسهم رسوله لاولى الامر بعد رسول الله وراثة فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا
ونصف الخمس الباقى بين اهل بيته سهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به فى سنتهم فان فضل
عنهم شى يستغنون عنه فهو للوالى وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له
ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من
رسول الله ص وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم فى موضع الذل والمسكنة الحديث هذه الروايات التى احتج بها
اى صريحة فى المط ولكنها جميعا ضعيفة الاسناد كما ترى ويمكن ايضا الاحتجاج لهم برواية زكريا بن مالك الجعفى عن ابى عبد الله ع انه سئل عن قول الله عز
وجل واعلموا انما غنمتم الاية قال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه فى سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوى القربى فهم اقرباؤه واليتامى
يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابن السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهى للمساكين وابناء السبيل والسند
الى زكريا صحيح واما هو فلم يذكر حاله فى كتب الرجال الا ان زكريا بن مالك الجعفى الكوفى قال وايضا صحيحة الكافى عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا ع قال
سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شى فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله وما
كان لرسول الله فهو للامام الحديث وهذه وان لم يكن صريحة فى المط لكن لا يخفى ان ظاهرها مغايرة ما كان لله لما كان للرسول الا امكان ان ينبغى ان يكون
فى الجواب انه هو ما كان للرسول او مثله مما يفيد اتحادهما احتجوا للقول الثانى بظ الاية الكريمة بناء على ما ذكرنا من الوجوه وانت خبير بان ما ذكر من
الوجوه اى يفيد جواز حمل الاية ظاهرة منها والاحتمال الذى ذكرنا وحكمنا بعدم بعده ليس بحيث يحكم بكون احتماله هو التقسيم الى الستة بل عرضنا ان
حمل عليه ايضا ليس ببعيد ولا يمكن الحكم بكون ظاهر الاية خلافه فافهم واحتجوا ايضا له بصحيحة ربعى بن عبد الله بن الجارود عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله ص
اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم تقسم ما بقى خمسة اقسام ويأخذ خمسه ثم تقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذى اخذه
خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا وكذا الامام
يأخذ كما اخذ الرسول ص واجاب عنها الشيخ فى الاستبصار بانها انما تضمنت حكاية فعله وان يكون اخذه دون حقه توفيرا للباقى على المستحقين قال فى المدارك
وهو بعيد جدا لان قوله وكذلك الامام يأخذ كما اخذ رسول الله ص يأبى ذلك ولا يخفى ان الاباء غير تام لم لا يجوز ان يكون الامام ع ايضا يأخذه دون حقه توفيرا
للباقى على المستحقين تأسيا بالنبى ص نعم حمل الحديث على هذا لا يخلو عن بعد ولحمل ايضا الخمس الاول يحتمل ان يكون ذلك للاعوان قال وهو ايضا منفق
عليه ولا يخفى ان قوله وكذلك الامام يبعد حمله عليه اذ ظاهره انه يأخذ كذلك دائما ويبعد جدا ان يكون الاعوان دائما على هذا الا ان يق المراد بانه كذلك
الامام يأخذ او يأخذ مثله وهو يحقق الاعوان دائما على هذا ايضا لا يخلو عن بعد لكن كانه لا باس بالحمل احد الوجهين للجمع بين الاخبار فانه اولى من
اطراح تلك الروايات مع كثرتها وشهرة العمل بها بين الاصحاب والاظهر عندى حمل الصحيح على التقية لان قسمه خمسة اقسام هو المعروف بين العامة كما
قلنا وكذا ما هو ظاهره من كون المراد بذى القربى جميع اقرباء الرسول ص ولا ينافى ذلك قوله وكذلك الامام ع فان العامة اختلفوا فى سهم الرسول ص بعد
رحلته فذهب ابو حنيفة الى انه يسقط بموته وقال الشافعى انه يصرف فى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاة واشباه ذلك وقال
بعضهم لولى الامر بعده فكانه ع فى مقام التقية اختار المذهب الاخير الذى هو الميل الى الحق واميل الى احكامهم وبالتعبير بالامام دون ولى الامر او الخليفة
ونحوهما الذى هو الشايع عندهم تلويح الى ان المراد بالحق مع امكان الحمل على ما زعموه وكانه كان يكفى للتقية فافهم وعلى ما ذكرنا يظهر قوة قول المش
على ان ابن ادريس ادعى اجماع اصحابنا عليه وهو ظ كلام السيد المرتضى ايضا فى الانتصار وابن زهرة وفى مجمع البيان نسبه الى اصحابنا قال وروى ذلك
الطبرسى عن على بن الحسين زين العابدين ومحمد بن على الباقر عليهم السلام حكم بشذوذ القول الاخر وعدم العلم بقائله لكن فيها رواية اخرى يمكن الاحتجاج وفى الكم
بها للقول بالخمسة وهى موثقة محمد عن ابى جعفر ع بان فيها تفسير الفى والانفال وان كلها للرسول ص وبعده للامام وان فى الاية الاولى فى سورة الحشر
هو هذا قال وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهو بمنزلة المغنم كان ابى يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم للرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء
الناس فيما بقى ولا يخفى ظهوره فى المغنم نصيب الامام وفى المغنم هو السهمان لا الثلثة كما هو المش فلا بد اما من القول بالقسمة الى الخمسة او القول بان سهم الله
ليس للرسول ص بل عليه ان يضعه فى سبيل الله كما هو ظ رواية زكريا بن مالك السابقة ويكون ذلك على الامام ايضا ولما لم يظهر قول بالثانى تعين
الاول ويشكل الحمل على التقية ايضا لانه ح لا يتجه الحكم بالسهمين لهم اما اذا حمل لنا على خصوص الائمة كما هو الظ واما لو حمل على جميع اقارب الرسول
فلان لهم سهما لا سهمين ثم لا يخفى ان ظاهر الموثقة يخالف ظاهر الصحيحة فان الموثقة ثبوت السهمين للامام وظاهر الصحيحة ثبوت سهم واحد له ويمكن الجمع
بحمل ذوى القربى فى الصحيحة على الامام ع باعتبار الازمان وحمل قوله ثم قسم الاربعة اخماس على انه امر بذلك ولزم بذلك قسمه لانه قسم كذلك فى
زمانه بالفعل ح فيمكن تطبيقها على ما فى الموثقة بان يكون المراد بقوله وكذلك الامام ان الامام ع ايضا يقسم خمسة اقسام كما فعله هو ص لكن يكون له

سهمان

سهمان سهم القربى اصالة وسهم الرسول وراثة وعلى هذا فيحصل للقول بالخمسة لكن يمكن ان يق انه لا يتعين حمل الموثقة على ذلك بل يمكن حمل السهمين فيها على
انه باعتبار ان سهم الله كان يضعه الرسول ص وكذا الامام ع فى سبيل الله الذى له الا صرفه فى مؤناته ليس الا السهمان وكان حمله على هذا اظهر ليحصل الجمع
بينها وبين روايات الستة ويحمل الصحيحة ايضا على احد الوجوه التى ذكرنا فى تاويلها فيجتمع ذلك بين جميع الروايات وح يكون الترجيح للقول بالستة
كما هو المش فتدبر ثم انه لما كان فى تفسير ايتى الحشر اختلاف بين المفسرين وكلام اكثرهم قاصر عن تفصيل القول فيه وتحقيقه فلا باس ان نذكر الوجوه
المستفادة فيه من كلامهم ونشير الى ان الموثقة المذكورة تنطبق على اى منها فنقول ان طائفة منهم حملوا الفى فيهما على ما يؤخذ من الكفار بغير قتال
فمنهم من جعل الاية الثانية بيانا للاولى وتفصيلا لحكمها وقالوا ان كل فى بهذا المعنى فهو لله وللرسول وما كان لله فهو للرسول فكله للرسول
لكن ينبغى للرسول ان يقسم على الوجه الذى فصل فى الاية الثانية اى الستة او الخمسة على الخلاف القولين فيه وربما قيل بوجوب القسمة عليه على احد
الوجهين وان هذا لا ينافى الحكم اولا بكون الجميع للرسول ص لجواز ان يوجب على احد صرف ماله الخاص له فى مصرف خاص ومنهم من حكم بان الاولى فى
خصوص ما اخذ من بنى نضير وجعل ضمير منهم راجعا اليهم وحكم بان ذلك كله للرسول ص والثانية فى سائر ما افاء الله بالمعنى المذكور وحكم بانه يجب ان
يقسم على الوجه المذكور فيها وظ كلام الشيخ فى التبيان ان هذا هو المعروف بين اصحابنا وطائفة من المفسرين حمل الفى فى الايتين على الغنيمة وحكم
بوجوب قسمتها على ما فصل فى الاية الثانية اى الاقسام الخمسة كما هو المعروف بين العامة او الستة كما هو المش عندنا ولما كان ظاهرها وجوب قسمة كله على
الوجه المذكور وهو ينافى اية الغنيمة من تخصيص تلك القسمة بالخمس فجعلوا اية الفى منسوخة باية الغنيمة وربما احتمل بعضهم نقل بخمسة بعده وانه يمكن ايضا
حمل ما افاء الله على خصوص الخمس فانه الراجع الى الرسول حقيقة والباقى فى المقابلة فلا رجوع له اليه اصلا ومع هذا ينطبق اية الفى ايضا على اية الغنيمة
هذا ولا يخفى ان ظ هذا الحديث هو ما نقلنا من المعروف بين اصحابنا ان الاية الاولى فى بنى نضير وان كله للرسول والثانية فى سائر ما افاء الله وانه
يقسم على ما ذكر فيها وقوله ع بمنزلة المغنم اى بمنزلة الخمس فى المغنم فكما ان هاهنا يقسم الخمس بالقسمة المذكورة فهاهنا يقسم كل الفى كذلك فلا تنافى بين الايتين ولا
حاجة الى القول بالنسخ فتدبر ثم ان هاهنا خلافا اخر وهو ان المش بين الاصحاب ان المراد بذى القربى هو خصوص الامام ع ونقل عن بعض اصحابنا ان المراد به
جميع قرابة النبى ص من بنى هاشم وهو مذهب الشافعى وجماعة من العامة الا انهم اضافوا بنى المطلب اخى هاشم ايضا لكنهم لم ينقلوا ان هذا البعض ما هو من القائلين
بالمش يقسم الخمس عنده ستة اقسام وكان اثنان منها لله ولرسوله وكلاهما للرسول فى حيوته وينتقل عنه ص الى الامام ع بالولاية والسهم الثالث لجميع اقارب
النبى ص من بنى هاشم والثلثة الباقية للاصناف المذكورة فيكون للامام ثلث الخمس وان كان قائلا بالثانى فيكون للنبى سهم واحد من الخمسة وينتقل منه بعد
رحلته ص الى الامام بالولاية والاربعة الباقية كما ذكر فى الاول فيكون للامام خمس الخمس ولا يخفى انه على الوجهين لا بد اما من جعل الثلثة الاخماس عامة لاقاربه ص
وغيرهم من سائر الناس كما هو مذهب بعض الاصحاب لظ عموم الثلثة فى الاية الكريمة او يجعل ايضا مختصة بهم ولكن يجعل سهم ذى القربى عاما للاغنياء منهم ايضا اذ لو
لم يقل باحد الوجهين لم يحصل التقابل بين الاقسام كما هو ظ عموم ذوى القربى وقال السيد الاجل المرتضى رض فى الانتصار فان قيل فمن حمل ذوى القربى
فى الاية على جميع ذوى القرابات من بنى هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين غير الاقارب لان الشى لا يعطف على نفسه فقد تعطف صفة
على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءنى زيد العاقل الظريف الشجاع والموصوف بهما واحد وقال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث
الكتيبة فى المزدحم والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو من نظائر ذلك انتهى ولا يخفى ان بما ذكره وان امكن تصحيح العطف لكن فيه انه لا يظهر من
الاية الكريمة تعدد السهام الاربعة الاخيرة بل الظ منها سهم واحد للموصوف بجميع الصفات الاربعة الا ان يق ان هذا القائل لعله لا يثبت تعدد السهام
من الاية بل بدليل اخر كالاجماع والاخبار ويثبت ايضا عدم اعتبار اجتماع جميع الاوصاف بدليل من خارج فلا زم عنده ليس الا اجتماع صفة ذى القربى مع واحد
او اثنين من الاوصاف الثلثة الباقية ولا يلزم اجتماع الجميع على ما ذكره فى تصحيح العطف انما هو لتصحيح عطف ما ذى القربى مع كون الموصوف لكل من الثلثة ابدا
احدهم ان يكون هو ذوى القربى فيصح ذلك بان عطف الثلثة عليه باعتبار تعدد الوصف وان اتحد الموصوف فحمل الاية على تعدد السهام بعدد الاوصاف وان اتحد
الموصوف فى كل اثنين منها ولا يخفى ما فيه من التعسف والظ فى توجيه مذهبه ما ذكرنا من احد الوجهين ثم اعلم ان العلامة ره بعد ما نقل عن السيد المرتضى ره
انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذى القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة رسول الله ص من بنى هاشم قال ورواه ابن بابويه فى المقنع وكتاب من لا يحضره
الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد فانه قال وهو مقسوم على ستة اقسام سهم لله يلى امره امام المسلمين وسهم رسول الله لاولى الناس به رحما واقربهم اليه
نسبا وسهم ذوى القربى لاقارب رسول الله ص من بنى هاشم وبنى المطلب بن عبد مناف ان كان من بلدان اهل العدل انتهى ولا يخفى ان ابن الجنيد غير
البعض الذى نقل عنه السيد فان ذلك البعض خص القرابة ببنى هاشم وابن الجنيد اضاف بنى المطلب ايضا موافقا للشافعى فمراده ان جعل القرابة اعم من الامام
وعدم التخصيص به اختيار ابن الجنيد ايضا وان اختلفا بعد ذلك فيما ذكرنا من انه لم يذكر ان هذا البعض هو من القائلين بالستة او الخمسة بما هو فى البعض
الاول واما ابن الجنيد فهو من القائلين بالستة كما هو صريح كلامه فلا يتوهم منافاة ذلك لما ذكرنا لكن الظ ان البعض الذى نقل السيد ايضا من القائلين بالمش
فانه فى الانتصار جعل مما انفردت به الامامية وجوب الخمس فى الاشياء التى فصلها ولم يذكر فى كيفية القسمة الا القسمة ستة اقسام وان ثلثة منها السهام الاول
وسهم ذى القربى ثم قال ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذى القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول من بنى هاشم وهو ظ فيما ذكرنا بل ظ كلامه بعد ذلك يومى الى
الاجماع على التقسيم بالستة والظ ان القائل بالخمسة ايضا يقول بهذا القول لان ظ الصحيحة التى هى حجته كما اشرنا اليه وكلام العلامة فى المختلف ايضا
ظاهره ذلك فانه قال وقال بعض اصحابنا يقسم خمسة اقسام سهم الله لرسوله وسهم ذى القربى لهم والثلثة الباقية لليتامى فان ظ قوله لهم دون هم
وكذلك وكانه نظر الى هذا جعل الفاضل الاردبيلى المش بين الاصحاب انه ستة اقسام نصفه للرسول ص وبعده للامام ع ونصفه الباقى للمذكورين

يجعل

وجعل مقابلة قول بعض الامام بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له والامام بعده والاربعة لغيرهم وذكر انه احتج بان في صحيحة ربعي وان ما نقله لم ينقل صريحا
من تقابل بالخمس وانما المنقول هو ما فصلنا من الخلاف في المقامين ولكن حجة القول بالخمسة وعبارتي في ظاهرها ما ذكره فتدبر ثم ان ظ كلام ابن الجنيد
هو عدم سهم للامام ع فان قوله سهم الله يلي امره الامام ظاهر في ان يلي امره في صرفه في سبيل الله لا انه له وكانه قال بذلك في زمان الرسول ص بما اختاره من رواية
زكريا المتقدمة اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله فكر في الامام ايضا لانه ولي الامر بعده واما سهم الرسول فجعله ميراثا وجعله للاقرب
اليه نسبا فكانه حمل قوله ع في الرواية المذكورة واما خمس الرسول فلاقاربه على ذلك وعلى هذا التقدير يكون للامام وقد يكون لغيره واما الاربعة الباقية
فظ ولا يخفى انه لو كان مذهبه هذا الذي يظهر من كلامه فهو مذهب شاذ غاية الشذوذ ولا عبرة به فتعين حجة القول المش المراسيل الثلثة المتقدمة فانها
صريحة في الظ ونقل في المعتبر وهي عن الشيخ دعوى الاجماع عليه واستدل ايضا في المعتبر على اختصاص سهم ذي القربى بالامام بانه لفظ مفرد فلا يتناول الاكثر
من واحد فينصرف الى الامام لان القول بان المراد واحد مع انه غير الامام منفي بالاجماع لا يقال اراد الجنس كما قال وابن السبيل لانا نقول تنزيل الموضوع للواحد على
الجنس مجاز وحقيقة ارادة الواحد فلا يعدل عن الحقيقة وليس كذا قوله وابن السبيل لان ارادة الواحد هنا اخلال بمعنى اللفظ اذ ليس هناك واحد متعين
يمكن حمل اللفظ عليه وانقض في هذا الاستدلال على الوجه المذكور العلامة ايضا في المختلف ولكن ما اورد عليه في المدارك ان لفظ ذي القربى في حق ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغير ذلك من الايات الكثيرة يجب الحمل عليه الى ان يثبت المقتضي للعدول عنه ومع ذلك فارادة الواحد من هذا اللفظ
هنا يتوقف على قيام الحجة بذلك واما بدونه فيكون ممتنعا كما في ابن السبيل انتهى وكان قوله ومع ذلك تتمة التابوت مع ذكرنا من صلاحية للجنس بل
كونه هو المتبادر فارادة الواحد منه اي حمله عليها يتوقف على قيام حجة وليس والحمل على ظاهره وهو ان يكونا برهان اخر بعد تسليم ان يكون موضوعا
للواحد وهو انه مع ذلك حمله على واحد معين يتوقف على قيام الحجة وليس فيرد عليهم انهم في الاستدلال لم يتعرضوا لذلك وهو ان غير الامام منفي بالاجماع
في جعل الاية شاهدا لعموم ذي القرابة تامل اذ يحتمل ان يكون المراد بذي القربى فيهما ايضا هو ذو القربى الرسول ويكون المراد به الامام بل فيهما وورد من اخبارنا
في تفسير الاية بما يدل على ذلك هذا ثم لا يخفى انه يستفاد من دليلهم وكذا مما اورد عليهم ان مراد هذا البعض من الاصحاب من جميع القرابة هو كون الجميع مصرفا
هذا السهم لا انه يجب استيعاب الجميع بذلك كما هو ظاهر اذ لو كان المراد ذلك فلا ريب انه كان ينبغي لفظ الجمع لا المفرد سواء اريد به الواحد او الجنس ولا
حاجة الى ابطال احتمال الجنس حتى يرد عليهم الرد المذكور وكانهم استفادوا ذلك من ان استيعاب الجميع متعسر بل متعذر لا في اوائل من نزول الاية الكريمة
فكيف يجعل الحكم الدائم عليه الا ان يخص بمن حضر ولما لم يتعرض للتخصيص فالظ ان مراده كون الجميع هو المصرف ثم لا يخفى ان حمل اللام على العهد ليس خلاف الظ
فاذا دلت الاخبار على كون المراد خصوص الامام فيمكن ان يكون باعتبار ان اللام في القربى كان للعهد فلا يمكن الحكم بكونه خلاف الظ بل يمكن ان يكون باعتبار
الاضافة فانهم قالوا ان الاضافة الى المعرفة تفيد تعريفا والى النكرة تخصيصا وقال نجم الائمة انما افادت تعريفا مع المعرفة لان وضعها يفيد ان لواحد
دل عليه المضاف مع المضاف اليه خصوصية ليست للباقي معه مثلا اذا قلت غلام زيد راكب لزيد غلمان كثيرة فلا بد ان يشير به الى غلام من بين غلمانه له مزيد
خصوصية بزيد اما بكونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه غلاما له معهودا بينك وبين المخاطب وبالجملة يجب ان يرجع اطلاق اللفظ اليه دون ساير الغلمان وكذا
كان نحو ابن الزبير وابن عباس قبل العلمية هذا اصل وضعها ثم قد يؤتى في غلام زيد من غير اشارة الى واحد معين وذلك كما ان ذا اللام من اصل الوضع
لواحد معين ثم قد يستعمل بلا اشارة الى معين كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني وذلك خلاف وضعه فلا تظنن من اطلاق قولهم في مثل غلام زيد انه
بمعنى اللام ان معناه ومعنا غلام لزيد واحد من غلمانه غير معين ومعنا غلام لزيد الغلام المعين من غلمانه ان كان له غلمان جماعة او ذلك الغلام المعلوم
لزيد ان لم يكن له الا واحدا وتخصيصا مع النكرة نحو قولك غلام رجل اذ تخصيص من غلام امراة انتهى فعلى هذا فالظ من ذي القربى معهود معين لا كل ذي القربى
وفيه تامل اذ الظ ان ما ذكره في المضاف الى المعرفة انما هو في الاعلام نحو غلام زيد واما المعرف بلام الجنس فالظ انه في حكم النكرة وان غلام الرجل اذا اريد
به المعين لا يفيد الا التخصيص من غلام المرأة وعلى هذا فاذا كان الظ من لام القربى الجنس فلا يفيد الاضافة اليه تعريفا انما يفيد تخصيصها من ذي غيرها وانما
يفيد التعريف اذا كان لواحد معين وح فلا بد من التمسك بالوجه الاول ويمكن ان يقال انه لو حمل لام القربى على انه للجنس فيلزم استحقاق كل ذي قربى بالنسبة الى
احد فلا بد من التخصيص بذي القربى للرسول ص وح يجعل اللام في القربى عوضا عن المضاف اليه فيكون المعنى ذي قربى الرسول حتى لا يحتاج الى التخصيص او تقدير
كانه ظ وح فيفيد الاضافة التعريف على خصوص الامام كما دلت عليه الروايات وليس فيه خلاف ظ بل هو مطابق لاصل وضعها يكون الظهر من حمله على جنس ذي
القربى لاحتياجه الى التخصيص الذي هو خلاف الظ وهذا بخلاف ابن السبيل اذ حمله على الجنس لا يحتاج الى تخصيص حتى يكون خلاف الظ ولا يخفى ان حمل ذي
القربى على ما ذكرناه ايضا وان كان يحتاج الى قيام حجة كما ذكره لكن غرضنا انه لو كان ذلك خلاف الظ لاحتاج الى حجة تقاوم ظ الاية والاحاديث المذكورة
لضعفها بما قيل بعدم صلاحيتها لذلك واما اذا لم يكن فيه خلاف ظ بل كان الظهر من الاحتمال الاخر فكانت الروايات المذكورة تصلح شاهدا له بل نقول
نزول الاية مردد بين حمل ذي القربى على الجنس والتخصيص بذي القربى او تقدير الرسول وحمله على ذي قربى الرسول ويكون المراد منه خصوص الامام والثاني
الظهر لعدم حاجته الى التخصيص او التقدير والحمل عليه اولى ثم لا يخفى انه بعد الحمل على جنس ذي القربى للرسول ايضا يمكن ان يتمسك في تخصيص الامام ع بذلك بالاحتياط
فانه يحصل به الامتثال سواء كان للواحد او الجنس بخلاف ما اذا صرف في غيره فانه لا يحصل به الامتثال على تقدير ارادة الواحد اذ على ذلك التقدير يتعين
الامام ع احتج ابن الجنيد على ما نقل في المختلف برواية زكريا بن مالك المتقدمة واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واجاب عنه بانا نقول
بموجبه فان الامام ع من الاقرباء بل هو اقرب اليه من غيره وبه انا الامام ع من اقاربه كما ذكره لا اقاربه بلفظ الجمع كما ورد في الرواية ويمكن دفعه بان لفظ الجمع
يمكن ان يكون باعتبار تعدد الائمة بحسب الازمان وليس في الخبر كونه لاقاربه في زمان واحد وعلى تقدير هذا خلاف ايضا للجمع بينها وبين الروايات السابقة

وتلك

ثلثة منها للامام ع وهي سهم الله ورسوله وذو القربى وهذا السهم وهو نصف الخمس يصرف اليه الامام ع ان كان حاضرا والى نوابه وهم الفقهاء العدول الاماميين
الجامعين لشرائط الفتوى لانهم وكلاؤه ثم يجب عليهم فيه ما يقتضيه مذهبهم فتن

وتلك الروايات وان كانت مرسلة لكن يجبرها الشهرة والعمل بها بين الاصحاب على ان زكريا ايضا حاله غير معلوم اذ لم يذكر له الا ان زكريا بن مالك الجعفي
الكوفي ثقة وايضا لو حملت على ظاهرها يلزم ان لا يكون ع سهم اصلا اذ فيها في سهم الرسول ع ايضا انه لاقاربه وفي سهم الله انه للرسول ص يضعه في سبيل الله فيلزم
ايضا ان لا يكون للرسول ايضا سهم لنفسه ص والاول وان كان ظ كلام ابن الجنيد القول به كما ذكرنا سابقا فالثاني كانه لم يقل به احد وخلاف ما صرح به
صحيحة ربعي المتقدمة وكلامه ايضا ينادي بخلافه اذ جعل الاقارب الوارثين يرشد الى قوله بانه للرسول ص نفسه حتى ينتقل عنه الى وارثه وح فيرد عليه ان التفرقة
بين الاقارب والاقرباء وحمل الاول على الوارثين والثاني على العموم بعيد جدا وكان حمل كل منهما على الائمة اظهر من ذلك والاظهر ان يحمل كون ذوي القربى
هم الاقرباء على التقية لان مذهب العامة كافة وعلى هذا ان يحمل كون خمس الرسول لاقاربه ايضا على التقية وان يكون المراد انهم بعد رحلته ويكون ذلك
نوعا من المصالح الذي قال قوم منهم انه يصرف فيه بعد رحلته كما نقلنا عن الشافعي فيما تقدم ان من قال بهذا القول غير ابن الجنيد ان كان من القائلين بالستة
وكان مذهبه كون الثلث للامام فالظ ان حجته ايضا هذه الرواية ان يستفاد منه عموم ذوي القربى لكن لا بد له في حمل قوله ع في سهم الله فللرسول يضعه في
سبيل الله على ان ذلك تبرع منه ع وحمل الاقارب في سهم الرسول على الائمة وح يرد عليه ح ان التفرقة بين الاقارب في سهم الرسول على الائمة ع ويرد عليه
ان التفرقة بين الاقارب والاقرباء كانه تحكم اذ لو حمل الاول على الائمة فالظ حمل الثاني ايضا اذ حمل كل منهما وحمل الكلام في كل منهما على التقية كما ذكرنا وان كان
قائلا بالخمسة فيمكن الاحتجاج له بظ صحيحة ربعي بن عبد الله المتقدمة فان ظاهر قوله ع فيها ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى اشتراك الجميع فيه والجواب ما ذكرنا
من امكان حمله على التقية جمعا بين الاخبار هذا وبما فصلنا ظهر ان ما نقله في المدارك حيث نقل عن السيد المرتضى انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذي القربى
لا يختص بالامام ع بل هو لجميع قرابة الرسول من بني هاشم ونقل عن العلامة انه قال رواه ابن بابويه في كتاب المقنع وكتاب من لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد قال
ويدل عليه مضافا الى اطلاق الاية الشريفة قوله ع في صحيحة ربعي المتقدمة ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى آه وما رواه ابن بابويه عن زكريا بن مالك
الجعفي ونقل الرواية ليس على ما ينبغي فانه لا ينبغي الاستدلال بالروايتين معا بل ان كان من القائلين بالستة فيتجه له الاستدلال برواية زكريا بن مالك وان
كان قائلا بالخمسة فيتجه له الاستدلال بالصحيحة واعلم ان ما ذكره من انه رواه ابن بابويه في الكتابين اشارة الى رواية زكريا بن مالك التي ذكر بعد ذلك انها حجة
ابن الجنيد كما نقله عنه فان ابن بابويه في الكتابين لم ينقل فيما يتعلق بذلك رواية غيرها وهذه الرواية رواها الشيخ ايضا فكان غرضه بقوله ورواه ابن بابويه
في الكتابين الاشارة الى ان الظ كون ما نقله السيد عن بعض العلماء مذهب ابن بابويه ايضا فان روايته العمل بها ويبعد منه اذا لم ينقل ما يعارضه وعلى هذا لا
يتوهم ان في كلامه قصورا حيث قال ورواه ابن بابويه في الكتابين ومع ذلك اختار القول المش ولم يتعرض لنقل ما رواه في الكتابين والجواب عنه ومن هذا
يظهر قصورا اخر فيما نقلنا عن المدارك فافهم واما التمسك باطلاق الاية الشريفة فقد ظهر حاله مما فصلنا سابقا فتذكر وبما تلونا عليك ظهر ان القول
المش في المقامين لا يخ عن قوة للروايات المذكورة وجبر ضعفها بشهرة عمل الاصحاب بها وامكان التاويل فيما يعارضها بخلاف تلك الروايات اذ لا مجال
للتاويل فيها ومع ذلك فالخطب فيه سهل اذ في زمن الامام ع هو اعلم بالحكم وفي زمان الغيبة الاظهر عندي جواز صرفه في مستحقي بني هاشم وعلى هذا فلو
صرف الجميع فيهم جاز ذلك سواء كان سهم الامام النصف والثلث والخمس نعم على الاقوال الاخرى التي سنذكر في ماله ع لا بد من تحقيق سهمه ع فتدبر واعلم ان المص
فيمن بعد ما حكم بالتنصيف بين الامام ع والثلثة الباقية قال ع وفي رواية ربعي له خمس الخمس وفي اخرى له الثلث وكانه اراد بالرواية الاخرى رواية زكريا اذ ليس في
الروايات التي وردت ما يتوهم دلالته على الثلث سواها وقد عرفت ان ظاهرها لا ينطبق على الثلث وانما ينطبق عليه بعد التاويل ومع امكان تطبيقها على
التنصيف ايضا واشار بها الى الموثقة المذكورة بناء على تاويلها بما ينطبق به على القول بالستة كما ذكرنا فتدبر **قوله** ثلثة منها للامام ع المشهور بينهم ان
هذه الثلثة للنبي ص في زمانه وبعده للامام ع وهذا في السهمين الاولين ظ واما السهم الثالث فالظ كونه لذي القربى في زمانه ع ايضا واذا كان ذوي القربى
عندهم هو الامام فيكون هو لامير المؤمنين ع الذي هو الامام بعده ص ولا يلزم ان يكون استحقاقه للسهم المذكور ايضا ع بعده فكان لهم كان دليل على
ذلك لا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك لكن على ما ذكرناه لا اشكال في اضافة السهم الى ذي القربى واما على ما ذكروه فلا يخ عن اشكال فانه اذا كان هذا السهم
ايضا في زمان الرسول ص وانما ينتقل اليه ع بعده كسهم الرسول فانه ايضا مثله فيهما فلا وجه للتفرقة بينهما باضافة احدهما الى الرسول والاخر الى ذي القربى ولكن
ان يوجه بانها للدلالة على ان الاول سهم الرسول اصالة وانما ينتقل الى الامام بعده لكونه خليفة وولي الامر بعده والثاني سهم الامام اصالة ولكن في جعله
الرسول جعل لكونه الاصل وولي الامر قبلا واريد به بذي القربى كل من الرسول ص والامام ع كل في زمانه لكونه ذي القربى بالنسبة الى الاخر واريد بالرسول لكونه
بالنسبة الى الاخر واريد بالرسول لكونه بالنسبة الى الامام فيكون له السهمان باعتبارين ثم ينتقل ذلك السهم ايضا الى الامام لكونه ولي الامر بعده كالسهمين الاولين
ويحتمل ان يكون المراد بذي القربى هو هذا القرب الكامل الى الله تعالى وهو في زمان الرسول هو وبعده هو الامام ففي كل زمان كان لصاحبه السهمان
الاولان في زمانه لاحدهما اصالة والاخر بالتبع وبعده كلاهما للامام ع بالتبع لكونه خليفته ع ولا يخفى ما في الوجوه من التكلف سيما الثاني والثالث **قوله**
يصرف ع ان كان حاضرا لا اشكال في وجوب الصرف لسهم الامام ع عند حضوره لانه حقه فيجب ايصاله اليه كساير الحقوق وانما الخلاف في السهام الاخرى فذهب
بعضهم الى وجوب دفعها اليه ع ليصرفها في مستحقيها وجوز بعضهم لمن وجب عليه صرفها الى مستحقيها بنفسه لا في الغائب فانه لا خلاف في عدم جواز صرفها
مصارفها الا الامام ع ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك اذ مع حضوره ع يمكن الرجوع فيه اليه ع **قوله** او الى نوابه وهم الفقهاء كون الفقهاء المذكورين هم
نواب الامام ع هو المعروف بين الاصحاب ولا يظهر لهم مستند فيه سوى ما في مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع حيث منع فيها من التحاكم الى السلطان والقضاة
وفيها بعد ذلك قلت فكيف يصنعان اي المتحاكمان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله الحديث ورواية

ابي خديجة

ممن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة كما هو المشهور بين المتأخرين منهم بصرفه على

الى حكم بحجة قال قال ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وفي سند الاولى في الكافي محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي سند الاولى في محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي كتب الرجال محمد بن الحسين عن العزمي روى عن محمد بن الطلحي ولم يذكر لنا جرحا ولا تعديلا ولكن ذكروا في محمد بن عيسى الطلحي انه له دعواه الايام نسب اليه يقال له ابن الطلحي وبقرينة ذلك الظاهر ان ما سنده اما وقت بن محمد بن الحسين محمد بن الحسن شمعون وهو على ما في صه واقفي ثم غلا وكان ضعيفا جدا فاسد المذهب واضيف اليه احاديث في الوقف وهو لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته وسائر ما ينسب اليه ومثله في جش ايضا ومحمد بن الحسين على هذا مشترك وفي السند داود بن الحصين نقل في صه عن الشيخ انه واقفي وكذا عن ابن عقدة ونقل عن النجاشي انه ثقة قال والاقوى عندي التوقف في روايته واما عمر بن حنظلة نفسه فلم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل ولكن الش في شرح الدراية قال لكنه قد حققت توثيقه من محل اخر ووجدته على ما نقله عنه ولده المحقق صاحب المعالم هو رواية يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله ع ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ع اذا لا يكذب علينا ويزيد هذا لم يوثقوه وقالوا انه واقفي ومع ذلك فلا يدل الرواية على عدم كونه مط بل يحتمل عدم كذبه في خصوص ما رواه من الوقت فلو كان مستند الش هو تلك الرواية على ما نقله ولده فلا عبرة بما حققه وبالجملة فهذه الرواية مع ما فيها من ضعف السند قد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى انها اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة فاعتقد ان ضعفها منجبر بذلك واما الرواية الثانية فهي ايضا ضعيفة السند جدا لان فيه معلى بن محمد وفي صه انه مضطرب الحديث والمذهب وانه قال ابن الغضائري نعرف حديثه وننكره ويروي عن الضعفاء ويجوز ان يخرج شاهدا وابو خديجة هو سالم بن مكرم وقال الشيخ في شانه ضعيف وفي جش انه ثقة وفي صه الوجه عندي التوقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه وبالجملة فلا اعتماد على سند هذه الرواية ايضا لكن ينجبر ذلك عندهم بشهرة عمل الاصحاب بها ثم ان غاية ما يدل عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من اصحابنا في المنازعات والخصومات واما كونهم وكلاء لهم في ضبط اموالهم وحقوقهم كما توهمه عبارة الش فلا دلالة لهما عليه كما تعرض الش ايضا لبيان ذلك بل التعليل الصحيح كونهم نوابا لانهم ووكلاء ع في الحكم بين الناس اذ لو اعتقدوا كونهم وكلاء ايضا لينبغي ضبط اموالهم وحقوقهم فينبغي الحكم بوجوب دفعها اليهم مع انهم لم يحكموا به بل جوزوا اصطناع من وجب عليه بنفسه كما اشار اليه المص ايضا بقوله ويحفظ وشرحه الش وعلى هذا فجواز الدفع اليهم باعتبار ان الواجب حفظ بنفسه او بدفعه الى ثقة يحفظ للامام فلو كان لثقة فقيها فهو اولى بجواز الدفع اليه واما تجويز ان يعمل فيه الفقيه على رايه وعدم وجوب الحفظ البتة فلما اعتقدوا ان للفقيه ان يعمل برايه في كل باب كانه اذا جعلوه حاكما على الناس فبدلا يجري على رضاهم بحكم في اموالهم ايضا وان لا يرد عليه حكمهم فيها والمناقشة فيها مجال والله يعلم **قوله** ممن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة اعلم ان لاصحابنا في حكم الخمس في زمان الغيبة اختلافا كثيرا كما فصله شيخنا العلامة في المنتهى وقال اختلف الاصحاب في حديث الخمس عند الغيبة فلكل فريق منهم الى مقال فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الامام بما تقدم من الرخص في بعض الاخبار وبعضهم الى كنزه ويتاول خبرا ورد ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور الامام وانه اذا قام دله الله على الكنوز فيأخذها من كل مكان وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق الاستحباب ولست ادفع قرب هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر عليه السلم فان خشي ادراك الموت قبل ظهوره وصى به الى من يثق به في عقله وديانته فيسلمه الى الامام ع وهذا القول اوضح عندي من جميع ما تقدم من ان الخمس حق وجب لصاحب لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه والتمكن من ايصاله اليه او وجود من انتقل بالحق اليه ويجري ذلك مجرى الزكوة التي يتقدم عند حلولها مستحقها فانه لا يجب عند عدم ذلك سقوطها ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في الاملاك ويجب حفظها بالنفس او الوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى ما ذكرناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام وجعل الشطر الاخر لايتام ال محمد وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القران لم يبعد اصابة الحق في ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ اليه فيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصول في حظر التصرف في غير المملوك الا باذن المالك و حفظ الودائع لاهلها ورد الحقوق انتهى وحجة من قال بالسقوط هي الاخبار الدالة على الرخص كما اشار اليه وهي كثيرة وقد تقدم في كلام المفيد طرف عنها وانا اذكر جميع ما وقفت عليه منها فمنها ما تقدم في صحيحة الحرث بن المغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ولا يخفى ان ظاهر العبارة سيما مع التعليل الذي للتحليل يدل على كون التحليل عاما لجميع الائمة ع وعدم الاختصاص بخصوصه لكن لا يعلم منه الا تحليلهم حقهم ع في الارباح ولا ظهور له في تحليل سائر اصناف الخمس ايضا لا ظهور له في ذلك فان ضبط خمس الارباح لا يخ عن عسر فيثقل ايضا على اكثر الناس اداؤه فيمنعا يلومون فيه فامكن ان يصير ذلك سببا لتحليلهم حقهم للشيعة ولتطيب ولادتهم واما سائر الاصناف فلما لم يكن فيها ما ذكر من العسر والحرج فربما لم يحللوها لهم وايضا فلا ظهور لها الا في تحليل حقهم فان كان خمس الارباح مخصوصا بهم ع كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه سابقا فيكون التحليل في الكل وان كان حكمه ايضا حكم خمس الغنائم من وجوب قسمته بين الامام وسائر المذكورين كما هو مط الاكثر فلا كلام في الا في انها على حقهم ع منه واما سائر السهام فيمكن بقرينة التعليل كون التحليل شاملا لها ايضا بان يكون لهم ع الاختيار في امثال هذا لكن لا يمكن الحكم ما ذكر ثم ان ظاهر اطلاق التحليل الخمس ومطلقا لكن لا يمكن بقرينة التعليل تخصيصه بما يتعلق بالولد فالحكم باطلاق التحليل لا يخ عن اشكال هذا كله في اول الخبر واما قوله ع في اخره فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فيحتمل العموم ويحتمل ايضا ان يكون الاضافة فيه للعهد فيكون المعهود هو الحق المذكور في سابقه فلا يمكن الاستدلال به على العموم والله تعالى يعلم ومنها الصحيحة المتقدمة ايضا من زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك واباءهم في حل وهذا مطلق في حقهم ع ولا ظهور له في خصوص الارباح لكن يمكن التخصيص بحقهم في الارباح بقرينة ما ذكرنا في العسر والثقل فيه دون غيره وفي

فيه ما ذكرنا

فيه ما ذكرنا من قرينة التخصيص بالمناكح بل ظاهره تحليل المناكح والماكل ايضا لا يبعد التخصيص بها بقرينة التعليل الوارد في الاخبار الاخرى ويكون تحليل الماكل باعتبار مدخليتها ايضا في طيب النطفة هذا واما اختصاصه بحقهم ع او شموله لحق سائر الشركاء ايضا فالكلام فيه كما في الحديث السابق ومنها ما رواه عبد الله بن سنان وحكم بن عيسى المتقدمان وقد تكلمنا هناك فيما يستفاد منهما فلا حاجة الى الاعادة ومنها صحيحة ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وهذا ايضا ظ في مطلق الخمس ولكن يمكن التخصيص بالارباح كما ذكرنا في سابقه وفي عموم التحليل وتخصيصه بالمناكح مثل الحديث الاول بوجود قرينة التخصيص فيه ايضا في عموم التحليل لجميع الخمس او حقهم ع مثل الاولين ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم وظن بعضهم تصحيح طريقه اليه لكن فيه كلام عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم او لتزكى ولادتهم ورواها الشيخ ايضا في يب ضعيفا وفيه بدل ولتزكوا ولادتهم و لتزكوا اولادهم والكلام فيه كما في سابقه ومنها ما رواه الشيخ في الخمس ولو شاذ عن ابي سلمة سالم بن مكرم وفي توثيقه وضعفه خلاف وفي صه توقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه عن ابي عبد الله ع قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسالك ان يعترض الطريق انما يسالك خادما يشتريها او امراة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وظاهره وجوب الخمس في التجارات وكذا في الميراث والهبة فيؤيد مذهب ابي الصلاح ثم ان ظاهره تحليل حقهم ع في المناكح مط وكذا في الميراث والتجارة والهبة فيدل على تحليل في مطلق الارباح لعدم القول بالفصل بين التجارة وغيرها من الارباح لا تعرض فيه لباقي الاقسام في غير المناكح واما اختصاص التحليل بحقهم ع او شموله لجميع الخمس فمثل الروايات السابقة ومنها رواية يب عن داود بن كثير الرقي وفي سندها جهالة وفي داود اختلاف ورواه الصدوق ايضا في العلل بسند كذلك وفي الفقيه ايضا بخلاف السند وفي طريقه ايضا جهالة كما ذكرنا عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والظ ان المراد بفضل مظلمتهم هو مطلق الخمس او خمس الارباح الذي اشترك الناس في منع حقهم ع منه اكثر واظهر وعلى التقديرين على تحليل ذلك للشيعة ولا دلالة فيها على حق الشركاء ايضا ومنها رواية يب في الحسن او الموثق عن الفضيل عن ابي عبد الله ع قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا والاستدلال بآخر الحديث لما فيه من اطلاق تحليل امهات الشيعة لابائهم فانه يشمل التحليل من الخمس لكنه يختص بالمناكح وفي اختصاصه بحقهم ع او شموله لحق الشركاء ايضا ما تقدم واما اول الخبر فيدل على الفيء والمتبادر من اصحابنا كما ذكره الشيخ في التبيان غير الغنيمة التي فيها الخمس وهو كل ما اخذ من الكفار من غير قتال او بجلاء اهلها وكان ذلك كله للنبي ص و لكن صرفه في المذكورين في الاية الكريمة وهم ارباب الخمس ايضا فتحليله لا يدل على تحليل الخمس الا ان يتمسك بالتعليل المذكور ولكن فيه اشكال وهو انهم قالوا ان الفيء بعده لامير المؤمنين ع لا لفاطمة ع فلا وجه لتكليفها ع بالتحليل المذكور الا ان يقال ان ما ذكر من كونه بعده للائمة ع انما هو بعدها ع لكن بقي انه زمانها لم يتعرض له والله يعلم ومنها صحيحة يب والفقيه عن علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لابي جعفر ع الى رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل وهو عام في حقه ع من الخمس وغيره لكن يختص بمن اعوزه شيء من حقه اي يحتاج اليه ومنها رواية يب عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي السند محمد بن سنان وهو ضعيف في المش ورواه في الفقيه ايضا عن يونس بن يعقوب بحذف الاسناد وسنده اليه لم يذكر في المشيخة وذكر في صه ان الصدوق رواه في كتابه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن يعقوب ثم نقل ايراده في الفقيه ايضا وجعل هو بالسند باعتبار ما ذكره في ديباجته كما هو المش ولم يتم الكتاب الذي نقله عنه وكانه سقط من قلمه ولعله هو الفقيه كما يظهر مما نقلنا وكذا المقنع اذ ليس فيه ذلك ولكن كتب الصدوق كثيرة وليس لي مجال تتبعها حتى احد انه في اي منها وما نقله من رجال السند لا باس بهم غير الحكم بن مسكين فانه لم يوثق في كتب الرجال لكن قالوا ان له اصلا يرويه ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عنه وهو يدل على اعتباره سيما مع ما ذكروا في ابن ابي عمير من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم ان عدم الانصاف في تكليفهم ذلك اليوم يمكن ان يكون باعتبار شدة التقية في زمانه ع والخوف على الشيعة في ايصاله اليهم ع او باعتبار كثرة ما يقع فيه من التحميل عليهم وقلة ما يصل اليهم من حقوقهم وكان الثاني اظهر وكيف كان فظاهره مخصوص بحقهم ع ولا يشمل باقي السهام و مخصوص بزمانه ع لشدة الخوف او زيادة التحميل عليهم وحرمانهم من حقوقهم بمرتبة لا يكون مثلها في بعض الازمان قبل قيام القائم ع ايضا فيشكل الحكم في سائر الازمان الى ظهوره ع او هو ظ ومنها ما رواه الصدوق في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم وظاهره تحليل كل الخمس مط ويمكن التخصيص بالمناكح بقرينة التعليل ومنها رواية يب في الصحيح عن عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله ع المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك وان اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون تحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة ومسمع ممدوح ونقل عن الحسن بن علي بن فضال توثيقه ولا عبرة بتوثيقه لكن يؤكد مدحه فالحديث حسن وانت خبير بانه انما يدل

على تحليله

على تحليله لخصوص مسمع ولا يدل على العموم ولكن يظهر منه ان الامام اختار تحليل كل الخمس كما احتملنا سابقا واخره يدل على تحليل خصوص الارض لكل الشيعة
فلا يستدل به على غيرها ثم ان قولهم فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم كما ترى فان في هاهنا ينبغي ان يكون صرف النضار عنه فيه مفهوما على انه من اجنبي زيادة الهمزة
لتعدية الفعل المتعدي الى مفعول ثان بمعنى تصيرهم جباة لخراج ما كان في ايدي غير شيعتهم ولا يرد على هذا التوجيه خلوه مما يخطر من كلام اهل
اللغة عن ذكر استعمال الجبي في هذا المعنى بالاحاطة بما نقر بتحليله من ان زيادة الهمزة في مثله لمعانيها المعهودة موقوف على السماع لانا نجيب بان
وقوعه في نحو هذا الحديث وجه من السماع ولحمال خلافه يخرج الكلام عن الافادة مقابلا ايضا اليه انتهى ولا يخفى انه على ما قرأه ايضا بعد تسليم صحته لا
يظهر للكلام معنى يقبله الطبع كان في ظني ان فيه سقطا والصحيح فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم واما ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم او نحو ذلك
مما يؤدي هذا المعنى ثم بعد ذلك وجدت هذا الحديث في اصول الكافي في باب ان الارض كلها للامام في الصحيح ايضا عن ابي العباس هكذا وكل
ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي
غيرهم فان كسبهم من الارض حرام فحمدت الله تعالى على ما ارانى من حسن ظني فانه لم يكن من بعض الظن ثم ان في اخر الخبر قال عمر بن يزيد فقال لي
ابو سيار ما ارى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلي الاعمال يأكل حلالا غيري الا من طيبوا له ذلك ومنها ما رواه في باب الصحيح ورواه في المقنعة ايضا عن
الحكم بن علباء الاسدي وقد ذكره في ضمن واقتصر في حاله على نقل هذا الحديث عنه قال وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا فانفقت واشتريت ضياعا
كثيرة مقنعة واشتريت رقيقا وامهات اولاد وولد لي ثم خرجت الى مكة فحملت عيالي وامهات اولادي ونسائي وحملت خمس ذلك المال فدخلت على
ابي جعفر فقلت له وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت امهات اولاد وولد لي وانفقت وهذا
خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي قد اتيتك به فقال اما انه كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك
وما انفقت وضمنت لك علي وعلى ابي الجنة ولا يخفى ان التحليل فيها يختص بالحكم وظ كلامه ان كل ذلك الخمس ويمكن ان يكون ذلك باعتبار
ان ما اصيب من اعمال الظالمين يكون كله للامام ع وح لم يكن فيه تحليل الخمس فتدبر وقريب من هذه الروايات ما رواه في يب بسند فيه ارسال عن
ابي حمزة ورواه في المقنعة بحذف الاسناد عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال
وما حرمناه من ذلك فهو حرام ومنها ما رواه في يب عن الحرث بن المغيرة النصري بسند ضعيف قال دخلت على ابي جعفر ع فجلست عنده فاذا نجية قد
استأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسألة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكأنه
رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو الاموال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله و
اول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت
فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع فخذه عن الوسادة واستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا
انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير
شيعتنا وظاهره تحليل مطلق حقوقهم المذكورة ومنها رواية في يب عن معاذ بن كثير بسند ضعيف عن ابي عبد الله ع قال موسع على شيعتنا
ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه به يستعين به ولا احد فيه دلالة على تحليل الخمس وغيره من
حقوقهم ع بل انما يظهر فيه تكلف اخر عليهم عند قيام القائم ليس عليهم ذلك قبله وهو ان يأتي كل ذي كنز بكنزه اليه يستعين به والمراد
بالكنز يمكن ان يكون معناه المعروف وان المال المدفون وقد جاء بمعنى الذهب والفضة وكان حمله عليهما فيهما اظهر والظ ان يكون ذلك في اول
قيامه قبل تسلطه ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن عصام الكليني قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب
قال سألت محمد بن عثمان العمري ره ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع
اما ما سألت عنه على ان قال اما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى وقت
ظهور امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث الحديث ومحمد بن محمد واسحق المذكوران لم يذكرا في كتب الرجال وظاهره اباحة كل الخمس ويحتمل التخصيص بحق الامام
منه وتخصيصه بالمناكح بقرينة التعليل كما ذكرنا في بعض الروايات السابقة ومنها ما رواه في يب عن عبد العزيز بن نافع وفي السند محمد بن سنان وهو
ضعيف ويونس بن يعقوب وفيه اختلاف وعبد العزيز المذكور لم يذكر في كتب الرجال الا ان عبد العزيز بن نافع الاموي مولاهم كوفي ق قال
طلبنا الاذن على ابي عبد الله ع وارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تستأذن بالمسألة
فقال نعم فقال له جعلت فداك ان ابي كان ممن سباه بنو امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن لهم مما في ايديهم قليل ولا
كثير وانما ذلك لكم فاذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد علي عقلي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان في
مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك ولا يخفى انه انما يدل على تحليله نفسه وماله مع كونه مسبيا لبني امية ويلزم ان يكون كله او بعضه للامام ع
ووجود خمس في ماله غير معلوم فعلى الاول لا دلالة فيه على تحليل الخمس اصلا وعلى الثاني يدل على تحليل الخمس المتعلق بنفسه لكن يختص به ومن
كان في مثل حاله ولا يدل على عموم تحليل الخمس مع ان في اخر الحديث قال فقمنا وخرجنا فسبقنا معتب الى النفر القعود الذين ينتظرون اذن ابي عبد الله
فقال لهم قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشيء ما ظفر بمثله احد قط قيل له وما ذاك ففسره لهم فقام اثنان فدخلا على ابي عبد الله ع فقال احدهما
جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بني امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وانا احب ان تجعلني من ذلك في حل فقال

وذلك الينا

وذلك الينا ما ذاك الينا ما لنا ان نحل ولا ان نحرم فخرج الرجلان وغضب ابو عبد الله فلم يدخل عليه احد في تلك الليلة الا بدأه ابو عبد الله فقال
الا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلني مما صنعت بنو امية كأنه يرى ان ذلك لنا ولم ينتفع احد في تلك الليلة بقليل ولا كثير الا الاولين فانهما اغنيا
بحاجتهما ولا يخفى انه صريح في عدم عموم التحليل الا ان يؤول بانه علم عدم كونه من الشيعة في الباطن وان ما اظهره كان بمجرد اللسان ولا يبعد ان يقال
ان التحليل كان لخلص الشيعة لا لعامتهم والرجل الاخير لعله لم يكن من الخلص ومنها رواية في عن علي بن مهزيار وفي السند سهل بن زياد قال كتبت اليه
يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ليس عليه الخمس ولا يخفى ان غاية ما يدل
عليه نفي الخمس في الهبة لا في الارباح مط على انه يمكن ان يحمل على نفي الخمس فيما فضل بخصوصه وهو لا ينافي دخوله في الارباح ووجوب الخمس في جملتها بعد
مؤنة السنة ومنها رواية حماد بن عيسى في الحسن بابرهيم بن هاشم في ق وبسند اخر ضعيف في يب وفي كليهما عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال الخمس من خمسة
اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز والمعادن والملاحة الحديث وكان وجه الاستدلال عدم ذكر الارباح فيه ولا يثبت حجيتها بازاء الاخبار السابقة فلعل ع لم
ذكرها لانه للعفو عنها للشيعة ولا يخفى ضعفه اذ ربما كان الغرض حصر ما وجب فيه الخمس بخصوصه والارباح ليست كذلك ومنها ما سبق في رواية علي بن راشد
فان فيها فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم اذ في زمان الغيبة لا امكان فان الظ ان المراد بالامكان هو امكان الايصال لا الامكان في نفسه بان لا يضطر اليه
لان قوله بعد مؤنتهم يغني عنه فان مع الاضطرار اليه يكون من المؤنة الا ان يحمل الثاني على ان المراد بالامكان هو ان لا يحتاج اليه في المؤنة ومن تكلف
وفيه ان الاضطرار اليه يمكن ان يكون بعد السنة وح فاستثناء المؤنة لا يفيد السقوط اذ المراد بها مؤنة السنة وعلى هذا فلا يفيد الا العفو عند
الاضطرار اليه نظير رواية علي بن مهزيار المتقدمة من اعوزه شيء من حقي فهو في حل ولا يمكن عكسه سابقا كما ذكرنا سابقا حمل مؤنتهم على مؤنتهم في العمل
ويؤيده مؤنتهما في بعض النسخ يب بانها فيه اظهر وح فلا يغني عنه لكن الظ من مؤنتهم هو مؤنة السنة ومؤنة العمل والظهور يكفي في الاستدلال لكن يبقى اختلاف
النسخ وفي هذا هين ودلالة هذا الحديث على السقوط في زمان الغيبة بان ظ سوق الحديث ارادة امكان الوصول الى الوكيل الخاص والموكل ولي الحكم كما
لا يخفى بخلاف الوكيل العام وظاهره انه يقول بكون الفقيه وكيلا عاما في اخذ الخمس ايضا لكنه يقول ان الظ من الامكان امكان الوصول الى الوكيل عند
كفاية بطريق اولى بخلاف الوكيل العام الذي هو الفقيه وفيه بعد ما عرفت من عدم ظهوره وكالة الفقيه في ذلك ولانه خلاف ما يفهم من كلامهم ايضا ان الظ من
امكنهم تقييد وجوب الخمس عليهم بامكان ايصاله ولا يفهم منه خصوص الوكيل الخاص بل مطلق الايصال المعتبر شرعا في ايصال حق احد اليه ولو كان الفقيه
وكيلا عاما في ذلك كان امكان الايصال اليه ايضا امكانا مما يدخل في اذا امكنهم فتدبر على ان وجه الاستدلال لو يرد عليه ان هذا التقييد لا يدل على
السقوط بالكلية مع عدم الامكان وهذا لا يأبى عن وجوب حفظه والتربص به الى تحقق الامكان كما في كل احد لا يمكن ايصاله اليه ويتوقع امكانه بعد
ذلك هذا جملة ما وجدت مما يمكن الاستدلال به على تحليل الخمس في زمان الغيبة وقد يعارض تلك الاخبار باخبار اخرى تدل على خلافها منها صحيحة علي بن
مهزيار الطويلة المتقدمة فانها تدل على وجوب الخمس في الغنائم والفوائد في كل عام واذا وجبتها نفي غيرها بطريق اولى وحمل ذلك على كل عام من ايامها
وتخصيص ذلك بعموم التحليل مع التصريح في بعضها بثبوته الى يوم القيمة بعيد جدا ومنها رواية في يب والمقنعة عن محمد بن زيد الطبري بحذف الاسناد
وهو غير مذكور في كتب الرجال قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم
ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما
نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما
تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام ورواه في يب بتغيير في بعض
الالفاظ لا يتغير به المراد عن سهل عن احمد بن المثنى عن احمد بن زيد الطبري وفي بعض نسخ يب بدل بن يزيد كانه الصواب وفي كتب الرجال ضعف سهل بن زياد ولكن
الجمع بينه وبين الاخبار الدالة يحمل هذا على علمه بان الرجل لم يكن من الشيعة في الباطن وانما يظهر الموالاة باللسان او بانه لم يكن من خلص الشيعة بناء على
ما احتملنا من اختصاص التحليل بخلصهم او بان يقال ان التحليل فيها مخصص ببعض الخمس كخمس الارباح كما يظهر من كثير منها وسؤال الرجل كان لتحليل كل الخمس فرد
سؤاله كان ذلك لان في العدد الذي حللوه لعموم الشيعة ويمكن ايضا ان يكون مع تحليله لهم سنة مؤكدة عليهم وكان فيه جود بناهم و
اخرتهم فيحمل ما في هذا الخبر على ذلك ثم لا يخفى ان قوله ما قدرتم عليه نظير قوله في الخبر السابق اذا امكنهم فيمكن الاستدلال به ايضا على السقوط في زمان
الغيبة لعدم القدرة عليه تقريبا مما تقدم ويرد عليه ايضا ما اوردنا هنالك ومنها ما رواه في في بالاسناد المذكور قال قدم قوم من خراسان
على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا بالمودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له
لا نجعل احدا منكم في حل ورواه في يب ايضا عن محمد بن زيد الطبري وفي اخره لا نجعل لا نجعل بالتكرار احدا منكم في حل وفي المقنعة بالتكرار ثلثا كما في في واحدا كما
في يب وفيها وهو الخمس بعد قوله وجعلنا له وانت خبير بان ما ذكرنا من الوجهين الاولين في الخبر السابق يأتي فيهما ايضا وفي قوله تمحضونا بالمودة
بالسنتكم ربما كان اشعار بما ذكرنا في الوجه الاول ومنها ما رواه في في عن ابي بصير وهو يحيى بن القاسم الواقفي الثقة بقرينة رواية علي بن ابي حمزة عنه
قال الظ انه قائده وهو واقفي ضعيف جدا عنه عن ابي جعفر ع قال كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه ولا
يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا والحديث في خمس الغنيمة ويمكن حمل الخبر ايضا بقرينة السابق عليه وح فلا ينفي غيره و
يمكن ايضا تخصيص المنع منه بغير المناكح او تخصيص المنع مطلقا بغير من حللوه له من الشيعة او خلصهم ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال
سمعته يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن احمد الشيباني

وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابرهيم بن احمد بن هشام المودب وعلي بن عبد الله الوراق رض قالوا حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي
قال كان فيما ورد علي من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الزمان ع واما ما سالت عنه من الصلوة الى ان
قال واما ما سالت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا او يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه وكذبت
لعنة الى يوم القيمة فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي فمن ظلمنا كان في جملة الظالمين ثم فيه بعد الجواب عن
سؤالين اخرين واما ما سالت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية
احتسابا للاجر وتقربا اليكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا من فعل شيئا من ذلك بغير اذننا فقد استحل منا ما حرم
عليه ومن اكل من اموالنا شيئا فانما ياكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا انتهى الحديث ولا خدشة في سند هذا الحديث الا باعتبار ابي الحسين الاسدي فان
ادعاء الصدوق كما ذكره يدل على حسن حاله عنده وقد ذكر الشيخ ايضا في كتاب الغيبة انه قد كان في زمان السفراء المحمودين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات
من قبل المنصوبين للسفارة من الاصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي [illegible] كان على ذلك الى ان مات الاسدي على ظاهر العدالة لم يتغير ولم
يطعن عليه في شهر ربيع الاخر سنة احدى عشرة وثلثمائة في محمد بن جعفر الاسدي يكنى ابا الحسين الرازي كان احد الابواب وفي [illegible] محمد بن جعفر الاسدي يكنى
ابا الحسين له كتاب الرد على اهل الاستطاعة وقال العلامة في [illegible] محمد بن جعفر بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الري كان ثقة صحيح الحديث الا
انه روى عن الضعفاء كان يقول بالجبر والتشبيه فانا في حديثه من المتوقفين كان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيسى مثله في جش ايضا الى قوله
والتشبيه وكان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيسى له كتاب الجبر والاستطاعة انتهى وبالجملة فاقوالهم فيه مضطربة ولا يخفى ان ما ذكر من التشديد في
المنع انما هو اذا لم يكن التصرف بامرهم ع فلا يكون مورد المنع ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور في الصحيح عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير والسند
اليهما صحيح واما هما فقد ذكرنا حالهما انفا قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ثم
قال قال مصنف هذا الكتاب معنى اليتيم هو المنقطع القرين في هذا سمي النبي ص بهذا المعنى يتيما وكذلك كل امام بعده يتيم بهذا المعنى والاية في اكل اموال
اليتامى ظلما فيهم نزلت وجرت من بعدهم في سائر الايتام والدرة اليتيمة انما سميت يتيمة لانها كانت منقطعة القرين وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن
ابي بصير [illegible] وليس فيه ما نقلناه عنه من المعنى انما هو اذا كان بغير اذنهم فلو ثبت التحليل منهم ع فلا اكل منه باذنهم فلا منع منه
ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور عن ابي جعفر محمد بن محمد الخزاعي رض قال حدثنا ابو علي بن ابي الحسين عن ابيه رضي الله عنهما ورواه الطبرسي في
كتاب الاحتجاج عنه قال ورد علي توقيع من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما قال ابو الحسين الاسدي رض فوقع في نفسي ان ذلك في جميع من استحل محرما فاي فضل في ذلك للحجة ع على غيره قال فو
الذي بعث محمدا بالحق بشيرا لقد نظرت بعد ذلك في التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على
من اكل من مالنا درهما حراما قال ابو جعفر محمد بن محمد الخزاعي اخرج الينا ابو علي بن ابي الحسين الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا اليه وقراناه ولا يخفى ان
ظاهر الصدوق لكل من الثلثة يدل على حسن حالهم لكن الاول لم يذكر في كتب الرجال والثاني ذكره مهملا والثالث هو ابو الحسين الاسدي وقد نقلنا
انفا ما فيه من اضطراب الاقوال ثم انه صريح في تخصيص من اكل حراما فلو ثبت التحليل بالاخبار الاولة فكل ما ثبت التحليل فيه ليس من ذلك هذا وقد عد
في الفقيه من المعاوضات وابراهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني ع اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي
اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم
وفقرائهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسالنهم الله تعالى عن ذلك يوم القيمة سؤالا حثيثا ولا
يخفى ان الظاهر ان سؤاله كان لتحليل ما انفقه مما كان بيده من مال الوقف الذي وقف على المفضل الذي اشير اليه في جملة فيما عليه ضابطا له لا عن الخمس
بالمنع فيه لا يدل على المنع في الخمس فانه ايضا [illegible] الظاهر انه كان ممن ينبغي منعه بقرينة حكمه ع بالتحليل وجهة التصريح بكلامه [illegible] فلا يعارض الاخبار
الدالة على التحليل للشيعة هذا وقد وقفت على مما تلونا عليك من الاخبار من الطرفين يظهر لك ان ملاك الامر في هذا المقام النظر في ثبوت التحليل بالاخبار
الاولة وانه في اي شيء يثبت فنقول الظاهر ثبوته فيما يتعلق من الاولاد من الارباح بكثرة الاخبار الدالة عليه واما غير ذلك فلا يمكن الحكم بالتحليل الظاهر عدم
تحليل حقوقهم فيه سواء كان باعتبار الخمس او باعتبار كون جميعه حقا لهم كالغنيمة بغير اذنه على قول من يقول بذلك وما ثبوته في حصة الشركاء ايضا
نفيه لاشكال الظاهر التحليل الوارد في الروايات ولان الظاهر من تحليلهم حقوقهم ولا تحليل حقوق غيرهم ايضا واما في غير ذلك فليس الحكم بالتحليل ظاهرا بمجرد
عموم بعض الاخبار او اطلاقها فان ذلك لا ينهض لمعارضة عموم الاخبار الواردة بذلك وكذا ظاهر الاخبار الواردة في المنع والتشديد فيه بل بعموم الاية
الكريمة المؤكدة بوجوه التاكيد ان فسر الغنيمة فيها بالمعنى العام كما هو ظاهر الاكثر واجابا في المنتقى عن عموم التحليل في خمس الارباح لظهور عموم التحليل الوارد
في بعض الروايات السابقة ويدل على ذلك على كون هذا الخمس كله للامام ع كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه في كل ما يستفاد منه ذلك ينقل عن بعض
القدماء ونهاية الى عدم وجوب اخراج هذا القسم بخصوصه في زمان الغيبة وجعل بناؤه على ما حققه وانت خبير بان ما ذكره وان كان ظاهر بعض الاخبار
لكن ليس ظهوره مما يترتب يمكن ان يكون باعتبار اذنهم حقوقهم واختار الاخذ والاعطاء ايضا في الباقي لهم وايضا التحليل الوارد فيها وان كان ظاهرا في بعضها
كونه للكل لكن لا يبعد ايضا حمله على تحليل ما هو حقهم ع فالذهاب الى ما ذكره بمجرد ما ذكر من الظهور مع شهرة خلافه بين الاصحاب لا يخلو من كره والاتفاق على
تساوي الانواع في المصرف مشكل جدا وايضا صحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة صريحة في وجوبه عليهم في الغنائم والفوائد في كل عام وهو من

الامام

الامام المتاخر فينبغي العمل عليه على انه يمكن في الاخبار الدالة على التحليل الى يوم القيمة فهي يصلح مما وانها مما ذكرنا سابقا من شهادة الاعتبار بوجوب الخمس الا باح
يشهد بقوله بعد العفو عنه فيها بالكلية فانه مع العفو عنها بالكلية للشيعة لا يبقى لبني هاشم من الخمس الا [illegible] انه يرد ولا يفي بمؤنات
مستحقيهم مع ان الظاهر يشهد به الاخبار ان الخمس جعله الله تعالى لهم عوضا من الزكوة ليكفي في مؤنتهم ويستغنوا به عن الزكوة بالجملة كما اشرنا اليه سابقا
ان يكون العفو الوارد في الاخبار فيه هو باعتبار استثناءه بالمؤنة وان يكون ذلك عفوا منهم عن الشيعة لتطيب لهم ولادتهم ولا يكون ذلك
بالنص من الله تعالى ح فلا يمكن الحكم بعموم ما زاد على المؤنة المستثناة فلا ينبغي لاحد منهم شيء مما زاد عليها اذ لا يبعد ان يصير به ممن يشمله اللعن
الوارد في توقيع الاسدي ويكون الائمة ع خصماؤه وينال له ايضا لعنة الله والملائكة والناس اجمعين كما ورد في التوقيع الاخر نعوذ بالله منه هذا
ما يتعلق بالسقوط ولقد اطنبنا فيه ليظهر سقوطه وانه [illegible] فلا يميل اليه من هو محب الخير لشديد واما من ذهب الى كنزه فلا يظهر له
سند يمكن الاستناد اليه ومجرد امكان تاويل الخبر الذي ذكره بانه لا يصلح حجة عليه بما لم يكن الخبر صريحا او ظاهرا فيه نعم لو صح الخبر وعلم انه بالدفن يبقى
محفوظا الى زمان ظهوره ع امكن جعل ذلك في نصفه ع فيه الحفظ وايصاله اليه ع ولكن من اين هذا العلم اذ المدفون كثيرا ما يفسد او يخرج واما القول
الذي اختاره المفيد فليس يبعد لما قربه في توجيهه ولكن يبعد تخصيصه بما هو حق الامام واما حق الباقي فالظاهر وجوب ايصاله الى مستحقيه كما اشار اليه
في الوجه الصواب وذلك لانه لا دليل على وجوب ضبط سهامهم ايضا وجوازه مع كونها حقا لهم ووجود المستحق وامكان ايصاله اليهم مع شدة حاجتهم اليه
وتضررهم بتاخيره كمال الضرر وما ذكروه من استحباب دفع تمام الخمس الى الامام ع كما هو لمثله او وجوبه على قول لنفي انما يسلم في حال الحضور لا في حال الغيبة
لعدم ما يدل عليه فيه والنفي الذي قال بالوجوب اختاره هنا صرف النصف الاخر الى الامام ع علم منه اختصاص حكمه بحال الحضور هذا ولكن الاظهر ان الاحوط
عند حصر في مستحقي بني هاشم من الشيعة لما يظهر من اخبارهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كمال رافتهم ولطفهم على المؤمنين وترغيبهم في اعانة محتاجيهم
وكفاية مؤنتهم وترغيب الناس اليه وحثهم عليه حتى انه عقد صلاتهم ع لا سيما الذرية الطاهرة وما ورد من فضل [illegible] ومن كان على هذا الشان فظن
حاله الرضا بصرف ماله الذي لا يمكن ايصاله اليه عند غيبته في هذا المصرف وانه احب اليه من ضبطه له على الوجه المذكور ووصوله اليه وقد يكون
له كثير حاجة اليه من انه بحكم الزمان الخوان وما شاهدنا من ابناءه مظنة التلف بل مانعه في قصر زمان واقرب وان فكيف عند تطاول القرون و
الاعصار وملاحق الدهور والادوار ويؤيده ايضا ما نقلنا من الروايات الدالة على التحليل فانه اذا حلل للشيعة ان لا يؤدي الخمس فحلل لهم صرفه على هذا
الوجه بطريق اولى ح ايضا قد نقلنا سابقا روايتي احمد بن محمد وحماد بن عيسى فيهما ان الامام يعطيهم ما فيه كفايتهم في السنة فان فضل شيء فهو له
وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه من عنده وعلى هذا فاذا صرف كل بان يعطى من مستحقي بني هاشم ولا يصل اليه شيء من السهام الاخرى مؤنة سنته او يعطى من
لا يكفيه ما يصل اليه بمؤنة سنته فتمم مؤنة سنته فقد صرف في اداء حق لازم عليه ع فكيف لا يرضى به واما ما ذكره ابن ادريس ره من حمل قوله ع من عنده
منهما على من يجب اي من بيت المال فان بيت المال بعد [illegible] مصالح المؤمنين ينفق منه على جميع المحتاجين سواء كانوا هاشميين او عاميين فح فلا
دلالة لهما على جواز صرف حقه ع فيهم ففيه ان قوله ع في مرسلة حماد وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وكذا ما في المرسلة الاخرى فان فضل شيء
فهو له وان نقص عنهم اتمه لهم من عنده كما صار اليه الفضل كذلك يلزمه النقصان [illegible] الحمل على ما ذكره كما لا يخفى نعم هاتين الروايتين وان ضعف سندهما
لكن مستقل عن المحقق في المعتبر ما يدل على تواترهما على ان الجوان مثل هذه الروايات وان لم يصلح لتاسيس الحكم بها لعدم العلم بصحة اسناده من خارج
لكنه يصلح للتاييد والتاكيد ههنا كذلك لان التعويل على ما ذكرنا فيما ذكرنا من ظهور رضاه ع ههنا وكونه احوط من الدفن والضبط وانما ذكرنا الروايات
لتاييد ذلك وتقويته لا لتاسيس الحكم بها فلا ايراد بما ذكر يظهر ضعف ما ذكره ابن ادريس ره ترجيحا لحكم بتحريم ذلك بالغ فيه مستندا ان مال الغائب لا
يجوز دفعه الى غيره بحكم العقل والشرع قال ولا يجد مصنفا من اصحابنا بعد ذكره لهذه المسئلة الا ويودع في كتابه ويفتي ويقول ان نصف الخمس يوصى به
لصاحبه او يحفظ لصاحبه ويودع لصاحبه على اختلاف العبارات فلو اراد انه يستحق غيره مع بينة [illegible] سواء لكانوا اما صنفين اجماع في ذلك و
لان ما ذكرنا من العلم برضا المالك بصرفه على هذا الوجه طريق شرعي لجواز ذلك فاما ما ذكره من انه لا يجد مصنفا من اصحابنا الا ما قد حكم فيه بما
ذكره فليس كذلك لان القول بجواز دفعه الى فقراء الشيعة سيما الذرية الطاهرة بل استحبابه وافضليته من جملة الاقوال في هذه المسئلة كما نقلنا ايضا كما
يظهر مما نقلنا عن المصنف حيث عده من مذاهب اصحابنا وقال [illegible] بعد نقل هذا القول من الصواب وان رجح بعده القول الاخير على انه [illegible]
الفقيه على ما نقل عنه ذهب والمعتبر انه ذهب الى هذا القول هذه عبارته على ما نقله في المعتبر ومتى فقد امام الحق ووصل الى انسان ما يجب فيه
الخمس فليخرجه الى يتامى آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وليوفر قسط ولد ابي طالب لعدول الجمهور عن صلتهم ولمجيء الرواية عن ائمة الهدى ع بتوفير ما يستحقونه
من الخمس في هذا الوقت على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم انتهى ولا يخفى ان كلامه ظاهر في ورود رواية عنهم ع بتوفير نصيبهم من الخمس في ذلك الوقت
على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم وكان المراد باهلهم آل ابي طالب ولا يخفى انه لو وردت رواية بهذا المضمون فهي ايضا مما يؤيد جواز دفعه في
زمان الغيبة ايضا اليهم لكن لم نقف على رواية كذلك فيما رايناه من الكتب وفي عبارة الرسالة على ما نقل في [illegible] زيادات على ما نقلنا وفهم مضمون الرواية
منها لا يخلو عن اشكال لكن في دلالتها على مذهب المفيد متطابقان فارجع اليه هذا وابن حمزة ايضا اختار هذا القول فانه قال في الوسيلة واذا
لم يكن الامام حاضرا فقد ذكر فيه اشياء والصحيح عندي انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد واما اصحابنا
المتاخرون فاكثرهم استجودوا هذا القول لكن ظاهر بعضهم وجوب الصرف في ذلك ومنهم المحقق ره فانه قال في المعتبر بعد ما نقل المفيد في الرسالة الغرية ما
ذكره المفيد ره حسن لما اسلفنا من [illegible] تمام ما يحتاجون اليه من حصته عند وجوده واذا كان هذا لازما له في حضوره كان لازما له في غيبته لان

طوجب

ما وجب بحق الله مطلقا لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك وبعضهم خيّر وابن زهرة بين الحفظ والايصاء ومنهم العلامة ره في اكثر كتبه قال في هي وما اختاره المفيد ره
في الرسالة الغرية لما بيناه من وجوب الخمس للامام عليه السلام في حال حضوره واذا وجب في حال حضوره وجب في حال غيبته لان الغيبة مع عليه الحق لا يسقط عنه ولو عمل احد
اجمعوا اصحابنا من ايداع حصته وقسمة الباقي في مستحقيه كان حسنا اما الاباحة التصرف فيه على وجه التحليل كما ذهب اليه بعض اصحابنا وهو غلط
وقال بعد ما حكم بكون القول بالسقوط بعيدا عن الصواب استضعف القول بالدفن ايضا وكذا القول بحفظ الجميع والايصاء جعل الاقرب قسمة الخمس نصفين
وصرف النصف في مستحقيه وحفظ نصف الامام على الوجه الذي ذكره ثم قال هل يجوز قسمته في المحاويج من الذرية كما ذهب اليه جماعة من علمائنا الاقرب ذلك
لما ثبت بما تقدم من الاحاديث اباحة البعض للشيعة حال حضورهم فانه يقتضي اولوية اباحة انصبائهم مع الحاجة حال غيبة الامام لاستغنائه عنه وحاجتهم ولما
سبق من ان حصتهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الامام الاتمام من نصيبه حال ظهوره فان وجوب هذا حال ظهوره يقتضي وجوبه حال غيبته فان
الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبة من عليه الحق خصوصا اذا كان الحق لله تعالى ومنهم المصابح في س فانه قال في غيبته بل هو يدفن او يسقط او الصرف
الذرية وفقهاء الامامية مستحبا او يوصى به والاقرب صرف نصيب الاصناف والتخيير في نصيب الامام بين الدفن والايصاء وعليه للاصناف مع الاعواز باول
نائب الغيبة وهو الفقيه العدل الامامي الجامع للشرائط الفتوى وكذا في البيان فانه قال ومع الغيبة اقوال اصحها صرف النصف الى الاصناف الثلثة وجوبا
او استحبابا ولا يجب التسوية بينهم وحفظ نصيب الامام الى حين ظهوره ولو صرفه العلماء الى من يقصر حاصله من الاصناف كان جائزا والشرط استجماع صفات الحكم
فيهم نعم الشيخ في تهذيبه نقل اختلافهم ولم ينقل هذا القول واقتصر على نقل الاقوال الباقية وهذه عبارته واما حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم
التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد من المناكح والمتاجر والمساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز له على حال وما يستحقونه من الاخماس في
الكنوز والمعادن وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة في ذلك وليس فيه نص معين فقال بعضهم انه جار في حال الاستتار مجرى ما ابيح لنا من
المناكح والمتاجر وهذا لا يجوز العمل عليه لانه ضد الاحتياط وتصرف في مال الغير بغير اذن قاطع وقال قوم انه يجب حفظه ما دام الانسان حيا فاذا حضرته الوفاة وصى
به الى من يثق به من اخوانه ليسلم الى صاحب الامر اذا ظهر ويوصى به كما وصى اليه الى ان يصل الى صاحب الامر وقال قوم يجب دفنه لان الارضين تخرج ما فيها عند
قيام القائم وقال قوم يجب ان يقسم الخمس ستة اقسام فثلثة اقسام للامام تدفن او تودع عند من يثق بامانته والثلثة الاقسام الاخر تفرق على ايتام آل محمد
ومساكينهم وابناء سبيلهم لانهم المستحقون لها وهم ظاهرون وعلى هذا يجب ان يكون العمل لان مستحقها ظاهر وانما المتولي لقبضها وتفريقها ليس بظاهر فهو
مثل الزكوة في انه يجوز تفريقها وان كان الذي يجبي الصدقات ليس بظاهر فان عمل عامل على واحد من القسمين الاولين من الدفن او الوصاية لم يكن به باس
اما القول الاول فلا يجوز العمل به على حال وكلامه في النهاية ايضا موافق لما في ط الا انه حكم فيها بان القول الاول ضد الاحتياط والاولى اجتنابه وقال في القول
الاخير وهذا مما ينبغي ان يكون العمل عليه لانه على هذا يجب ان يكون العمل كما في ط وابن البراج ايضا على ما نقله في لف وافق المبسوط فانه نقل عنه انه قال ينبغي
لمن يجب عليه اخراج الخمس يقسمه ستة اقسام ثلثة منها الى من يستحقه من الاصناف المذكورين فيما سلف والثلثة الاخر للامام ويجب عليه ان يحتفظ بها ايام يدفع
حيوته فان ادرك ظهور الامام دفعها اليه وان لم يدرك ذلك دفعها الى من يوثق بدينه وامانته من فقهاء المذهب ووصاه بدفع ذلك الى الامام ان ادرك
ظهوره وان لم يدرك ذلك وصى الى غيره بذلك وقد ذكر بعض اصحابنا انه ينبغي ان يدفن ويعول في ذلك على الخبر الذي يتضمن ان الارض تظهر كنوزها
عند ظهور القائم والذي ذكرناه هو الاحوط والاقوى في البراءة الذمة قال وذكر بعض اصحابنا انما يختص لغير المساكن والمناكح والمتاجر يجوز التصرف فيه
وانه يجري مجرى ما يختص بالمساكن والمناكح والمتاجر وهذا لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به انتهى وفيه زيادة على ما في ط بتخصيص من يدفع اليه بالفقيه من فقهاء
اهل المذهب والاحوط في ترجيح ما ذكره على الدفن وهو كما ترى واشعر بان عدم ذكر الشيخ وابن البراج القول المذكور لا يدل على عدم القول به مع نقل
مثل المفيد له وحكمه بانه لا يبعد قربه من الصواب وذهاب ابنه في الرسالة نعم القول بوجوب الحفظ والايصاء كان اشهر في زمان الشيخين ومن تبعهما الى
عصر المحقق والعلامة ثم صار ذلك القول اشهر واما القول بالسقوط فلا نعلم قائلا على التعيين الا سلار بن عبد العزيز فان ظ كلامه ذلك فان بعد ما ذكر
كون الانفال له وعدها قال فليس لاحد ان يتصرف في شيء من ذلك الا باذنه فمن تصرف في شيء من ذلك باذنه فله اربعة اخماس المستفاد وللامام الخمس وفي
هذا الزمان قد احلونا ما نتصرف فيه من ذلك كرما وفضلا لنا خاصة ولا يخفى ان ظاهره عموم التحليل وقد عرفت ان المحققين من اصحابنا ردوا عليه ومنهم
من قال انه لا يجوز العمل به على حال ومنهم من حكم بكونه غلطا ومنهم من قال انه لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به ومثل هذا يشكل مصير احد اليه وان رجح
دليله في نظره فكيف مع عدم ظهور رجحانه كما ظهر لك مما تلونا عليك ثم ان عمدة تعويلنا فيما اخترناه من جواز دفعه الى الفقراء على شهادة الحال
برضاه وكونه احب اليه من حفظه له على ما ذكروه واما حديث وجوب الاتمام عليه مع الاعواز فقد جعلناه مؤيدا له وليس الاعتماد التام عليه
اما اولا فلضعف ما يدل عليه من الروايات وان تلقاها الاصحاب بالقبول فان ذلك لا يجبرها الا صلاحيتها للتأييد والتأكيد كما اشرنا اليه واما
ثانيا فلان لزوم ذلك عليه يمكن ان يختص بزمان حضوره باعتبار انه يجتمع عنده الاخماس ويفرقها بين مستحقيها فاذا اعوز يكون من اعوز متعينا
وربما كان نذرا يسيرا او وجب اتمامه من عنده واما في حال الغيبة فلا يجتمع عند الفقراء ذلك بل انما يتفق احيانا ان يدفع اليهم خمس فالحكم بوجوب اداء حق الامام
الى كل من علم انه لا يصل اليه من الخمس ما يكفيه لسنة لا يخلو عن اشكال فانه يوجب صرف حق الامام ابدا فيهم وان لا يبقى له شيء ايضا وظاهر ان ما لزم عليه في زمان
حضوره ليس كذلك على انه مع قطع النظر عن ذلك ايضا لا يبعد في ان يكون الحكم المذكور مختصا بزمان حضوره ولا يكون واجبا عليه في ماله مطلقا ولا
ظهور في الروايتين المذكورتين فيه وعلى هذا فالظ جواز الدفع الى الفقراء غير الهاشميين ايضا كما يدل عليه كلام المقنعة والوسيلة لكن الاولى الاحوط
الاقتصار على الهاشميين واما لو عولنا على الوجه الاخير فيختص بالهاشميين لان ما كان لازما على الامام اتمامه انما هو للهاشميين لا لغيرهم فلا يجوز

نسه

على حسب ما يراه من بسط وغيره ومن يرى ذلك يجب عليه ان يستودعه الى ظهوره فاذا

للفقيه الا اداء فلذلك عبارة الرسالة تفيد ذلك الظاهر من الغيبة نحو هذا فانه فيها استحسن ما في الرسالة وعلل ايضا بذلك الوجه كما نقلنا لكن العلامة في لف بعد
ما استقرب جواز قسمته في المحاويج من الذرية للوجه الذي نقلنا عنه قال وهل يجوز التفريق في فقراء الشيعة غير الهاشميين كلام المفيد وابن حمزة يقتضي
ذلك ونحن فيه من المتوقفين وكان توقفه لما اشرنا اليه فان وجه الاول الذي ذكره يفيد الجواز في غيرهم ايضا والوجه الثاني لا يفيد الا الجواز للهاشميين
فتوقف باعتبار توقفه في جواز التعويل على الوجه الاول فقط ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على الهاشميين وايضا الظ على ما ذكرنا من الوجه العمدة
جواز دفع المالك بنفسه اليهم وعدم اشتراط الدفع الى الفقيه لكن الاكثر لم يجوزوا قسمة حق الامام الا للفقيه وهو مبني على ان تعويلهم على لزوم
ذلك عليه في زمان الحضور فيجب في زمان الغيبة ايضا فيكون ذلك من قبيل اداء دين على الغائب من ماله ولا يجوز ذلك لغير الفقيه ويشهد بذلك كلام العلامة
في هي فانه قال فرع اذا قلنا تصرف حصته في الاصناف فانما يتولاه من له النيابة عنه في الاحكام وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم على ما
يأتي تفاصيلها من فقهاء اهل البيت على جهة التتمة لمن يقصر عنه ما يصل اليه مما ينظر اليه لانه نوع من الحكم على الغائب فلا يتولاه غير ما ذكرناه انتهى و
في عبارته سواء جرى به القلم وينبغي فيها ما ذكرنا وفي لف ايضا مع انه علل جواز قسمته في الذرية بما ذكرنا من الوجهين حكم بان المتولي لذلك من
اليه الحكم على الغائب لانه قضاء حق عليه كما يقضي على الغائب وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم فان تولى ذلك غيره كان ضامنا ولا
يخفى ان بناء ما ذكره على الوجه الثاني الذي ذكره وبناء على الوجه الاول ففي عدم جواز تولي غير الفقيه تامل غاية الامر ان يتوقف جواز ذلك له على
ان يسمع من المجتهد فتواه بجواز ذلك كما في ساير الاحكام ولكن لا ريب ان رعاية ما ذكروه اولى واحوط ولا يبعد ان يكفي اذنه للمالك بان يدفعه بنفسه ان
علم استحقاقهم كما يدل عليه ما نقلنا سابقا عن س لكن الدفع اليه اولى حتى في حصة الاصناف ايضا لانه ابصر بمواقعه والظ كثير من عباراتهم كالتي نقلنا
عن هي انفا وعبارة التذكرة ههنا وفي المسالك ايضا **قوله** على حسب ما يراه من بسط وغيره اعلم انهم اختلفوا في وجوب البسط على الاصناف عليهم وجواز تخصيص
واحد من الاصناف به فالمشهور بينهم هو الثاني وقال الشيخ في ط بوجوب البسط فانه قال وعلى الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفايتهم ومؤنتهم
في السنة على الاقتصاد ولا يخص فريقا منهم بذلك دون فريق بل يعطي جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم ثم قال في اخر البحث ومتى حضر الثلثة اصناف لا
ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق ولا ينتظر غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر انتهى ولا
يخفى ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تفصيلا لما ذكره اولا وان المنع الذي ذكره فيه انما هو مع حضور كل الاصناف في البلد واما مع عدم حضور
الجميع فيجوز الاقتصار على الحاضر منها وظ ان ظاهر لا ينبغي هو الكراهة فيحمل المنع الذي ذكره اولا ايضا عليها فيكون مذهبه استحباب البسط لا وجوبه كما
قالوا ان ظ المبسوط وثانيهما ان يكون ما ذكره اولا مخصوصا بالامام ويكون الحكم فيه عدم جواز التخصيص بل يعم الحاضر والغائب جميعا وما ذكره ثانيا يكون حكم
غيره ويكون الحكم فيهم استحباب البسط وجواز الاقتصار على الحاضر وكانهم حملوه على الوجه الثاني وظ كلامه الاول عدم جواز تخصيص الامام جميع الاخماس
بالبعض بان لا يعطي احد الاصناف شيئا من الخمس ايضا ويعم جميعه على بعض الاصناف لانه يجب في كل خمس توزيعه على جميع الاصناف فان كان الكلام في الاول
فما ذكره يتجه لا سيما مع حضور الكل وما ذكره المتأخرون ليس ببعيد وان كان في الثاني فالظ هو ما ذكره المتأخرون لكن كلام الشيخ لا يدل على خلافه
نعم نقل عن ابي الصلاح انه قال ويلزم من وجب عليه خمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر للمساكين واليتامى وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر ولا يخفى
ان نزاع المتأخرين معه متجه احتج للشيخ بظ الاية فان اللام للملك او الاختصاص والعطف بالواو يقتضي التشريك في الحكم واجيب بان الاية مسوقة لبيان المصرف
كما في اية الزكوة واورد عليه بان الحمل عليه خلاف الظ فلا يصار اليه الا بدليل كذا في المدارك وشرح الارشاد ولخالي الفاضل المحقق السبزواري طاب
ثراه وفيه ما فيه والحق ان مبنى الاحتجاج بالاية الكريمة على ان اللام حقيقة في الملكية كما في قولهم المال لزيد وح فبضميمة الواو تدل على اشتراك الجميع فيها
فلا يجوز التخصيص منها ويدل عليه منع انحصار اللام فيها بل الاختصاص ايضا من معانيها كقولهم الجنة للمؤمن والمفتاح للباب والجل للفرس بل جل موارده
من هذا القبيل واذا كان للاختصاص فلا يفيد بضميمة الواو الا اختصاصه بهذه الاصناف واشتراك الجميع فيه وعدم استحقاق غيرهم له وح فلا يفيد وجوب
البسط الا ان يثبت كون اللام حقيقة في الملكية ومجازا في غيرها وانى لهم باثبات ذلك او الاختصاص اذ الاختصاص ايضا معنى شايع ذايع وليست الملكية
اظهر منه بل الظ من كلام محققي اهل العربية انها حقيقة في مطلق الاختصاص فقط وان استعمالها في الملكية باعتبار انها نوع من الاختصاص ومن
حمل الاية على بيان المصرف ليس مراده ان اللام يستعمل فيه حتى يقال انه خلاف الظ ويتوقف على دليل بل مراده ان اللام يمكن ان يكون للاختصاص
وح فلا يفيد الا بيان المصرف وانحصاره فيهم ولا يفيد وجوب بسط عليهم وليس فيه ارتكاب خلاف ظ اصلا وكذا الكلام في اية الزكوة ومما يؤيد حمل
الايتين على بيان المصرف انه لو حملنا على الملكية لهم لزم وجوب القسمة على جميع افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف المالك
قبل القسمة فيه الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ثم اورد في المدارك انه لو حمل على بيان المصرف يلزم ان يجوز
الصرف الجميع الى صنف واحد على اي وجه كان ولا ريب في عدم جواز صرف سهام الامام ايضا الى البواقي ودفع سهامهم ايضا الى الامام وفيه انه اذا حمل
على بيان المصرف لا يلزم الا انه لا تدل الاية على المنع وصرف الجميع الى البعض على اي وجه كان لا ان تدل على جواز ذلك كيفما كان وح فلهم ان يلتزموا ذلك لولا دلالة
الاية على ذلك ان اختصاص الامام بالنصف والبواقي بالباقي علم بدليل من خارج كالاجماع والاخبار نعم يرد عليهم انه لو حمل على بيان المصرف فلا يتجه حكمهم
بالتقسيم الى الستة مستندا بالاية الكريمة كما اشار اليه سابقا اذ على تقدير الحمل على بيان المصرف لا يستفاد منه ذلك وظنا ان حملها على بيان المصرف
متجه وانا استدلالهم بها على التقسيم الى الستة ليس بشيء على انه لو حمل على ذلك لكان وجوب صرف كل ثلث من النصف الى طائفة كما نقلنا عن ابي
الصلاح هو خلاف المشهور ثم انه في المدارك بعد تتميم الاستدلال بالاية الكريمة بما نقلنا عنه قال نعم يمكن ان يقال ان الاية الشريفة انما تدل على اجمال

خمس

...وه او عوض ثقة وهكذا ما دام غائبا او يحفظ له بحفظ من يجب عليه بطريق الاستيداع كما ذكرناه في الغائب ولعل له ان يتولى اخراجه بنفسه الى الاصناف لا لغير الحاكم
لا مغيره ضمن ويظهر من اطلاق صرف حصته الى نوابه انه لا يحل منعها ... الغيبة شيء لغيره فيه المشتبه بين الاصحاب منهم المصرح في ما في كتبه وفتاويه استثناء المناكح والمساكن
والمتاجر من ذلك فتباح هذه الثلثة مطلقا والمراد من الاول الامر المستثنى حال الغيبة ونحوها

خمس جملة الغنائم لهذه الاصناف لسنة ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزائها كذلك واختصاص الامام بالنصف ان ثبت فبدليل من خارج وفيه ان الظاهر مما عنهم هو كل غنيمة لا مجموع الغنائم على انك قد عرفت ان ظاهر كلام الشيخ ايضا هو ما سلم دلالة الاية عليه فلا ايراد عليه والاولى الاحتجاج لما ذكره الشيخ على تقدير حمله على ما ذكرنا من ان ظاهر كلامه مرسلتي احمد بن محمد وحماد بن عيسى المتقدمتين فانهما تدلان على ما ذكره وهما حجة على الاكثر بل الذين تلقوهما بالقبول وان كانوا معارضين للشيخ ويشهد به الاعتبار ايضا فان فيه رعاية نظام العالم واما التسوية بينهم في الحصص كما نقلنا عن ابي الصلاح فلا دليل عليه سوى دعوى ظهور الاية الكريمة فيه وقد عرفت انه ليس كذلك والاعتبار ايضا يشهد بخلافه فانه بعيد جدا تساوي سهم الفقراء مع سهم كل من الاخرين مع كونهم اضعافا مضاعفة لكل منهما الا ان يقال ان وجوب التسوية بينهم انما هو مع حاجة كل صنف الى سهمه في سنة واما اذا زاد على حاجة سنة في يجوز صرف الزائد الى الصنف الذي لا يفي سهمهم بمؤنة سنتهم هذا واحتج العلامة برواية ابي بصير عن ابي الحسن ع انه سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى ان قال فقيل له ارايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف كيف يصنع به فقال ذاك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع انما كان يعطي على ما يرى كذلك الامام ولا يخفى انها تصلح حجة لهم على رد قول الشيخ فانها لا دلالة فيها على جواز التخصيص ببعض الاصناف دون بعض انما تدل على عدم وجوب التسوية بينهم فهي انما تصلح لرد ما نقل عن ابي الصلاح هذا واما الطعن في سندها كما في المدارك لاشتماله على ابني فضال وهما فطحيان ففيه ان سند التهذيب وان كان كذلك لكن الرواية في الكافي وسندها فيه صحيح وسند التهذيب ايضا موثق فهو مؤيد ومؤكد فلا طعن فيها من جهة السند اصلا وبما ذكرنا ظهر ان الظاهر في الامام هو وجوب البسط على الاصناف لكن لا ثمرة في تحقق ذلك واما في غيره فان كان خمسه في بلد يدفع اليه اهله جميع اخماسهم فالظاهر فيه ايضا وجوب بسطه على جميع الاصناف مع وجودهم فيه والا فعلى الموجودين واما من يدفع خمس ماله والفقيه الذي قد يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر فيه جواز التخصيص بالبعض لكن الاحوط رعاية البسط هنا ايضا هذا في البسط على الاصناف واما الواحد صنف واحد فهل يجب البسط على جميعهم او يخص بعضهم به الظاهر في الامام وجوب البسط على جميع من حضر منهم للروايتين المذكورتين وكذا على فقيه يقسم جميع اخماس بلد بقدر ما امكن واما من يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر جواز التخصيص بل لا يمكن له البسط على الجميع في البلدان العظيمة لكن بسطه بقدر ما يستطيع احوط والمص في ما بعد ما ينظر في اعتبار تعميم الاصناف قال اما الاشخاص فيعم الحاضر وظاهره وجوب البسط على الحاضرين وانت تعلم ان هذا في البلاد العظيمة لا سيما في الساكنين لا يتاتى الا للامام ع وظاهر سياق كلامه ان ما ذكره في حد الامام فانه ذكر صفته ووجوب الامام بعد ذلك وحكم فيها بانه يعرف الكل اليه فيعطي الجميع كفايتهم والفاضل له وللعوز عليه ثم لا يخفى ان اعتبار تعميم الاصناف الحاضرين الظاهر من اعتبار تعميم الحاضرين من صنف ما يظهر من كلامه من كون الامر بالعكس ليس بجيد وقال في ط والظاهر يقتضي انه يفرق في جميع من يتناوله الاسم في بلد الخمس كان او في غيره من البلاد قريبا كان او بعيدا الا ان يشق فالاولى ان نقول يخص به من حضر البلد الذي فيه الخمس ولا يحمل الى غيره الا مع عدم مستحقه ولو ان انسانا حمل ذلك الى بلد اخر ووصل الى مستحقه لم يكن عليه شيء الا انه يكون ضامنا ان هلك مثل الزكوة انتهى وكان كلامه في غير الامام ومراده ان الظاهر من الاية الكريمة تفريقه في جميع افراد الاصناف الا ان ذلك يشق وكان تتمة كلامه فالظاهر الاكتفاء بالبعض الا انه لم يذكر لان الظاهر حينئذ تعين من حضر او قوله والاولى مسئلة اخرى وهي ان الاولى ان يبسط بعض به الحاضرين في البلد ولم ينقله ولكن لو نقله ووصل الى مستحقه في موضع اخر فليس عليه شيء الا انه كان يضمنه لو تلف وكان منه هذا ايضا ما هو تتمة كلامه السابق وانه هو ما ذكرنا فافهم ثم لا يخفى ان هذا كله في سهم الاصناف والكلام هنا في حق الامام على راي من جوز صرفه الى الاصناف وعلى هذا فربما الشك بين وان يرى البسط على غيره كان له باعتبار انه اذا جاز صرفه الى سبيل التتمة فاللازم عليه التتميم لكل من يبقى له تتمة ويحتمل ان يرى جواز صرفه في التتمة ولو للبعض لان وجوب اتمام الجميع عليه ع كان لمعتقده دالة ع فاوجب عليه ذلك فاما حقه من الخمس الذي يؤديه الفقيه فالغالب سيما في بلاد العظيمة انه لا يفي بذلك فالظاهر انه يكفي فيه صرفه في التتمة في الجملة غاية الامر ان يستحب بسطه بقدر ما استطاع ورعاية المؤنة في التخصيص باعتبار زيادة الاستحقاق وغيرها من المزايا وكان الثاني اظهر واما على ما ذكرنا من تجويز الصرف اليهم بناء على شهادة الحال برضاه ع بذلك فالظاهر جواز صرفه في كل مستحق من الذرية او مطلقا بقدر ما احتيج اليه في سنته بشهادة الحال بالرضا بذلك فلا وجه لاحتمال وجوب الاستيعاب نعم الظاهر رعاية البسط او المزية بكونه اولى او افضل فتامل **قوله** فاذا حضرته الوفاة اه وعلى ما نقلنا من ابن البراج المعتبر كونه ثقة ايضا وهو احوط كما ذكرنا **قوله** وليس له اخراجه بنفسه الى الاصناف مطلقا اي سواء وجد نائب الامام او لا فاذا لم يوجد يجب عليه الحفظ والايداع على ما ذكره وقد عرفت انه هذا انما هو لو قيل بجواز الدفع لكونه اداء حق لازم عليه واما اذا قيل بجوازه بشهادة الحال برضاه فالظاهر جواز اخراجه بنفسه لكن الدفع الى الفقيه مع وجوده احوط لشهرة المراطة بين المحققين كالمحقق والعلامة ومن تاخر عنهما **قوله** فان تولاه غيره ضمن فانه لما لم يجز صرفه على ما اختاره فلا عبرة بصرفه فيكون ضامنا ويجب عليه دفع عوضه الى الامام ع او نائبه واما على احتمال جوازه على ما ذكرنا فلا ضمان وهو ظ لكن المص في المسالك قال انه لو تولى ذلك غيره كان ضامنا عند كل من اوجب صرفه الى الاصناف وانا لا اعلم من ابن حكم بذلك مع ان حديث الفقيه يذكر ما صح في المقنعة التي نقل فيها هذا القول وكذا في الوسيلة التي حكم فيها بذلك ولا يبعد نقل عن عبارات الرسالة الا ان تلك الرسالة ليست عندنا ولعلها كان ذلك في موضع اخر منها لكن المص في البيان افتى ولا يجوز صرف العلماء الى من يقصر حاصله من الاصناف بشرط استجماع صفة الحكم فيهم ثم قال بعد كلام وظ المفيد في العزية انه لا يشترط اذن الحاكم انتهى ولا ريب ان الاحوط ان لا يتولاه غير الفقيه مع وجوده **قوله** حال الغيبة شيء لغيره فيه وهو الامام ع او من راى نائبه وجواز دفعه اليه **قوله** فيباح هذه الثلاثة مطلقا اي بدون الصرف الى النواب ودفعهم او سواء كان مما فيه الخمس او مما كان جميعه حقهم ع او لكل الشيعة الفقراء منهم والاغنياء **قوله** الامر المستثنى حال الغيبة مع ان جميعها للامام ع على المش وبعضها على قول لا يخفى انه على المش وهو من الانفال والمستثنيات

ومنها مهر الزوجة من الارباح ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس او ممن لا يخمس ونحو ذلك وذكره هنا اما اختصارا او اختيارا لانه

على ما سيذكره الشارح اباحها للشيعة مطلقا سوى ميراث من لا وارث له فلا وجه لتخصيصها بالاباحة وذكر العلامة في هي انه قد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح في حالتي ظهور الامام وغيبته وعليه علماؤنا اجمع ثم قال والحق الشيخ بها المساكن والمتاجر وقال في كره وقد اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح والمساكن والمتاجر في حال ظهور الامام وغيبته ولا يخفى انه على ما ذكره التخصيص بها يشعر اذا باحة ساير الانفال على المش مخصوص بزمان الغيبة وعلى هذا يمكن حمل قول الشارح مطلقا على هذا التعميم اي سواء كان في حال الحضور او الغيبة ليوافق ما ذكره العلامة ولا يشكل امر التخصيص لكن المحقق في يع خص اباحة هذه الثلثة بزمان الغيبة فانه قال ثبت اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة وان كان ذلك باجمعه للامام ع او بعضه فلا يجب اخراج حصة الموجودين منه لكنه لا يظهر منه القول باباحة الانفال مطلقا حال الغيبة فيمكن ان لا يقول به فلا اشكال في التخصيص في كلامه واما على القول الثاني فلا اشكال في الاستثناء لان المعروف بينهم استثناء هذه الثلثة فقط في الخمس ثم ان مستندهم في استثناء المناكح مع الاجماع كما ادعاه العلامة هو ما سبق من الروايات الدالة على التحليل للشيعة لتطيب ولادتهم ولا يخفى انه لا اختصاص لها بزمان الغيبة بل يشمل زمان الحضور ايضا ثم انه على المش الامر ظ واما على القول الاخر فهل يتعلق التحليل بحقهم ع من الخمس فيها او يشمل حق البواقي ايضا ظ التعليل هو الثاني وقد عرفت انه لا بعد في ان يكون لهم ع الاختيار في امثال حقوق غيرهم ايضا لكن الحكم به لا يخ عن اشكال لاحتمال ان يحمل التحليل في الاخبار على ما هو الظ في تحليل كل واحد هو تحليل حصته لا حق شركائه ايضا لكن الظاهر من كلام العلماء اباحة الجميع فلو ثبت الاجماع على ذلك فهو يدل على كون الجميع لهم ع وان لهم ع الاختيار في الجميع والله تعالى يعلم **قوله** ومنها مهر ... من الارباح قلت لا يخفى ان الثمن والمهر المذكورين داخلان في المؤنة وقد استثنوا مطلق المؤنة كما سبق فلا ينبغي حمل المناكح المستثناة على حدة على ذلك الا ان يقال باستثنائها مطلقا وان لم يكن في عام الربح او زاد للائق بحاله وهو غير معلوم منهم انتهى والشارح في المسالك فسر المناكح بالاول ثم ذكر هذا التفسير بعنوان انه ربما يفسر به وقال هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا بحاله ولا يخفى انه يظهر منه انه على التفسير يختص الاباحة بها اذا كان على الشرائط السابقة ولا يخفى انه على هذا يتجه عليه ما اوردنا لكن يمكن حمل كلام من فسره بذلك على استثنائها مطلقا وان لم يكن على الشرائط السابقة بناء على ظ التعليل الوارد في الاخبار فانه لولا ذلك لم يعم طيب الولادة جميع الشيعة وفيه ان الاخبار المذكورة والتعليل الوارد وان كان لها ظهور في الجملة في اطلاق الاباحة من غير اشتراط لشرائط المؤنة المستثناة لكن يشكل الحكم به اذ لا يبعد جدا حملها على التحليل باستثناء المؤنة لهم لئلا يعسر لهم طيب الولادة ولا يشيع الزنا فيهم لا التحليل لهم مطلقا بحيث يجوز لهم صرف حقهم ع فيها باي وجه ارادوا وان لم يكن حاجة اليه اذ ليس لتلك الاخبار صراحة ولا ظهور تام في ذلك بحيث يكفي للامتثال المستفاد منها استثناء المؤنة وتحليلها فانه منة عظيمة ولا يقدح فيها عدم اطلاق التحليل وهو ظ وفي المقنعة بعد ما ذكر اقسام الخمس ذكر ان الانفال للامام ع وعدها ثم قال ولا يجوز التصرف في حقه بغير اذنه وفي الغيبة تحل المناكح كالامة المسبية ولا يجب اخراج خمسها وليس من باب تبعيض التحليل بل تمليك للحصة او للجميع من الامام والاقربان بمهور النساء من المباح وان تعددن ورواية سالم ما لم يؤد الى الاسراف كاكثار التزويج والتفريق انتهى وانت تعلم ان ظاهره اباحة ذلك من جميع حقوقهم ع من غير اختصاص كما ذكره الشارح هنا وهذا ظ كلام العلامة ايضا في هي وكره وعلى هذا فلا يرد عليهم ما اوردنا على تفسير الشارح هنا ويظهر ايضا مما نقلنا عن سر انه لا اختصاص للمناكح المستثناة بما يكون بقدر المؤنة المعتدة بل يشمل الزائد عليها ايضا ما لم يؤد الى الاسراف وبهذا ايضا يندفع الايراد المذكور عنه كذا في احتجاجه على ذلك برواية سالم تامل فانها ورواية ابي سلمة المتقدمتين في بحث التحليل كما ترى لا تدلان الا على تحليل خادم يشتريها او امراة يتزوجها ولا ظهور لها في تحليل المتعددة ايضا فالاولى الاحتجاج له بالروايات المشتملة على التحليل المذكور خصوصا حسنة فضيل المتقدمة لعموم قوله ع فيها انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا فتدبر **قوله** ومن الثاني ثمن المسكن منها ايضا يرد عليه ايضا ما اوردنا على سابقه فان ثمن المسكن ايضا من المؤنة المستثناة فلا وجه لاستثنائه على حدة الا ان يوجه ايضا مثل ما قلنا هناك من عدم اشتراط شرائط المؤنة فيه او قيل بعدم الاختصاص بالارباح كما ذكره الشارح فيه بل باباحة تمامه من الخمس من غيرها ايضا كما هو ظ كلام العلامة في هي وكره حيث اطلق اباحة هذه الثلثة في حالتي ظهور الامام وغيبته ولم يقيد بكونها من الارباح والشارح في المسالك فسر اولا المساكن بما يتخذه منها في الارض المختصة به ع كالمملوكة بغير قتال ورؤس الجبال قال وهو مبني على عدم اباحة مطلق الانفال حالة الغيبة ثم ذكر هذا التفسير وقال وهو راجع الى المؤنة ايضا كما مر انتهى وعلى ما نقلنا عن العلامة من اباحة المساكن حالة الغيبة والحضور جميعا لا حاجة الى بناء التفسير الاول على ما ذكره فان اباحة الانفال على القول بها انما هي في حال الغيبة ولا يشمل حالة الحضور فيصح استثناء المساكن منها وقال في سر بعد ما نقلنا عنه في المناكح ومحل المساكن اما من المختص بالامام ع كالتي انجلى منها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن فما زاد مع الحاجة ولا يخفى ان ظاهره تخصيص الاباحة بحالة الغيبة وصريحه تخصيصه بالارباح فلا بد من جعله بناء كل من التفسيرين على ما ذكره في المسالك فكان نظر الشارح اليه هذا واما حجتهم على هذا الاستثناء فهي على ما في هي روايتا ابي خديجة سالم بن مكرم والحرث بن المغيرة النصري المتقدمتان وانت خبير بان الاولى لو دلت لا تدل الا على اباحة الخمس من الارباح فتشمل ما يشتري به المسكن منها ولا اختصاص لها بالمساكن فلا حجة فيها للتفسير الاول وانما تصلح حجة بعمومها للتفسير الثاني ولكن لا يظهر منها التقييد بمعنى الحاجة على ما نقلنا عن سر بل انها تدل على اباحة الخمس منها مطلقا فلا اختصاص لها بالمساكن فضلا عما يحتاج اليها منها واما الرواية الثانية فهي تدل اما على اباحة خمس الارباح مطلقا او خصوص المناكح او على اباحة مطلق حقوقهم ع للشيعة فلا يظهر منها شيء لخصوص المساكن فالاستدلال بها لاباحة خصوص المساكن ليس بشيء وكذا ساير الروايات المتقدمة في بحث التحليل سوى رواية ابي سيار فانها وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم محللون الى ان يقوم فانه يدل على تحليل ما في ايدي الشيعة من الارض حالة الحضور والغيبة الى قيام القائم ع لكن لا اختصاص لها بالمساكن بل تشمل اراضي الزراعة وغيرها ايضا فتدبر **قوله** ومن الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف او ممن لا يخمس ونحو ذلك

كتابر

كتاب الانفال لان عند الشراء وفي المسالك جعل اولى المراد بالمتاجر ما يشترى من الغنائم المأخوذة من اهل الحرب حالة الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام
ثم ذكر بعد ما ذكره ههنا من الشراء ممن لا يعتقد الخمس ولا يخفى ان الاول على القول الاول من الانفال فلو حمل الاستثناء عليه فلا بد من حمل بنائه على اي من
لا يقول باباحة الانفال حالة الغيبة كما ذكرنا في تفسير الاول للمساكن واما على القول الثاني فيتجه استثنائه ويمكن حمل ما ذكره ههنا ايضا عليه فان الشراء
من تلك الغنيمة الذي استثنى اما ممن لا يعتقد الخمس وممن يحل اذ لو كان ممن يعتقد الخمس فلا يجب الاستثناء اذ لا مجال للتوهم عدم صحة الشراء منه حتى يحتاج
الى الاستثناء كما يو ما يشترى منهم ما اخذ من المعادن ونحوه ههنا ثم ان حمل على هذا الاستثناء ايضا على ما في هذه المتقدمة فان قوله في رواية
او تجارة يشمل ما يشترى من الغنائم المذكورة ما يشترى ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس جميعا وقوله او لا خادم يشتريه بما صرح في الخادم ويشمل القسمين وقوله
في رواية الحرث وتجارات ايضا يشمل القسمين ثم قوله فهو في حل مما في ايديهم من متاع عام في جميع حقوقهم لكن قد عرفنا انه يمكن تخصيص الاول بما يتعلق
بالولادة بقرينة التحليل حمل الحق المضاف على المعهود المذكور ويؤيده رواية ابي بصير المتقدمة من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى بما لا يحل
بالجمع بينهما بتخصيص المذكور في الاولى وحمل الثانية على غيرها ويمكن الاحتجاج ايضا لاستثناء المتاجر برواية يونس بن يعقوب المتقدمة لاشتماله على
التجارات صريحا لكن قد عرفت اختصاصها بكل زمان يكون مثل زمانه عم وهو غير معلوم لنا او كون كل زمان قبل ظهور القائم مثله غير ظاهر فتذكر وقال
الشيخ في المسالك بعد تعليل اباحة هذه الثلثة من الاخبار بطيب الولادة وصحة الصلوة وحل المال وانا لم اقف منها على التعليلين الاخيرين وهو اعلم بما قال
واعلم ان الظاهر ان مرادهم بالمناكح هو ما ذكره الشهيد اولا وبالمساكن ايضا هو ما نقلنا عن المسالك اولا وما ذكره من كونه مبتنيا على عدم اباحة مطلق الانفال
كذلك لكن كون المستثنى منهم اباحة الانفال مط كانه ليس كذلك المستثنى هو اباحة التصرف في خصوص الاراضي الموات وما يتعلق بها ونحوها من رؤس الجبال وبطون
الاودية وما يوجد فيها من الاشجار ونحوها واما الغنيمة بغير اذنه فليس المستثنى على تقدير كونه من الانفال هو كذلك بل المستثنى منها اباحته منها هو المناكح و
المساكن اما الاول فلكثرة الروايات الدالة عليه والتعليل الوارد فيها لظهور ما انه لولا اباحتها ولم تحل المسبية بدون اذنها مع كونها بكلها او بعضها
حق الامام ويوجب للشيوع الزنا فيهم عم اباحوا ذلك تفضلا على الشيعة وضمانهم عليهم واما الثاني فكان مستندهم فيه لزوم العسر والحرج لولا اباحتها
اذ كثير من البلاد مما فتحت بدون اذنهم عم فيكون كلها او بعضها لهم فلولا اباحتهم المساكن يلزم ان لا يجوز سكناها ولا تصح الصلوة فيها والظ انه عسر وحرج
على اهلها اذ لا يتيسر لهم تركها والجلاء منها وكذا على من غير اهلها اما تفسيرها بما يرجع الى المؤنة فليس بشيء لاستثنائهم المؤنة على حدة وحمله على استثنا
ما زاد على الاقتصار ايضا فيهما مع عدم الاشعار به بعيد ومع ذلك فلا دليل لهم على ذلك لا سيما في الثاني هذا واما المتاجر فالظ ان المراد بها ما هو ما
يشترى من الغنائم حالة الغيبة وكذا ممن لا يعتقد الخمس اذ لا توهم مستندهم فيه مع ما اشرنا اليه من الروايات لزوم العسر والحرج ايضا على تقدير عدم ا
لظهور ان في المنع من شراء هذه كلها وكذا ما حكم الشرع من الانفال لا شرحا عظيما فيها في الشريعة السمحة السهلة دليل على اباحتهم عم لها ثم ان استثنا
الاول تم جدا ولا يبعد ان يكون مجمعا عليه كما نقلنا عن هي لشذوذ المخالف وندوره واما الاخيران فليس بشهورها بتلك المرتبة بل ظ كلام المفيد
استثناء المناكح فقط كما مر في المقنعة بعد ما اورد طرفا من الروايات الدالة على التحليل والروايات المعارضة كما نقلنا قال واعلم ارشدك الله ان ما
قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة عم لتطيب ولادة شيعتهم
ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدمة مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال والشيخ اضاف المساكن والمتاجر ايضا فانه في ط بعد ما
ذكر الانفال وعدها وانه يختص بالنبي وبعده للامام في كل عصر قال ولا يجوز التصرف في شيء من ذلك الا باذنه ثم قال هذا اذا كان في حال ظهور
الامام وانبساط يده واما في حال الغيبة فقد نص الشيعة التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من المناكح والمتاجر والمساكن
فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وما يستحقونه من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة فيه الى
اخر ما نقلنا عنه عند نقل كلامهم في الخمس حال الغيبة ومثله في ية ايضا ولا يخفى انه صريح في اختصاص التحليل بالثلثة وانه ليس عاما في الانفال وكان في
قوله مما لا بد منه اشارة الى ما ذكرنا من ان التحليل في الثلثة لانها لا بد منها للانسان ولولا اباحتهم لها للشيعة لزم عليهم العسر والحرج المنفيان وقال ابن
ادريس في ئر وقد نصوا الشيعة التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم من المناكح والمتاجر والمراد بالمتاجر ان يشترى الانسان
مما فيه حقوقهم عم ويتجر في ذلك ولا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه فربما اشتبه انتهى وفيه تصريح بانه يكفي في
كونها مما لا بد منه حاجتهم اليه في التجارة وتحصيل الربح فان في ذلك امر لا بد منه لكثير من الناس وهو جيد وقال المحقق في المعتبر وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح
به وقال المفيد والحق الشيخ المساكن والمتاجر اما المناكح فلانها مصلحة عامة بغير المعصوم عنها ويوجب في نظرهم عم الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج
حقهم لا بمعنى ان الواطي يطأ الحصة المختصة بالاباحة بل ان الذي يجب عليه الخمس يجوز ان يخرج القيمة فكان الثابت في الذمة هو قيمة الحصة فاذا اعتق
الامام ملك الحصة مالك الامة ووطئ ما يملك التام ثم استدل بالروايات المتضمنة لاباحة المناكح ثم قال واما المساكن والمتاجر فربما يكون الشيخ قد
اعتمد على رواية مسمع بن عبد الملك ورواية سالم بن مكرم ولا يخفى ان ظ هذا الكلام توقفه في المساكن والمتاجر واما اباحة الانفال مط فلم
كلامه صريح وكلام العلامة في هي قريب من كلام المعتبر في المناكح الا انه اضاف اليه دعوى اجماع العلماء عليه ثم قال الحق الشيخ به المساكن والمتاجر ثم قال
الدليل على الاباحة رواية سالم بن مكرم ورواية الحرث بن المغيرة النصري ويظهر منه ميل الى الحاق المساكن والمتاجر ايضا ولا يخفى ان الروايتين المذكورتين
تختصان بالمتاجر ولا دلالة فيهما على المساكن اصلا فينبغي ان يذكرها رواية مسمع كما نقلنا عن المعتبر فان فيها ابلحة الارض ولكنها مطلقة ولا اختصاص
لها بالمساكن واما الحكم باباحة الانفال مط حال الغيبة فليس فيه ايضا وقال في كرة وقد اباح الائمة لشيعتهم المساكن والمناكح والمتاجر حال ظهور

الامام وغيبته لعدم امكان التخلص من الاثم بدون الاباحة وذلك من اعظم اقوى الحاجة ولقول الصادق عليه السلام ونقل رواية الفضيل المتقدمة ثم قال
واما المتاجر فقال ابن ادريس المراد بها ان يشترى الانسان ما فيه حقوقهم عم ويتجر في ذلك ولا يتوهم اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس ثم نقل رواية
الحرث بن المغيرة المتقدمة ولا يخفى انه يظهر منه الفتوى بالثلثة وان اعتماده فيه على ما استدل به اولا ولذا لم ينقل من الرواية ما يدل على المساكن ثم انه ليس
فيه ايضا حديث اباحة الانفال مط حال الغيبة لكنه معروف بينهم ولا مما ذهب اليه الاكثر نعم في ظ المص في البيان فانه بعد ما عد الانفال قال ولا يجوز
التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن ومع الغيبة فالظ اباحة ذلك للشيعة وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث
فاقد الوارث اما غيره فلا ولا يخفى ان اباحة جميعها وكذا في س فانه قال والاشبه تعميم الاباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والاجام وما يكون
بها من معدن وشجر ونبات لفحوى رواية يونس والحرث نعم لا يباح الميراث الا للفقراء بلد الميت فان ظاهره ايضا تعميم الاباحة حيث استند بالروايتين في
ظاهرهما عموما لاباحة لم يقيدها بقسم خاص ولكن ليست صريحة فيه قد يظن لقوله تعميم الاباحة فان الظ بقرينة اخر كلامه انه ليس المراد تعميم الاباحة بالنسبة
الى جميع اقسامها بل تعميمها بما يبيح بالنسبة الى الفقير والغني جميعا ثم على اي وجه حمل كلامه فالظ انه ليس مراده بالفحوى ما هو المصطلح فيه اي المفهوم الموافق اذ
ليس فحوى في الروايتين يدل على ما ذكره بل اراد به المفهوم لغة فان ظ الروايتين التعميم الى الغني والفقير وكذا بالنسبة الى جميع حقوقهم فقد ظهر مما تلونا
عليك ان استثناء الثلاثة هو المشهور بينهم بخلاف تعميم اباحة الانفال فاستثناءها في كلام كل من ذكره لا باس بان يحمل على ما يختص بالانفال فانه قال بتعميم
الاباحة فيها اذ يمكن ان يحمل ذلك على ثبوت ذلك الاستثناء مع قطع النظر عن مذهبه ايضا ولذا ان المص ايضا في س حكم باستثناء الثلاثة وفسر المناكح بكل من
الغنيمة وكذا المساكن ثم ذكر بعد ذلك ما نقلنا عنه من كون الاشبه تعميم الاباحة مثله في البيان ايضا فتدبر **قوله** لانه قول جماعة من الاصحاب الذي
وقفت به من القائلين به وهو ابو الصلاح على ما نقل عنه وهو انه قال يلزم من يعين عليه شيء من اموال الانفال ان يصنع به ما بيناه في شطر الخمس لكون جميعها
حقا للامام عم فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا العاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد ص واجل
العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لا فضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس والانفال ثبت بنص القرآن والاجماع من الامة وان اختلف
فيمن يستحقه ولاجماع آل محمد على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ
الاخبار انتهى ولا يخفى ان استثناء المناكح الروايات فيه مستفيضة ولو لم يثبت الاجماع عليه فلا اقل من الشهرة العظيمة فلا باس بالمصير اليه واباحتهم عم لها لا
ينافي ما يدل على الوجوب من الكتاب والاجماع بل يؤكده وكيف يتمسك بالاجماع على المنع مع انه لو لم يثبت الاجماع على خلافه فلا ريب في عدم وجود الاجماع
عليه بل الشهرة العظيمة في خلافه واما المتاجر والمساكن فاستثناؤهما ايضا وان لم يكن ظهوره في تلك المرتبة لكن قد ظهر الظهور وهما ايضا ولعل فيه ايضا
ما ينافي الكتاب والاجماع حتى لا يمكن الحكم بالظهور لكونه مخالفا لهما هذا ولعل في المعتبر عن ابن الجنيد انه قال لا يصلح التحليل الا لصاحب الحق في زمانه
اذ لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره وقال هذا ليس بشيء لان الامام عم لا يحلل الا ما يعلم ان له الولاية في تحليله ولو لم يكن له ذلك اقتصر في التحليل على زمانه
ولم يقيد بالدوام ويؤيد ذلك ما رواه ابو خالد الكابلي قال قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن قلبك شيء
فانه انما يعمل ما امر الله انتهى ولا يخفى ان ظ ما نقله اختصاص التحليل بزمان امام نقل منه التحليل ولا يشمل بعده كزمان الغيبة اذ لم ينقل تحليل عن صاحب
الامر فيه وما اورده عم متجه ولكن العلامة في لف نقل عن ابن الجنيد انه قال وتحليل من لا يملك جميعه عندي غير مبرئ من وجب عليه حق منه لغير المحلل لان
التحليل انما هو ما يملكه المحلل لا مما لا يملك وانما اليه ولاية قبضه وتفرقته في اهله الذي سماه الله لهم انتهى ولا يخفى ان ظ هذا الكلام غير ما نقله
المحقق فان ظ هذا اختصاص التحليل بما هو حقهم عم وعدم شموله لسهام البواقي ايضا لا اختصاصه بزمان المحلل وعدم شموله لما بعده كما هو ظ ذلك الكلام فالظ
ان كلا من الكلامين كان في كلام ابن الجنيد وان في احد النقلين وقع خطا وكيف ما كان فلا يتجه على هذا الكلام منه ما نقلنا عن المحقق في لف نقل عنه
الاحتجاج بان التحليل يكون مما يختص بالمحلل انه لا يسوغ تحليل ما ليس بمملوك له اذ هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه واجاب بان الامام عندنا معصوم وقد ثبت
اباحته ما اباحوا مط وهو لا يفعل غير السائغ فوجب ان يكون سائغا ولا تم ان باقي الاصناف يملكون النصف من الخمس ملكا مستقرا وانما الاية سيقت لبيان
المصرف فله عم التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح انتهى ولا يخفى انه لو ثبت بالروايات السابقة شمول التحليل للسهام الباقية ايضا فما ذكره العلامة متجه اذ
الامام عم لا يفعل غير السائغ فيعلم منه ان في الامثال في امثال ذلك لا لم يقع التحليل لكن في ثبوت ذلك تامل اذ لا يبعد ان يقال ان الاخبار المذكورة لا
يظهر منها الا تحليل حقهم عم اذ الظاهر من تحليلهم هو تحليل حقهم عم لا تحليل حق الشركاء ايضا لكن التحليل المذكور في المناكح ظاهره الشمول للجميع فلا يبعد الحكم
به فيها لا احتمال ما ذكرنا من الاخبار لهم او ان يكون ما وقع من السبي بغير اذنهم كله للامام عم كما هو المش فيكون تحليل الجميع تحليل حقهم عم واما المتاجر فشمول
الاخبار المذكورة فيها للجميع غير ظاهر ولكن الحكم به لا يخلو عن اشكال والاحوط اداء سهامهم فيما يشترى مما فيه الخمس ممن لا يعتقد الخمس او علم عدم ادائه و
اما المساكن فلا يخفى ان ظاهر عبارة حسنة مسمع وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون عموم التحليل لا تحليل خصوص حقهم وما ذكرنا من لزوم
العسر والحرج في خلافه كانه ايضا باتى في الجميع ممن يستند اليهما في استثناء المساكن فينبغي له استثناء الجميع على ان عامة الاراضي كلها للامام ع اذ الموات منها جميعها له
وقد نصوا للشيعة حال الغيبة احياءها والتصرف فيها تصرف المالك وما اسلمت اليه المسلمين طوعا ايضا كلها للامام وما فتحت عنوة بغير اذنه عم كما هو الظ
في اكثر بلاد الاسلام فالمش فيها ايضا كما عرفت كون كلها للامام عم نعم على القول الاخر يكون له شركاء فيها فلا يبعد ان يحمل الحسنة المذكورة على اخبار عم
في مثل ذلك ويكون مؤيدة للقول المش واما ما فتحت عنوة في عهد النبي عم او بعده باذن المعصوم لو وقع ذلك التي حكموا فيها بكونها للمسلمين بعد الخمس
فقد عرفت ان فيها احتمالين احدهما ما نقلنا عن المسالك والمدارك وهو ظ ان يضرع عنها الخمس لا رباب ويكون الباقي لجميع المسلمين اي يكون في

والقسم الاول لانه ادعى في المبان الامامية عليه نظر الى السدوز الطائفة وثلثة اقسام وهي بقية السنة لليتامى وهم الاطفال الذين لا اب لهم والمساكين
والمراد بهم هنا ما يشمل الفقراء كما في كل موضع يذكرون منفردين وابناء السبيل على وجه المذكور في الزكوة من الهاشميين المنتسبين الى هاشم
بالاب دون الام وهو دون المنتسبين الى المطلب اخي هاشم على اشهر القولين ويدل على الاول استعمال اهل اللغة وما خالفه يحمل على المجاز لانه خير
من الاشتراك وفي الرواية

الوالي يصرف حينئذ ثمانيها ان مصالح المسلمين والثلاث ما نقلناه عن التحرير وان يبقى الخمس فيها مشاعا ويقسم الوالي خمس ثمانيها بين ارباب الخمس ويصرف الباقي في المصالح
المذكورة وعلى الاول لا اشكال اذ الخمس قد افرز منها والباقي مصرفها مصالح المسلمين فلعلهم راوا المصلحة في تحليل ما في ايدي الشيعة لهم او لما ورد في
الروايات الاخرى من انا ظاهر الحق لاصابهم اكثر مما في ايديهم واما على الثاني فيكون الخمس في كل ارض منها فلا بد من حمل التحليل كلها كما في ط الحسنة كما ذكرنا
من اختيارهم في مثل ذلك واعلم ان هذا كله حق ان علم كونها عامرة في حال الفتح واما اذا لم يعلم ذلك واحتمل كونها مواتا في ذلك الوقت واحياها بعد
ذلك محيي وكان في يد احد بعنوان الملك فالظ جواز بيعها وشرائها بمجرد الاحتمال المذكور وعلى هذا فلا اشكال في شيء من اراضي البلاد المفتوحة في
الازمنة السابقة اذا كانت في يد واحد وادعى ملكيتها لقيام ذلك الاحتمال فيها اذ في كل قطعة يتاتى احتمال ان يكون مواتا حال الفتح وان كانت في
وسط البلد المفتوح كك واحياها محي بعد ذلك وصارت ملكا الى ان انتقلت اليه وليس في البلاد المفتوحة باذن المعصوم واحتمل ان يكون على الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين فيها ان يكون هذه القطعة من الخمس المؤدى الى احد من اربابه وبقي ملكا الى ان تنتقل اليه ومجرد الاحتمال كاف كما ذكرنا نعم لو
وقع في زماننا فتح بلد عنوة يتاتى الاشكال المذكور في تحليل حصة غير الامام لو قيل بذلك ولا بد ان يتمسك بط الحسنة كما ذكرنا والاولى رعاية
الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** والظ الاول ويمكن ان يقال ان عدم تعرضه لها لان تفسير الاولين بما يكون من الخمس يرجع بها الى استثناء المؤنة وقد
ذكر فلا حاجة الى التعرض واما في الثالث فلتفسيره الذي ذكره الشارح لا حاجة ايضا الى استثنائه في كلام المص لان كلامه في الخمس الذي وجب على احد ابتداء و
جواز الشراء ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس مسئلة اخرى وهو في هذا المختصر كثيرا ما يترك مثلها من الفروع واما تفسيرها الاخرى فهي متعلقة بالانفال
والمص هيهنا اقتصر على عدها ولم يتعرض لحكمها اصلا فليكن هذا ايضا من ذلك فانهم **قوله** لانه نقل في البيان اطباق الامامية ذكر هذا في الرد على
ابن الجنيد فانه بعد ما ذكر انه رخص حال الغيبة الثلاثة قال وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من صاحب الحق في زمانه فلا يباح في زماننا ضعيف لان الروايات
ظاهرها العموم وعليه اطباق الامامية وظ ان مراده اطباق الامامية على كونها للعموم في جميع الازمان اذ لم يظهر منهم مخالف في ذلك الا من علم منهم ها
عملها في جميع الازمان ولكن حملوها على التحليل للشيعة مطلقا او في خصوص الارباح او في خصوص الثلثة ومن بعدها منهم ايضا حملها على العموم في جميع الازمان
وبعدها زعم منافاتها للقران والاجماع فخصصها بزمان المحلل كما فعله ابن الجنيد خلاف ما اطبقوا عليه وعلى هذا فكانه لا يحتاج الى الاعتذار الذي ذكره
الشارح اذ لا يظهر مخالف لما ذكره حتى يقال انه لم يعبا به لشذوذه — من الهاشميين هنا ثلاث مقامات اولها ان هذه الثلثة ليست على عمومها
بل لا بد من تخصيصها وثانيها انها تخص بالهاشميين ولا يشركهم المطلبيون ايضا وثالثها ان الهاشمي من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفي الانتساب اليه بالام
اما الاول فهو المعروف بين الاصحاب والجمهور قاطبة على خلافه وانه يشرك اليتامى والمساكين وابناء السبيل من كل الناس ولا اختصاص بطائفة خاصة ونقل
عن ابن الجنيد من اصحابنا انه يقدم الهاشميون والمطلبيون منهم على غيرهم لكن اذا فضل منهم يصرف في الاصناف الثلثة من غيرهم واحتج العلامة في المختلف لاصحابنا
مقابل قول الجمهور بان الخمس عوض عن الزكوة فيصرف الى من منع منها ولان لبني هاشم شرفا على غيرهم فيختصون بالاشراف كما اختص غيرهم بالادنى وبان
اهتمام النبوة عن حال بني هاشم اتم من اهتمامه بغيرهم لقربهم وشرفهم فلو شاركهم غيرهم لكان الاهتمام بغيرهم اتم او قد اختلفوا بالزكوة وشاركوهم في
الخمس ولا يخفى ضعف الوجوه وعدم صلاحيتها لتاسيس الحكم بها ثم قال ويؤيده ما رواه الشيخ عن زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله ع وذكر الرواية المنقولة
عنه في بحث تقسيم الخمس الى الستة وكذا مرسلة عبد الله بن بكير ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين هناك ومثلها مرسلة حماد بن عيسى المتقدمة هناك
ايضا لكنه لم يذكرها وذكر ايضا رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع قال سمعته يقول كلاما كثيرا ثم قال اعطهم من ذلك كله سهم ذي القربى الذي
قال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان نحن والله عنى بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه ونبيه فقال
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرم نبيه واكرمنا ان يطعمنا اوساخ
ايدي الناس وهذه الروايات وان لم يصح اسنادها لكنها مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب لو كاد ان يكون اجماعا منهم كانها يكفي الاستناد ويؤيدها
ايضا رواية في عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى قال هم قرابة رسول الله ص والخمس
لله وللرسول ولنا مستند الجمهور عموم الاية الكريمة والجواب لنا ان نخصصه بما نقلنا من الروايات وتلك الشهرة بين اصحابنا على انه يمكن ان يكون
اللام والاضافة فيها للعهد فيكون المعهود هو ما اخبر عنه في تلك الروايات ولا يخفى ان صحيحة ربعي المتقدمة في الاحتجاج للتقسيم الى الخمسة ايضا لا يخ عن ظهور
في العموم في الثلثة فالامر فيه اسهل مما في الاية الكريمة كما لا يخفى واما قول ابن الجنيد فلم يظهر لنا حجة لما ذكره التفصيل فانه في المختلف ابن الجنيد لا بعد فيه
اذ لا نعرف له موافقا لنا واما المقامان الاخران وتفصيل القولين فيهما — على اشهر القولين متعلق بكلا الفرعين — لانه خير من الاشتراك
قد سبق هذا في الاشتراك اللفظي واما في المعنوي اي في المشترك المعنوي فلا نعلم ما يكون فيه من قبيل الثاني الا ان يدعى ثبوت استعمال اهل اللغة لها
مثلا في المنتسب بالاب بخصوصه فيكون حقيقة فيه بخصوصه فلا مجال للاشتراك المعنوي لم يكن اللفظ حقيقة لكن تحققه في ضمن هذا الفرد لكن اثبات هذا
الدعوى مشكل جدا فكان الغلط نشأ من اشتراك اللفظ فانهم انتهى ثم لا يخفى انه ليس في شيء من الروايات التي يمكن الاحتجاج بها الاختصاص حديث للهاشميين ما
والاختصاص به سوى مرسلة حماد وهي صريحة في ذلك كما سنذكره فلا حاجة فيه الى تحقيق معنى الهاشمي واما الروايات الاخرى فليس فيها حديث الهاشمي اصلا
بل مرسلة ابن بكير ومرفوعة احمد بن محمد تدلان على الاختصاص بال الرسول فينبغي تحقيق ان ال هل يختص بالمنتسبين الى هاشم بالاب او يشمل المنتسب
بالام ايضا بناء على ما ورد في الروايات من الخاصة والعامة بمنع بني هاشم كما وقع في طرق المنع بني عبد المطلب كما وقع في طرق اخر من الزكوة وكان معلوما عندهم
ان الخمس عوض عن الزكوة وعلى هذا فان اختص بنو هاشم او بنو عبد المطلب بالمنتسب اليهما بالاب اختص ايضا الخمس بهم وان شمل المنتسب اليهما بالام ايضا

منتسب

وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق مضافا الى هاشم ولو بالام استنادا الى قوله عن الحسين ع هذان ابناى امامان [illegible]
في الاطلاق الحقيقة وهو مم بل هو اعم منها ومن المجاز خصوصا مع وجود المعارض وقال

مشتركة في الخمس فلا بد من تحقيق الهاشمي ونحوه كما نقلوه وبعد تحقيق ذلك يظهر معنى الاول ما في معناه ايضا الواردة في الروايات المذكورة فتدبر **قوله**
وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه هي مرسلة طويلة من حماد بن عيسى وسندها الى حماد ضعيف جدا في يب ولكن في في حسن بابراهيم بن هاشم و[illegible]
فلا باس بغير الارسال وعندهم ينجبر ذلك باشتهار العمل بها بين الاصحاب على ان حمادا على ما ذكره الكشي ممن اجمعت العصابة وهذا ايضا يحتمل جبرا لارسا[illegible]
على ما هو ظاهر وههنا ثم ان فيها بعد ما ذكر من ان ثلثة اسهم وهي نصف الخمس كملا للامام ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمسا[illegible]
سهم لابناء سبيلهم انه يقسم على الكفاف والسعة على ما فضل منها قال هؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله عز وجل فقال [illegible] بينهم
وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم ذكر الذكر والانثى منهم ليس منهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في[illegible]
مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم هم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان ال[illegible]
ادعوهم لابائهم الحديث ولا يخفى صراحته في المط ولكن التوقف فيه باعتبار السند واما الاشتهار بالاية الكريمة لو لم يثبت كونه من الامام ع فليس بشيء [illegible]
عليه كما لا يخفى على المتامل **قوله** وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق فيه تامل فان ظ الاية الكريمة استحقاق جميع اليتامى وابناء السبيل فلا يخ[illegible]
ثبت استحقاقه وهو غير الهاشمي والمطلبي للاجماع عليه فيبقى المطلبي تحت العموم لعدم اجماع فيه فالاولى الاقتصار في الاحتجاج على ما دل على عدمه من ا[illegible]
مرسلة ابن حماد المتقدمة انفا فانها صريحة في الاختصاص ببني عبد المطلب فلا يدخل بنو المطلب في مثل الروايات الواردة بمنع الزكوة فانها انما وردت
بمنع بني هاشم كما في بعضها او بني عبد المطلب كما في بعض اخر وعلى هذا ظاهرها اختصاص المنع بهم وعدم شموله لغيرهم ص فلا يشمل بني المطلب بضميمة ما
ذكرنا انفا من ان الخمس انما هو عوض الزكوة فيثبت اختصاصه بهم وعدم شموله للمطلبي **قوله** واستضعافا لما استدل به القائل منها اي من الاخبار فانه
استدل بما رواه الجمهور عن النبي ص انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه وبما رواه ايضا انه قال انما بنو هاشم وبنو المطلب
شيء واحد ووجه استضعافها ظاهر وكذا ضعفها عن الدلالة اذ يمكن ان يكون عدم افتراقهما ووحدتهما في نصرة كل منهما للاخر ولا يلزم ان يكونا كك
حتى في استحقاق الخمس وحرمان الزكوة وهذا ما استدل به الشافعي فانه وافق المفيد في استحقاق المطلبي واستدل المفيد وابن زرارة عن ابي عبد الله ع انه
لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم وفي السند علي بن الحسن بن فضال وابراهيم بن هاشم فهي موثقة
حسنة واستضعافها بناء على ما هو راي الشارح من استضعاف الموثقات واما ضعفها عن الدلالة فلانه يمكن ان لا يكون المراد بما جعل الله لهم في كتابه هو خصوص
الخمس بل ما يشمله ويشمل ما امر به من ايتاء ذي القربى حقهم مط بان يكون المراد الامر بصلة الرحم مط فلو ظهر العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة
باعتبار ان الامام يتكفل مؤنتهم ولو من ماله في بعضهم امتثالا لما امر الله تعالى به من ايتاء ذي القربى مط ولو سلم فهي لا تعارض ما ذكرنا من الروايات الواردة
في الزكوة ويمكن حملها على التقية للجمع بين الاخبار والاقوى هو القول المش ولا ريب ان الاحتياط في العمل به **قوله** بل هو اعم منها ومن المجاز قلت كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة مشهور بين الاصوليين والمنع عليه مع عدم المعارض غير مسموع عندهم لكن كانه لا يخ عن وجه كما اشرنا اليه فيما علقنا على شرح مختصر الاصول
واما في صورة وجود المعارض فلا ريب في الحاجة فيه تراه انتهى ووجه توجه المنع الذي اشرنا اليه انهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ من
الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكرر بما يحصل الظن
بانه معنى حقيقي له ويحقق ذلك في اكثر المواضع التي يتمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء وكان ما نحن فيه من ذلك اذ فيما نقل عن السيد ره الاستدلال
باطلاق ابن رسول الله ص على الحسنين ع ليس فيه التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والكلام فيه على ما نقل عنه هكذا ومما يدل على ان ولد البنت
يطلق عليه اسم الولد على الحقيقة انه لا خلاف في تسمية الحسن والحسين بانهما ابنا رسول الله ص وانهما يفضلان بذلك ويمدحان ولا فضل ولا مدح في وصف مجاز
مستعار فثبت انه حقيقة انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك فيه باصالة الحقيقة بل بانه انما كان يتوفى للتمدح في مقام تفضيلهما ومدحهما فوجب ان يكون ذلك على الحقيقة
اذ لا فضل ولا مدح في وصف مجازي وهو كما ترى فان الوصف المجازي ايضا يكفي في التفضيل المدح للدلالة على انه بمنزلة الابن في حكمه وكفى به فضلا
ومنقبة كيف ولو لم يصلح الوصف المجازي للتفضيل المدح لم يصح مدح احدهما بالاسد او البحر او للجامع شهرة المدح بهما وبامثالهما ثم قد تمسك بذلك
الاصل بعد ذلك فانه قال على ما نقل عنه وما زالت العرب في الجاهلية تنسب الولد الى جده اما في موضع مدح او ذم ولا يتناكرون ذلك ولا يحتشمون
منه وقد كان ايضا ابو عبد الله ع يقول له ابدا انا ابن الصديق لان امه بنت القسم بن محمد بن ابي بكر ولا خلاف بين الامة في ان عيسى من بني ادم وولده وانما ينسب اليه
بالامومة دون الابوة ثم اعترض على نفسه فقال ان قيل اسم الولد يجري على ولد البنات مجازا وليس كل شيء يستعمل في غيره حقيقة قلنا الظاهر من استعمال
الحقيقة وعلى من ادعى المجاز الدلالة انتهى ولما كان التمسك بالاصل المذكور يجري في استدلاله الاول ايضا وكان اقوى ما يمسك به هناك جعل الشارح
ذلك الاستدلال عليه ما اورد عليه صاحب المدارك نقل كلام السيد كما نقلنا ثم قال ويتوجه عليه ان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة كذا يوجد في
المجاز فلا دلالة على احدهما بخصوصه وقولهم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة انما هو اذا لم يستلزم ذلك الاشتراك والا فالمجاز خير منه كما قرر في محله انتهى
ولا يخفى ما فيه فان وجود الاستعمال في الحقيقة والمجاز جميعا لا ينافي كون الاصل فيه الحقيقة ودلالته عليها انما اذا ثبت خلافها وما ذكره من ان ذلك
الاصل انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك عليه يرد عليه مثل ما اورده فاضل على قول الشارح فيما سبق انفا لانه خير من الاشتراك لان الاشتراك الذي قرر في
محله ان المجاز خير منه هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي ولا نم لزوم الاشتراك اللفظي ههنا لجواز الاشتراك المعنوي بل الظ على تقدير القول بكونه
حقيقة في ولد البنت ايضا هو الاشتراك المعنوي لا اللفظي هذا وقد احتج المرتضى ايضا على ما نقل عنه بانه لا خلاف بين الامة في ان ظ قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم حرم علينا بنات اولادنا فلو لم يكن بنت البنت بنتا على الحقيقة لما دخلت تحت هذه الاية ولا يخفى انه لو ثبت الاجماع على

وقال المفيد وابن الجنيد لا يستحق المطلبي شيئا وقد بيناه ويشترط فقر شركاء الامام اما المساكين فظ واما اليتامى فالمشهور اعتبار فقرهم لان الخمس عوض الزكوة ومصرفها الفقراء اي غيرهم من بني عبد مناف لاعتبار فقره فكذا العوض ولان الامام يقسم بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له والمعوز عليه فاذا انتفت الحاجة انتفى النصيب فيه نظر بين ومن ثم

ما ذكروه لكفى حجة لما ذكره لكن لم يثبت ذلك لنا وانما غاية ما ثبت لنا الاجماع على ان البنات في هذه الاية تشمل البنات بلا واسطة وبواسطة سواء كانت من الابن والبنت واما ان ذلك بحسب اللفظ فلا يظهر لنا اجماعهم عليه بل قد صرح كثير منهم بان الابناء والبنات لا يشمل ابناء الابناء وبناتهم حقيقة فكيف لا بناء البنات وبناتهن واحتجوا لذلك بوجود علامات المجاز في الولد بواسطة فانه يصح سلبه عنه بان يقال ليس ابني بل ابن بنتي او بنت بنتي وعلى هذا فغاية ما يثبت لنا اطلاق البنات في الاية الكريمة على ما يشمل بنات البنات وهو لا يفيد الا ان يتمسك فيه ايضا باصالة الحقيقة كما في سائر ادلته ودخ فيه ايضا ما بينا وقد احتج لقول المرتضى بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين لقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فلنا لو ابته على ان اب حقيقة اذ لولا ذلك لما اقتضت الاية تحريم ما حرم زوجة الجد على ولد البنت فيكون ولد البنت ولدا حقيقة للتناسب بينهما كما هو واضح ولا يخفى قوة هذا الوجه ولكن يمكن المناقشة فيه بان الحديث المذكور يمكن ان يكون باعتبار ما علم من اطلاق الاب حقيقة شرعية على رسول الله بالنسبة الى الحسنين تعظيما لهما كما اطلق عليهما الابنا في اية المباهلة ولا يلزم من هذا ان يكون للاب حقيقة لغوية في الجد الامي ولا ان يكون حقيقة شرعية فيه مطلقا بل هذا يؤيد عدم كونه حقيقة لغوية فيه لما كان لهذه الافادة منة وتعظيم وقد يؤيد ايضا قول السيد بما رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج في حمل حديث طويل عن موسى بن جعفر في حكاية ما جرى بينه وبين الرشيد لما دخل عليه ثم قال لم جوزتم للعامة والخاصة ان ينسبوكم الى رسول الله ويقولون لكم يا بني رسول الله وانتم بنو علي وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة انما هي وعاء والنبي جدكم من قبل امكم فقال يا امير المؤمنين لو ان النبي نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه فقال سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقلت له لكنه لا يخطب الي ولا ازوجه فقال ولم فقلت لانه ولدني ولم يلدك فقال احسنت يا موسى ثم قال كيف قلتم انا ذرية النبي والنبي لم يعقب وانما العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب فقلت اسئلك بحق القرابة والقبر ومن فيه الا اعفيتني عن هذه المسئلة فقال لا او تخبرني بحجتكم فيه يا ولد علي وانت يا موسى امام زمانهم كذا الي وانا لست اعفيك في كل ما اسئلك عنه حتى تأتيني فيه بحجة من كتاب الله وانتم تدعون معشر ولد علي انه لا يسقط عنكم منه شيء الف ولا واو الا تأويله عندكم واحتج بقوله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء واستغنيتم عن راي العلماء وقياسهم فقلت تأذن لي في الجواب فقال هات فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى اب فقلت انما الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم وكذلك الحقنا بذراري النبي من قبل امنا فاطمة ازيدك يا امير المؤمنين قال قلت هات قول الله عز وجل فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ولم يدع احد انه ادخل النبي تحت الكساء عند مباهلة النصارى الا علي بن ابي طالب وفاطمة والحسن والحسين ونساءنا فاطمة وانفسنا علي بن ابي طالب الحديث ولا يخفى ان هذا الحديث الشريف ايضا لا يدل الا على صحة اطلاق الذراري عليهم كما وقع مثله في الذراري عليهم كما وقع مثله في القران المجيد في عيسى وايضا لانه اطلق في الكتاب العزيز الابناء على الحسنين ولا ريب في صحته فيلزم منه اطلاق الذراري عليهم واما ان ذلك كان بطريق الحقيقة اللغوية فلا يدل عليه بل يحتمل صحته بالتجوز المقبول او الحقيقة الشرعية وبالجملة فالمسئلة لا تخلو عن اشكال والاحتياط ان لا يدفع الى المنتسبين بالام الخمس ولا الزكوة والله تعالى يعلم

قوله وقال المفيد وفي جعل ذلك قول ابن الجنيد واحد قولي المفيد **قوله** لان الخمس عوض الزكوة يدل عليه مرفوعة احمد بن محمد فان فيها فالنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة عن الكاظم فان فيها فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من رسول الله وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة الحديث **قوله** في غير من نص على عدم اعتبار فقره كالمؤلفة والعاملين **قوله** ولان الامام يقسم بينهم والدليل عليه ايضا الروايتان المتقدمتان واعلم ان في اخر الرواية الثانية ما هو واضح الدلالة على اعتبار الفقر بما ذكره فانه في اخرها ولجعل مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية ولم يبق منهم وجعل الفقراء قرابة النبي نصف الخمس وحمله على انه جعل لهم نصيب من نصف الخمس يكفيهم بعيد جدا فافهم

قوله والمعوز عليه كانه اسم فاعل من اعوزه الشيء اذا احتاج اليه **قوله** فيه نظر بين اما في الاول فلضعف الروايتين اللتين استندا اليهما فيه اما الاولى فلانها مرفوعة والمرفوع اليه ايضا غير مذكور فيها كان غير الامام واما الثانية فلارسالها واحتمل جبره بما نقلنا من اجماع العصابة في حماد لا يمكن التعويل عليه مع احتماله للمعنى الاخر ولو سلم فكون الخمس عوضا في حكم العوض في اعتبار جميع ما اعتبر في المعوض فيه ايضا ثم لا بد له من دليل ولو سلم فاعتبار الفقر في الزكوة فيما اعتبر فيه من اصناف مستحقيها يدل على اعتباره في ذلك الصنف ايضا من ارباب الخمس واليتامى ليس من اصناف مستحقيها الزكوة فلا يمكن الحكم فيه ايضا باعتبار الفقر الا ترى ان الامام من اربابه وعملته ولم يعتبر الفقر فيه ويؤيد هذا ان في الحديث الثاني قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم فاقتصر فيه على ذكر الصنفين ولم يذكر معهما اليتامى فهو يؤذن بعدم كونه عوضا عن الزكوة فيهم والحديث

الاول وان كان ظاهره شمول الحكم لليتامى ايضا لكن يمكن بقرينة ذلك الحديث جعل قوله الذين لا تحل لهم الصدقة اه وصفا للاخيرين لا الثلثة واما في الثاني فلما ذكرنا ايضا من ضعف الروايتين الدالتين عليه وايضا في لزوم انتفاء النصيب بانتفاء الحاجة نظر سنشير اليه عند نقل قول الشيخ بعدم اعتبار الفقر في اليتيم فانتظر واعلم ان المحقق في المعتبر بعد ما اعترف بضعف الروايتين قال والذي ينبغي العمل به اتباع ما نقله الاصحاب وافتى به الفضلاء ولم يعلم من باقي الفضلاء رد لما ذكر من كون الامام يأخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل من المعارض ومن المنكر لم يقدح ارسال الرواية الموافقة لفتوى الاصحاب فانا نعلم مذهب ابي حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم واحدا وربما لم نعلم الناقل عنه بل انه لو نقل المتأخرين له وليس كلما اسند عن مجهول لا نعلم نسبته الى صاحب المقالة ولو قال الانسان لا اعلم مذهب ابي هاشم في الكلام ولا مذهب الشافعي في الفقه لانه لم ينقل سندا كان متجاهلا وكذا مذهب اهل البيت ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم ما يعارضه ولا رده الفضلاء منهم انتهى وحاصله ان نسبة قول الى شخص قد يعلم ابتداء وان كان الناقل له عنه واحدا او ضعيفا او مجهولا بقرينة شهرة ذلك بين اتباعه واصحابه وسائر ما انضم اليه من القرائن مثل عدم تعلق غرض لاحد في جعل ذلك ونسبته اليه من هذا القبيل ما نقله من مذاهب ابي حنيفة والشافعي واخواتهما مع عدم عدالة الراوي عنهم بل جهالة الراوي عنهم بل لا اصل وذلك لشهرة نقل مذاهبهم بين اصحابهم وعدم ظهور ادلة منهم وما نحن فيه كذلك لان الروايتين وان ضعفتا لكن قد اشتهر العمل بهما بين اصحابنا وافتى بمضمونهما المفيد والشيخ وجماعة من فضلاء اصحابنا ولم يظهر رد لمضمونهما من قدماء اصحابنا الذين يعتمدوا على ابن ادريس والتعويل على علمهم ورد هم دون المتاخرين لانه لم يظفروا انما ظفر به الاقدمون من القرائن على صحة النقل ولا يخفى ان مثل هذه الشهرة لم يبعد العلم بصحة مضمونهما فيفيد الظن القوي بها سيما مع ضميمة عدم ظهور فائدة في اختلاف ذلك وجعله بما قربناه يظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام المعتبر وما ذكره من ان النقل اذا سلم من المعارض ومن المنكر لم يقدح ارسال الرواية جيد واضح فان انتفاء ذلك لا يقتضي قبول المرسل التي يحتمل كون المرسل عنه غير ثقة مع ان الاصول والاطلاقات يكفي في المعارضة هنا واذا كانت الرواية مطابقة لمقتضى الاصل والعمومات يكون الحجة في ذلك لا في نقل الرواية

قوله لانا نعلم

اما نعلم ما ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم غير معتمد بجهته فان ذلك من باب التواتر وهو يتحقق باخبار العدل وغيره ومثل ذلك العلم بكون المسح والمتعة ونحوهما مذهبا لاهل البيت الا ان ذلك يتفق في احاد المسائل لا في مثل هذه المسئلة كما يشهد به الوجدان انتهى وبعد ما قررنا لك بيان مراد المحقق يظهر لك ضعف كلماته بادنى تامل فيها فلا حاجة الى تطويل الكلام بالتعرض له فتدبر ثم انه خالف في هذا الحكم ابن ادريس فقال لا يجوز له ان يأخذ فاضل نصيبهم ولا يجب عليه اكمال ما نقص لهم بل المراد نصيبهم عن سد خلتهم في السنة كان على الامام القيام عليه يحفظه الى ان يوجد مستحقه وحمل كلام من قال بان الفاضل له وكذا ما في الروايتين على تقدير العمل بهما على ذلك قال وقد يضاف الشيء الى الغير بان يكون قائما عليه ومتوليا لحفظه فيؤتى انه كقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي فاضاف تعالى الاموال الينا لانا القوام عليها والحفاظ لها ومثله في كلام العرب كثير وان نقص نصيبهم عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده اي من تحت يده اي بيت مال المسلمين بقدر ما يستغنون به لانه موضوع لجميع مصالح المسلمين وهذا منها وحمل ما في الحديثين على تقدير العمل بهما ولا يخفى بعد كل من الحملين فعلى تقدير العمل بالحديثين يجب حملهما على ظاهرهما الا ان يقدم دليل على خلافه ونقل المحقق في المعتبر الاستدلال لقوله بوجوه ثلثة الاول ان مستحق الاصناف يختص بهم فلا يجوز التسلط على مستحقهم من غير اذنهم لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه واجاب عنه بانا لا نسلم استحقاقهم اكثر من الكفاية بل استحقاقهم له بسد خلتهم على وجه الكفاية وهذا يمنع الغنى عنهم واعترض عليه صاحب المدارك بان مقتضى الاية الشريفة والاخبار الكثيرة استحقاق كل من الاصناف للسهم مطلقا وكون النصف للاصناف الثلثة وما اعتبره من القيد غير مستفاد من هذا الاطلاق فيتوقف على دليل صالح لذلك معنى الغنى في تلك الاصناف ان يثبت فهو بدليل من خارج وبين الملكية والاستحقاق الاعم منها كل منهما من معاني اللام وعلى هذا يتعين دلالة الاية الكريمة الا على الثاني وهو استحقاق كل من الاصناف الثلثة واذا ثبت معنى الغنى فيثبت ان استحقاقهم انما هو بقدر غناهم في السنة فاذا زاد نصيبهم على ذلك فلا يتعين له مصرف في الاية فاذا دلت الروايتان على انه للامام مع صلاحيتهما للاستناد على ما نقلنا عن المحقق فيحكم به وليس فيه مخالفة لظاهر الكريمة حتى يرد في العمل بهما اذ للخصم لو دلت الاية على الملكية للاصناف الثلثة لكان الحكم بكون الفاضل للامام لا يخلو عن اشكال باعتبار مخالفته ظاهر اطلاق الاية على انه لا باس به ايضا بناء على ما حققه المحقق من حجية الخبرين وكذا الكلام في الاخبار الكثيرة على ما ذكره هنا واعترض عليه خال المحقق طاب ثراه في شرحه للارشاد بان مقتضى الاية الشريفة استحقاق كل من الاصناف الثلثة لشيء من الخمس اما استحقاق كل صنف لسدس منه فغير واضح من الاية واما الاخبار فلا اعلم منها ما يدل على ذلك سوى اخبار ثلثة قد مرت في محله واثنان منها دالان على التقييد الذي ذكره المحقق وغيره فادعاء اقتضاء الاخبار الكثيرة لما ذكره محل تامل وايراده الاول جيد او لم يقل بوجوب القسمة ستة اقسام كما هو المشهور او خمسة كما في القول الاخر واما لو قيل باحدهما فالظاهر من الاية استحقاق كل صنف لجميع سهمه لا لشيء منه كما لا يخفى واما ما افاده من الانحصار الاخبار في الثلثة التي ذكرها فغريب منه طاب ثراه لوجود اخبار مطلقة كرواية زكريا بن مالك الجعفي ورواية سليم بن قيس الهلالي وصحيحة ربعي بن عبد الله الجارود وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة وقد تقدم كلها نعم مع رواية ابي بكر المطلقة التي هي احد الثلثة روايات كثيرة كما ذكره والثاني من الوجوه المذكورة ان الله سبحانه وتعالى جعل للامام قسطا وللباقين قسطا فلو اخذ الفاضل واتم الناقص لم يبق للتقدير فائدة واجاب عنه بانا لا نسلم ان تعداد الاصناف لبيان مقادير الاستحقاق بل كما لا يحتمل ذلك يحتمل ان يكون لبيان

المستحقين

ومن ثم ذهب جماعة الى عدم اعتباره فيهم لان اليتيم قسيم للمسكين في الاية وهو

المستحقين كما في اية الزكوة ولهذا لا يجب قسمته عليهم بالسوية بل يجوز ان يعطي صنفا اكثر من صنف نظرا الى سد الخلة وتحصيلا للكفاية ويدل على ذلك
رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن قيل له افرايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف اقل من صنف كيف يصنع قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله
كيف صنع اذا كان يعطي كما يرى كذلك الامام وهذا صريح بان اللام لتعداد لبيان النصيب وان لكل نصيب يختص واحدا لا يشركه الاخر واعترض
عليه في المدارك بان مقتضى اللام الاستحقاق وواو العطف الاشتراك في الاستحقاق وكونها لتعداد لبيان المصرف خاصة يتوقف على دليل من خارج
كما في اية الزكوة مع ان ذلك لو تم لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة وهم لا يقولون به وفيه تامل اذ قد عرفت انه على تقدير
كون اللام للاستحقاق ينطبق على كونها لتعداد لبيان المصرف وليس فيهما لفظة حتى يحتاج الى دليل من خارج وما ذكره من انه لو تم ذلك لاقتضى ان فيه
ان عدم جواز ذلك يمكن ان يكون بدليل من خارج كالاجماع ولا يلزم ان يكون بدلالة له وقد تبعه في الايراد بن خالي المحقق ايضا لكن زاد بعد قوله وهم
لا يقولون به الا ان يقال قد ثبت نفيه بالاجماع لا بجريان الاية وهو جيد كما ذكرنا ثم قال والصواب في الجواب ان يقال المستفاد من الاية مجرد استحقاق كل صنف
لا استحقاق كل صنف بقدر السدس ويمكن تنزيل كلام المحقق عليه انتهى وفيه تامل لانه ان كان في حمل الاية على اشتراك الجميع في اصل الاستحقاق وكون
مصرف الخمس خلاف ظ الاية بل هو اولى بذلك من الرواية الاولى ان لم يكن في الثاني خلاف ظ فلم يكن في الاول ايض ظ بل هو اولى بذلك من الاية الاولى فالحكم بكون
الصواب هذا ذلك كما ترى اما الايراد الثاني لصاحب المدارك فيرد مثله على ما ذكره ايض لانه لو تم لاقتضى جواز صرف شيء قليل من سهام الاصناف
الثلثة فيهم وبذل الباقي للامام مع حاجتهم الى تمام سهامهم وكذا بذل شيء قليل من سهام الامام وصرف الباقي وان لم يحتاجوا اليه ولم يقل احد
بشيء منهما ولو قيل ان عدم جوازهما ثبت بدليل من خارج كالاجماع فهو يجري فيما ذكره المحقق ايض فلا ترجيح لذلك الوجه الصواب على ما ذكره
ايض فتدبر قال المحقق بعد ما نقلنا عنه لا يقال قد اجمعنا على وجوب قسمته ستة اقسام وان لكل صنف سهما وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب قلنا لا
ريب انه يقسم ستة لكن اذا فضل عن قوم نصيبهم جاز صرفه الى غيرهم انتهى وقوله لانا اجمعنا ثم قوله وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب كما ترى فكانه
اراد بالاجماع معناه اللغوي غير متفق عليه وقد ذهبنا اليه او اراد ان جماعة من الاصحاب ذهبوا الى الاجماع المذكور اي اعتقدوه وادعوه ثم ان الظ ان نظره
في الايراد الى انه اذا حملنا الاية على بيان المصرف لا لبيان مقادير الاستحقاق وجاز تفاضل بعضهم الى بعض فليجز ايض ان يخص به بعض الاصناف
دون بعض وح لا معنى للقول بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة وحاصل ما ذكره في الجواب بعد المسامحة في لفظ قلنا انا لا نقول بكونها لبيان
المصرف وانه يجوز التفاضل بينهم كيفما كان وانه يجوز ان يخص به البعض دون البعض بل نقول ان الاية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته
ستة اقسام لكن اذا فضل نصيب بعضهم عن مؤنتهم يصرف الفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الا بهذا الوجه و
لا يجوز تخصيص البعض بالكل الا مع عدم وجود البعض الاخر واما مع وجوده فلا بد من صرف نصيبه اليه بقدر حاجته في السنة وكانه حمل
رواية ابن ابي نصر ايض على اختيار الامام في التفاضل بينهم على هذا الوجه لا مط وعلى هذا فما ذكره في الجواب يدفع ايراده لكن يبقى ايراد اخر وهو انه
اذا حمل الاية على بيان المصرف وقيل بجواز التفاضل بينهم ولو على الوجه المذكور فلا فائدة ايض في الحكم بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل
كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية سنتهم وكون الباقي للامام ع ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدته بيان شرف لكل من الاصناف بان
السدس من الخمس مستحق له من الله تعالى وان المفضل حينئذ انما يصرف اليهم لقصورهم وزيادة صنف اخر فيرد منهم اليهم هذا في الاصناف الثلثة واما في الامام فيمكن ان يكون
فائدة التنبيه على ان سهامه فريضة من الله له وانما يعطيه اليهم عند الاعواز انفاقا منه ع عليهم وله اجر بذلك وانه لا يجب ذلك خصوص فريضة من الخمس
بل انه مط هذا اذا قلنا بوجوب التتمة عليه من ماله واما لو قلنا بوجوبه من بيت المال كما نقلنا عن ابن ادريس فالامر اظهر فتدبر والوجه الثالث ان الذي
يجب عليهم الانفاق عليهم محصورون وليس هؤلاء من الجملة فلو اوجبنا عليه اتمام ما نقص لزم ان يجب عليه الانفاق على قربا لم ينفقهم ودليلا عليه لا للزواجات عنه
بانا لا نسلم ان الاتمام يستلزم وجوب النفقة الا انا بينا ان خصصهم الثلث تبسط عليهم بالكفاية لا بالقسمة ولا يتبع ما فضل قيل له بل يقسم على الصنفين
الاخرين ان كان بعضهم لا يجب عليه نفقة البعض الاخر فكذا الامام واعترض عليه صاحب المدارك بالفرق بين مستحق ومستحق الاصناف بان الاول
مقدر فلو وجب الاتمام لاقتضى وجوب الانفاق بخلاف الثاني من كلامه الا سهم الثلثة غير مقدر فلا يلزم من عدم استيفاء فاضل قبل لهم وجوب انفاق
بعضهم على بعض قال والحق انه لا ضرورة في التزام هذا اللازم لو ثبت مستنده لكنه موضع الكلام انتهى والظ ان المحقق لا يقول بكون سهم الامام
مقدار بل يقول ان سهمه حقيقة ما يبقى بعد وضع النفقات وما كان لا زائها فهو مقدر من الله لهم فلا بد في ذلك من وجوب انفاقهم على الامام وعلى
هذا فلا يرد عليه ما اورده لكن ما ذكره في جواب الجند لا باس ايض بالقول لوجوب انفاقهم عليه كما ذكرنا فهو لا ينافي ما يظهر من كلامهم من حصر
واجب النفقة فيمن ذكروه وكان ذلك في واجبي النفقة بالنسبة الى عامة الناس ولا باس بان يزيد الامام من يجب عليه نفقة غيرهم ايض وما ذكره من انه لا بد
من ثبوت مستنده صحيح لكن ثابت عند المحقق كما ظهر مما نقلنا عنه في تصحيح الحديثين مع ضعفهما والحق ان المسئلة لا تخ عن اشكال لكن لا ضرر فيه
اذ في زمان غيبة الامام ع وفي زمان الغيبة الظ عند جواز صرف كل نصيبه في مستحقيه من بني هاشم بحكم شاهد الحال ولا يتوقف ذلك على تحقيق حال
تتمة المعوز فنعم اذا اوجب التتمة عليه كان اكد للتجويز المذكور لا انه يتوقف التجويز عليه فتدبر **قوله** ومن ثم ذهب جماعة ومنهم الشيخ في ط وابن ادريس
ولا يخفى ان الشيخ قال بانه يقسم بين الاصناف على قدر الحاجة والفاضل للامام واذا كان اليتيم غنيا فلا حاجة اليه فيشكل تجويز الدفع اليه الا ان يقال
لا يكون ضابطة لما يجوز دفعه الى الباقي حتى يكون الفاضل للامام ويمكن ان يقال ان التقسيم بقدر الحاجة لعله فيما اعتبر فيه الحاجة واما اليتيم فلما
لم يعتبر فيه الفقر لاطلاق الاية ومقابلته للمسكين فلم يعتبر فيه حاجة ويمكن ان يكون الضابطة فيما يجوز الدفع اليه مقدار الحاجة في السنة لمؤنته

وهو يقتضي المغايرة ولو سلم عدمه نظرا الى انها لا تقتضي المباينة فعند عدم المخصص يبقى العموم وتوقف الشهيد في حق بكون ابن السبيل الفقير في بلد التسليم وان كان
غنيا في بلده بشرط ان يتعذر وصوله الى المال على الوجه الذي قررناه في الزكوة وظاهرهم هنا عدم الخلاف فيه والا كان دليل اليتيم ابيا فيه ولا تعتبر العدالة
لاطلاق الادلة ويعتبر الايمان لاعتباره في المعوض بغير خلاف مع وجوده ولانه صلة ومودة والمخالف بعيد منهما وفيهما نظر ولا ريب ان اعتباره اولى و

فدفع اليه من الخمس بقدر مؤنة سنته يصرف فيها ويحفظ مال نفسه ويكون ذلك رعاية له من الله لمكان يتمه وجبرانه فافهم **قوله** وهو يقتضي المغايرة
قلت كان المراد بالمغايرة هو المباينة الكلية والضمير في عدمه راجع الى اقتضاء المغايرة وفي انها الى كونه قسيما وامر التذكير والتانيث سهلة لاستيفاء المغايرة
على ما هو المتعارف وحاصله ان اليتيم قسيم المسكين في الاية وهو يقتضي المباينة فيجب ان يعتبر فيه عدم الفقر ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى كونه قسيما
لا يقتضي المباينة بل انما يقتضي المغايرة في الجملة فعند عدم المخصص يحمل على عمومه ويحتمل ان يكون المراد ان عند عدم المخصص الذي
يدل على تخصيص اليتيم بمن كان فقيرا يبقى العموم اي لو سلم عدم اقتضاء المباينة نظرا الى ان كونه قسيما لا يقتضي المباينة فلا اقل من الحمل على العموم
عند عدم المخصص بالفقير ويحتمل ان يكون قوله عدم اعتبار على سبيل القلب والمراد اعتبار عدمه وح ضمير عدمه يمكن ان يكون راجعا الى اعتبار
عدم الفقر المتقدم في نظم الكلام على ما قررنا وعلى الوجهين يمكن حمل المغايرة على اطلاقها واجمالها وح فهو لا ابتنى من المغايرة اعتبار عدم الفقر
ثم تنزل عنه نظرا الى ان المغايرة لا يقتضي المغايرة وتمسك بظهور العموم عند عدم المخصص وعلى هذا فضمير انها راجع الى المغايرة كما هو الظ على
الوجه الاول ايض ويمكن ان يكون ضمير انها راجعا الى المغايرة على سبيل الاستخدام اي المغايرة اللازم للتقسيم لا يقتضي المباينة التي هي مرادكم من
المغايرة واما انه لا يمكن حمل المغايرة في كلامه على المباينة الكلية اذ لم يقل احد باعتبار عدم الفقر وهو يقتضي العموم من وجه على ما قيل ففيه
انه ان اراد ان احدا لم يحمل اليتيم في الاية على غير المسكين فهو تم ولا يجوز حمله عليه وان اراد ان اليتيم الفقير ايض مستحق للخمس لم يقل احد بخروجه عن
مستحقيه فهو تم لكنه يجوز ان يكون ذلك باعتبار فقره لا يتمه ولو سلم فلعله بدليل اخر غير الاية هذا وللمانع ان يحمل المباينة في كلامه على المباينة
الجزئية وح فالاظهر ان يق المراد ان كونه قسيما له يقتضي المغايرة بينهما بان لا يدخل احدهما تحت الاخر مط ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى انها
اي كونه قسيما بتقريب ما ذكرنا لا يقتضي المباينة بل يكفي له المغايرة في الجملة المتحققة في ضمن العموم والخصوص مط او نظرا الى انها اي المغايرة اللازم
للتقسيم لا يقتضي المباينة بل هي المغايرة في الجملة المتحققة مع العموم المطلق ايض فعند عدم المخصص يبقى العموم والحاصل انه لو سلم عدم تمامية الدليل
المذكور لعموم اليتيم فلا ريب في عمومه لفظا وعند ظهور مخصص له فيحمل على العموم هذا وانت خبير بان سياق التسليم والتنزل على الوجه الاول الذي
منه على هذا الوجه لكن ادعاء ان كونه قسيما يقتضي المباينة الجزئية كما ذكر في هذا الوجه اظهر من ادعاء اقتضاء المباينة الكلية لما ذكر في الوجه الاول
على ان توجيه ادعائه ذلك من القائل بعدم اعتبار الفقر في اليتيم يحتاج الى عناية كما اشرنا اليه فلعل هذا الوجه اظهر فتدبر **قوله** وتوقف المح
في شرح له وجه باعتبار اطلاق الاية الكريمة ومقابلته للمسكين ولظاهر الروايتين الدالتين على التقسيم بقدر الحاجة وجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب
بهما وكما انه يمكن الجمع بينهما بتوجيه قدر الحاجة في اليتيم بما ذكرنا من مؤنة سنته وما يحتاج اليه لها ولو لم يكن له مال كذلك يمكن الجمع بحمل ذكر اليتيم في الاية
مقابل المسكين مع دخوله فيه بناء على اعتبار الفقر فيه على تخصيصه للتاكيد فيه كما في حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فلو وقف ح
ولكن الاحتياط في اعتبار الفقر وعدم الدفع اليه مع الغنى والله تعالى يعلم **قوله** والا كان دليل اليتيم ابيا فيه فلا يخفى ان حديث كونه قسيما
وانه يقتضي المغايرة لا يأتي ههنا او كونه غنيا في بلده يكفي المغايرة وصحة التقسيم نعم لو كان فقيرا في بلده ايض يشكل اي التقسيم بناء على اشتراط المباينة
بين الاقسام كما هو ظ المستدل قبل التسليم ولعله ح لم يجعله داخلا في ابن السبيل بل في الفقراء ويجعل ابن السبيل مختصا بالغني في بلده هذا
فكان ما ذكره اخيرا من حديث العموم جار ههنا فان ابن السبيل في الاية عام لكل مسافر ولا دليل على تخصيصه بالفقير في السبيل بل الغني فيه ايضا
داخل في العموم فتامل فيه وقد ذكر في الحاشية وجه التامل ان هذا انما يتم لو كان ابن السبيل بمعنى المسافر مط كما يستفاد من كلام بعض اهل اللغة
والتفسير قيل وانما سمي به لملازمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق لكن المستفاد من كلام بعض اخر انه المنقطع به كما هو المش في تفسيره في كتب الفقهية
اي عجزه عن سفره قال في القاموس وابن السبيل ابن الطريق اي الذي قطع عليه الطريق انتهى وقيل انما سمي المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته الطريق
وكونه فيه فكان الطريق ولده ويوافقه ما روي علي بن ابرهيم في التفسير عن العالم عليه السلام قال وابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله تعالى
فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات ولا يخفى انه ح لا عموم فيه بل اعتبر في مفهومه العجز الا ان اعتبار العجز في
مفهومه لغة ايض لا يستلزم اعتبار الفقر فيه اذ يمكن ان يكون عجزه من وجه اخر وح يجري ما ذكر من حديث العموم نعم لو صحت الرواية المذكورة لكانت
ظاهرة في اعتبار فقرهم فيه فتدبر هذا كله اذا كان كلام الش في وجوب اعتبار فقره في بلد التسليم الذي يستفاد من قوله ويكفي ابن السبيل الفقر في
بلد التسليم وكذا من قوله بشرط ان يتعذر اه ويمكن ان يكون كلامه في عدم اعتبار فقره في بلده وح يكون غرضه ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه والا لكان
ما ذكر من الدليل على اعتبار فقر اليتيم ابيا فيه اي في اثبات اعتبار فقره في بلده ولا يخفى سخافته جدا **قوله** بغير خلاف مع وجوده اي الاجماع على
اعتبار الايمان في الزكوة انما هو مع وجود المؤمن واما لو لم يوجد فيجوز دفعها الى غير المؤمن من المستضعفين ومخالفي الحق الذين لا يكونون نواصب
في احد القولين والقول الاخر المنع مط فينتظر وجوده وعلى هذا فاعتباره في الخمس ايض ينبغي ان يكون على هذا التفصيل فافهم **قوله** وفيهما
نظر اما في الاول فلان كون الخمس عوضا تم كما تقدم وعلى تقدير تسليمه فوجوب اشتراك العوض مع المعوض في جميع الاحكام تم واما في الثاني فلان
المخالف بعيد عن الصلوة والمودة من حيث انه مخالف واما من حيث كونه قريبا للنبي ص او من سائر اهل البيت فليس ببعيد واما قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله فقد فسر ايض بذلك اي التخلي عن الموالاة في الدين فانها لا تجتمع مع الايمان والظ ان قوله
بعد ذلك ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم لا يلائمه فان الغالب في الغرض المذكور مودتهم باعتبار النسب لا باعتبار الدين والظ ان يكون
المنع فيه ايض ويمكن ان يكون وجه النظر فيه منع كون الموادة وموالاة بل هو من قبيل اداء مالهم فان المخالفين ايض على مقتضى ظ اطلاق الاية

شركاء

واما الانفال فهى المال الزائد للنبى والامام بعده على قبيلها وقد كانت لرسول الله ص فى حيوته بالاية الشريفة وهى بعده للامام القائم مقامه وقد اشار اليها بقوله ونفل الامام الذى يزيد عن قبيله ومنه سمى نفلا وارض انجلى عنها اهلها وتركوها او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال كبلاد

شركاه فى خصوص غير الامام اذا كانوا من احد الاصناف المذكورين فاعطاه شئ منها اليهم اعطاه لحقهم اليهم وليس فيه موادة وللقائل فيه مجال ولا ريب ان الاحوط اعتبار الايمان كما ذكره الش خصوصا مع وجود المؤمن ويؤيده الاعتبار رواية ابرهيم الاوسى عن الرضا قال سمعت ابى يقول كنت عند ابى يوما فاتاه رجل فقال انى رجل من اهل الرى ولى زكوة قال من ادفعها قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال انى لا اعرف لها احدا فقال فانتظر بها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربعين سنين ثم قال له ان لم تصب لها احد فصرها صررا واطرحها فى البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا ولا يخفى ان اخر الخبر عام يشمل الخمس ايضا لكن سنده ضعيف جدا وانما يدل على حرمته على عدوهم ولا يشمل جميع المخالفين الا ان نقول بكون جميعهم عدوا واما الامر بالطرح فى البحر فحمله على من يتفق عدم امتثاله الى المؤمن ولو بعد حين والا فعليه حفظها الى ان يوجد المستحق ولا يتقيد بقدر ويمكن حمله على المبالغة فى المنع من اعطاء العدو حتى ان الالقاء فى البحر خير منه لكنه بعيد عن سياق العبارة والله يعلم واعلم ان المحقق فى الشرايع تردد فى اعتبار الايمان وقال المحقق الشيخ على ما فى منشأ التردد من اطلاق الاية وان المخالف بعيد جدا عن ذلك الحمل العجائب هاشمى مخالف يرى بنى امية فيشترط الايمان لا محالة وكان مراده ان المخالف بعيد من ان الواجب لله شيئا ويحكم برعايته والاحسان اليه واراد بقوله ومن العجائب انه قد ظهر من الاخبار تخصيص الاصناف فى الاية بالهاشمى والهاشمى المخالف للذى يرى راى بنى امية ويقدم على امير المؤمنين ع غيره ويقول بامامة معوية مع ما الى غير ذلك من عقايد المخالفين عجيب جدا ويستبعد جدا وجود هاشمى كذلك فالظ المتبادر من الهاشمى هذا هو المؤمن من بنى هاشم فالظ حمل الهاشمى الذى خصص به الاصناف الثلثة بمقتضى الاخبار على ما هو الظ المتبادر منه ويمكن ان يكون غرضه ان هذا دليل القدح فى نسبه وانه ليس هاشميا فافهم **قوله** والانفال جمع نفل بفتح الفاء وسكونه بمعنى الزيادة يقال نفلتك كذا اذا زدته وقيل بمعنى العطية ونفلتك اى اعطيتك كذا فى مجمع البيان وفى القاموس فسره بالغنيمة والهبة وقال الازهرى النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على ساير الامم الذين لم تحل لهم الغنائم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زائدة عن الفرض وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى زيادة على ما سئل انتهى والظ ان الاصل معناه لغة هو الزيادة والعطية كما نقلنا عن المجمع واطلاقه على الغنيمة باعتبار انها زيادة عن الاصل كما هو الظ او زائدة عن الاصل كما نقلنا عن الازهرى او عطية من الله تعالى لهم واطلاق النافلة على صلوة التطوع باعتبار معنى الاول لتسميتها زيادة على الاصل كما هو الظ او زائدة عن الاصل كما نقلنا عن الازهرى ويمكن ايضا جعله من المعنى الثانى فانها عطية من الله تعالى لمن وفق لها فافهم **قوله** هى المال الزائد للنبى والامام بعده على قبيلهما اى مقابلهما من شركاء الخمس وكانه لا حاجة الى هذا التخصيص بل يمكن اعتبار زيادتها بالنسبة الى ساير الناس ولا يخفى انه يمكن اخذها من المعنى الثانى ايضا لانها عطية من الله لهما **قوله** وقد كانت لرسول الله ص فى حيوته بالاية الشريفة لم يرد ان كون الانفال له ص بالمعنى الذى ذكره مستفاد من الاية الشريفة بل اراد ان للاية الشريفة تدل على كون الانفال له ص ويعلم بالاحاديث كون المراد بالانفال هو ما ذكره ره هنا فما ذكره لا ينافى ما عليه اكثر المفسرين من ان المراد بالانفال فيها هى الغنيمة وانها كانت فى غنيمة بدر نزلت باختصاصها كلها بالله والرسول ثم نسخت باية الغنيمة ومنهم من لا يقول بالنسخ ويحمل الاولى على ان حكمها الى الله والرسول وهو ما فصل فى اية الغنيمة وعلى ما ذكره اصحابنا فى تفسير الانفال يمكن الجمع بينه وبين ما نقلنا عن المفسرين بان يكون غنيمة بدر ايضا وقت نزول الاية فى اقسام الانفال بالمعنى الذى ذكره وكانت مختصة بالله والرسول ثم نسخت وعدم عدهم اياها من الانفال بناء على ان غرضهم عدها استقر كونها منها وما هو منها فى زماننا فافهم **قوله** الذى يزيد عن قبيله غرضه الاشارة الى مناسبة المعنى الاصطلاحى المعناه اللغوى تاكيدا لما ذكره سابقا وقد عرفت انه لا حاجة الى جعل الزيادة بالنسبة الى قبيله بل يمكن اعتبارها بالنسبة الى جميع الناس فتذكر **قوله** ارض انجلى عنها اهلها تدل على كونها من الانفال موثقة زرارة بعلى بن الحسن بن فضال عن ابى عبد الله ع قال قلت له ما تقول الله يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول هى كل ارض جلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجال ولا ركاب فهى نفل لله وللرسول يدل عليه ايضا عموم بعض الاخبار الاتية واما رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الانفال فقال كل قرية يهلك اهلها وفى بعض النسخ يهلكها اهلها او يجلون عنها فهى نفل الله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ص فهى ضعيفة باسمعيل بن سهل فلا تعارض تلك الاخبار ولم ينقل قول بعمومها فيمكن حملها على ان ذلك التقسيم تطوع منهم ع **قوله** او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال تدل عليه موثقة محمد بن مسلم بابن فضال عن ابى جعفر ع قال سمعته يقول الفئ والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وهو كله من الفئ فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو للامام بعد الرسول ص وقوله تعالى ما افاء الله على رسوله فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب قال الا ترى هو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة الغنم كان ابى يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقى وموثقة ايضا بابن فضال فيها ابرهيم بن هاشم عن ابى عبد الله ع انه سمعه يقول ان الانفال ما كان فى ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفئ والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول ص يضعه حيث يحب ورواية محمد بن على الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الانفال قال ما كان من الارضين باد اهلها وفى غير ذلك الانفال هو لنا وقال سورة الانفال فيها جدع الانف قال ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء قال الفئ ما كان من انفال لم يكن فيها هراقة دم او قتل والانفال مثل ذلك هو بمنزلته وكان فى نقل الاية الكريمة سهوا من احد الرواة فان فى القران العزيز فى هذه الاية منهم لا من اهل القرى وانما هو فى الاية التى بعدها مطابقا

ماوقع

كبلاد البحرين وباد اهلها اى اهلكوا مسلمين كانوا ام كفارا وكذا مطلق الارض الموات التى لا يعرف لها مالك والاجام

ما وقع فى رواية محمد بن مسلم التى نقلناها انفا الا ان يكون بيان المرجع الضمير فى منهم ويكون نقلا بالمعنى او يكون المنزل هكذا فى هذه الاية ايضا ان جوزنا امثال هذه التغييرات كما ورد فى الاخبار الكثيرة وح عمل رواية محمد بن مسلم على انها على طبق ما فى المصاحف والله تعالى يعلم وفى مرفوعة احمد بن محمد فان فيها وما كان من فتح لم يقاتل عليه ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان اصحابنا ياتونه فيعاملون عليه فكيف ما عاملتهم عليه النصف او الثلث او الربع او ما كان لسهم خاصة وليس لاحد منه شئ الا ما اعطاه هو منه وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هى له وهو قوله يسئلونك عن الانفال وما كان من فئ القرى ميراث من لا وارث له فهو له خاصة وهو قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فوله ع وليس هو يسئلونك عن الانفال اى المراد بقوله تعالى يسئلونك هو ما ذكرنا من سؤال ان يعطيهم منه الا ما هو ظاهره من السؤال عن انها ما هى او لمن هى او ما حكمها الان ذلك هو الواقع كان كذلك لا على احد هذه الوجوه وذكر على بن ابرهيم فى تفسيره ان قراءة اهل البيت ع يسئلونك الانفال بدون لفظة عن ومثله فى مجمع البيان هذا فالظ ان يكون فى هذه الرواية وقعت سهوا من الراوى او النسخ بناء على ما فى المصاحف التى عندنا وح يكون ما نقل من التفسير مطابقا لظاهره ويكون قوله ع وليس يسئلونك عن الانفال ظاهر الاحاجة الى التكلف فى توجيهه هذا والكلام فى نقل من اهل القرى فى هذه الرواية السابقة فلا حاجة الى الاعادة ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة فان فيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صولحوا عليها واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافى الملوك ما كان فى ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له ثم فيها بعد كلام والانفال الى الوالى كل ارض فتحت فى زمن النبى ص الى اخر الابد ما كان افتتاح بدعوة النبى ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول الله ص من اهل الجور فى الاولين والاخرين ذمة واحدة فان المسلمون اخوة يسعى بذمتهم ادناهم الحديث وكان فيه سقط والظ والانفال وغير الانفال الى الوالى اه والمراد ان الامر فى كل الارض المفتوحة الى الوالى الى اخر الابد ولا اختصاص لما نقرر من حكمها بزمان دون زمان فما كان من الانفال يكون للوالى فى اى عصر فتحت وما كان للمسلمين بعد الخمس يكون كذلك ويكون امرها الى الوالى واختيارها بيده متى فتحت الى اخر الابد ويمكن ان يكون الساقط لفظ فقط ويكون المراد ان الانفال للوالى كما ذكرنا وغير الانفال مما فتحت على الوجه الذى ذكرنا يكون اختيارها الى الوالى الى اخر الابد ومنه يظهر ان الاولى ايضا يكون للوالى الى اخر الابد ولو كان صحيحا يحمل الى الوالى على الوالى وح يتصل الارض بما ذكر سابقا وهو ما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب بعد ما كتب ذلك رايت ان ما فى الكافى والانفال الى الوالى كل ارض وهو منطبق على ما ذكرنا من السقط الاول فتدبر وحسنة حفص البخترى فى الكافى بابرهيم بن هاشم عن ابى عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام من بعده يضعه حيث يشاء **قوله** كبلاد البحرين تدل على كون البحرين من ذلك موثقة سماعة قال سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شئ كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب هذا بنافى ما سيجئ من انه فى كتاب الاحياء حيث جعل البحرين مما اسلم عليها طوعا كالمدينة المشرفة فيكون لاهلها ولا يبعد ان يكون ما ذكره هناك مستندا الى نقل اهل التواريخ لكنه ليس فى مجال الرجوع اليها حتى يظفر منها بشئ **قوله** وباد اهلها قد مر ما يدل عليها فى رواية الحلبى وكذا رواية محمد بن مسلم التى نقلناها فيما كتبنا على قوله ارض انجلى وكذا المرسلة الطويلة لحماد ولكن فيهما كل ارض خربة قد باد اهلها فقيد بالخربة فلا يشمل مطلقها على ما ذكره الاصحاب **قوله** وكذا مطلق الارض الموات تدل عليه رواية محمد بن مسلم على نسخة يهلكها اهلها وكذا موثقتا المتقدمتان بعدها وكذا مرسلة حماد الطويلة وكذا حسنة حفص البخترى **قوله** التى لا يعرف لها مالك وفى قيدها بالتى يجبر عليها ملك احد او باد اهلها اذا جرى عليها ملك احد او باد اهلها وبوافق ما هنا قال بعض الاصحاب عموم الحكم لكل موات هو ظ العلامة والارشاد ولا يخفى ان الروايات الاولى على ما فى النسخ ظاهرها العموم فى كل ما زال اهلها عمارتها حتى خربت والموثقتان ظاهرهما العموم فى كل خربة وكذا الحسنة واما مرسلة حماد فقوله ع فيها اولا والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها يدل على اشتراط هلاكة اهلها والظ انه فيما اذا جرى عليها ملك مالك وح يكون حجة للتقييد وقوله ثانيا فيها وكل ارض ميتة لا رب لها فان حمل الرب فيه على المالك فهو يوافق القول الاول وان حمل على مالك يقوم بتربيتها وعمارتها فيشمل ما يعرف بها مالك ايضا اذا تركها ولم يقم بعمارتها اصلا ولا يخفى انه لا ثمرة لتحقيق القول فى ذلك اذ لا يترتب عليه لاجل جواز الاحياء وحده فى زمان الغيبة فان ما ثبت كونه ملكا يجوز لنا احياؤه بعموم ما يدل على تحليل على حقوقهم للشيعة وما لم يثبت فيه ذلك وقيل ببقائه بعد الخراب فى ملك مالكه فلا يمكن الحكم بجواز احيائه لان اصحابنا جعلوا ذلك الفرع اصلا وفصلوا القول فيه فى كتاب الاحياء بما الامر فيه عليه ولا يحتاج معه الى تحقيق ما ذكر هنا ويظهر مما ذكره هناك ذهاب بعضهم الى ان الخراب يجوز احياؤها ويملكها المحيى ويبطل حق السابق وهو الذى يدل عليه اخبار كثيرة عليه وذهاب اخرين الى انه بالخراب لا يخرج عن ملك السابق بل هو له ولوارثه بعده ما جرى بادو بحيث لا يعرف منهم احد وعلى هذا لا يجوز احياؤها الا باذن المالك ما لم يبلغ الى ذلك الحد لكن صرح جمع منهم بانه يجوز احياؤها ويصير المحيى احق بها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها لاربابها مستندا ببعض الروايات والاقوى عند الش انه ان قيل بخروجها عن ملكه بالخراب جاز احياؤها بغير اجرة والا لم يجز التصرف فيها بدون اذنه وذكر ان موضع الخلاف ما اذا كان السابق قد ملكها بالاحياء فلو ملكها بالشراء ونحوها لم يزل ملكه عنها اجماعا على ما نقله العلامة فى كره عن جميع اهل العلم وعلى هذا فالاخبار العامة هيهنا فى الخربة انها من الانفال يؤيد قول البعض اولا الذى قواه الش والقول الاول فى المرسلة وكذا الثانى بناء على احتمال الاول يؤيد مذهب الاخرين لكن على ما نقل عن التذكرة ينبغى تخصيص الاخبار العامة هيهنا بما كان الاول ملكها بالاحياء ولا يخفى بعده والاظهر حملها على الخربة التى لا يعرف لها مالك كما فصله المقيدون فتدبر ثم ان المص فى كتاب الاحياء ذكر ان الموات هو كل ارض لا ينتفع

بها لعطلتها

والاجام بكسر الهمزة وفتحها مع المد جمع اجمة بالتحريك المفتوح وهي الارض المملوة من القصب ونحوه في غير الارض المملوكة وروس الجبال وبطون الاودية والمرجع فيهما الى العرف وما يكون بها من شجر ومعدن وغيرهما وذلك في غير ارض المختصة به وصفوا

بها لعطلتها او لاستيجامها او لعدم المالك لها او لاستيلاء الماء عليها وذكر الشارح هناك انه لا فرق بين ان يكون قد سبق لها احياء ام لا ما لم يعرف صاحبها وانه لا يعتبر في تحقق موتها العارض ذهاب رسم العمارة راسا بل ضابطه العطلة وانما يعتبر اثار الانهار ونحوها الصدق معها عرفا خلافا لظاهر التذكرة واللمعة من الخربة ما هو مذكور واما الموات فالظاهر انها وان لم يذكر ممنوعا فيه قوله والاجام بكسر الهمزة تدل عليه مرسلة حماد الطويلة وما نقله في المعتبر من رواية الحسن بن راشد عن ابي الحسن الاول قال له رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام قال الراوي ضعيف قوله وهي الارض المملوة من القصب ونحو هذا هو المعروف في معناها وقال من معناها وقال في القاموس الاجمة محركة الشجر الكثير الملتف وكان سقط عنه ذات قوله في غير الارض المملوكة اي المراد بالاجام هي الاجام التي في غير الارض المملوكة واما ما كان منها في ارض مملوكة فهي تابعة لها فان كانت مملوكة لشخص معين فهي له وان كانت مملوكة للمسلمين قاطبة كالمفتوحة عنوة فهي لهم وكان المراد غيره احدثت في الارض المملوكة فما كانت مستاجمة قبل ملك الارض فهي له وكانت الارض بعد ما صارت ملكا للمسلمين او لشخص معين يدل عليه كلام ابن ادريس فانه قال فيما عده من الانفال والاجام التي ليست في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض وعلى هذا فما ذكره من التقييد يتجه على راي من يقول ان ما جرى عليه ملك مسلم فهو له ولوارثه وان لم ينفذ عنه بصيرورته مواتا واما على راي من يقول ببطلان حق ما لكه بذلك وانه يصير ملكا لمن احياه بعده فلا يتجه ان يحكم بالعموم وانه بعد ما صار اجمة يصير ملكا له ومن جملة الانفال الا ان يقال ان من قال بذلك يمكن ان يقول به فيما صار خرابا لا ينتفع به واما الاجمة فينتفع بها بما يحدث فيها من القصب لا استحقاق فيه المالك عمارتها يمكن ان يكون يكتفاء منه بتلك المنفعة فلا يمكن الحكم بخروجها عن ملكه مع اصالة الاستحباب او الروايات الدالة على جواز الاحياء بعد ما صار مواتا لا يبعد حملها على الموات الذي صار بامره خربة ولا ينتفع به اصلا هذا واما حمل كلام الشارح على تخصيص الاجمة بما كان في غير الارض المملوكة وان ما كانت فيها فهي تابعة للارض سواء كانت لشخص معين او لجميع المسلمين وان كانت اجمة قبل ان يجري عليه ملك مسلم فهو وان كان ظاهر العبارة كانه لا يقول به احد واكثر اطلقوا كون الاجام من الانفال وابن ادريس الذي قيده كلامه ما ذكرناه وهو لا يدل على ذلك ايضا بل يصير عد الاجمة من الانفال لغوا محضا بل هي في كل ارض تابعة للارض ويكون ملكا لمالكها فلا اختصاص لها بالامام حتى تعد من الانفال فتامل قوله ورؤس الجبال وبطون الاودية تدل عليها مرفوعة احمد بن محمد ومرسلة حماد ورواية حسن بن راشد وقد يدل على الثاني موثقة محمد بن مسلم وحسنة حفص بن البختري قوله والمرجع فيهما اي في الجبال والاودية كما ذكر وكذا في الرؤس والبطون ولا يبعد حمل كلامه هنا على ما يشملها قوله وما يكون بها من شجر ومعدن وغيرها اذا الظاهر من كونهما من الانفال كونهما مع ما يكون بهما بها قوله وذلك في غير ارض المختصة به قلت كالمفتوحة عنوة واما في ارض المختصة قوله كالارضين التي عدت في الانفال فظاهر انه لكن ليس بمقصود ههنا بل الحكم على الارضين المذكورين بانها للامام يشمل جميع اجزائها وما يتعلق بها من جبل وواد وما يكون بها فيتعين ان يكون المراد ههنا ما يكون من الجبال والاودية في سائر الارضين سواء كانت مشتركة بين جميع المسلمين او مختصة بمالك كما يظهر من اطلاق العبارة هذا في الارض المختصة به من حيث انه امام واما في الارض المختصة به لا من حيث انه امام بل بالبيع والهبة مثلا فيمكن ان يكون داخلا في الحكم المذكور ههنا لعكسه فرق وح فيكون مراد الشارح بارض المختصة من حيث انه امام ويمكن ان يكون خارجا عنه فيكون حكمه مهملا في كلامه الا على الظهور انه اذا كان الجبال والاودية في ملك غيره له مطرد اولى ما كان في ملكه وح فلا حاجة الى اخذ الحيثية في كلام الشارح لكن فيه انه لا وجه لاخراجه من الحكم المذكور والتمسك بالحوالة على الظهور بل لو حمل كلام المصنف على العموم بحيث يشمل جميع الجبال و الاودية سواء كانت في ارضه او اي ارض كانت في ارض غيره لكان اولى او من شمول الحكم الارض للجبال والاودية التي فيها خفاء لا يخفى ويمكن ان يكون مراد الشارح هو بيان العموم الخفي اي ذلك في غير ارض المختصة به ايضا واما فيها فظاهر فتدبر انتهى والظاهر ان مراد الشارح هو ما ذكرنا اخرا وغرضه الرد على ابن ادريس كما نقله المصنف في البيان فانه بعد ما عد من الانفال رؤس الجبال وبطون الاودية قال ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام برؤس الجبال وبطون الاودية على الاطلاق بل قيد ذلك بما يكون في موات الارض او الارض المملوكة للامام وهذا القول يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بين من النوعين انتهى فما ذكره الشارح ايضا اشارة الى ما ذكره وان ذلك في غير الارض المختصة به ايضا والا فلا فائدة في التخصيص وان عبارة ابن ادريس في تصانيف عد الانفال هكذا ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام التي في ملاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه ورؤس الجبال فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين وبيد مسلم عليه فلا يستحقه بل ذلك في الارض المفتتحة عنوة على المعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المصنف اليه واعترض عليه لا يظهر من كلامه بل اطلق في رؤس الجبال وبطون الاودية وقوله والمعادن التي في بطون التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال لا ينافي ذلك الاطلاق ولا يدل على تخصيص بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين عدهما من الانفال بما كان منهما في ملكه بل يجوز ان يكون ذلك صفة كاشفة وقوله في بطون الاودية مما هي له ايضا يمكن ان يكون مما هي له صفة موضحة اي الكائنة مما هي له ومن جملتها وعلى هذا فلا يدل على تخصيص في رؤس الجبال وبطون الاودية ايضا بل انما يدل على تخصيص المعادن بما كان في ملكه بخصوصها في بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين هما ملكه باعتبار الاجمال او في الارض المفتوحة عنوة التي يشترك فيها المسلمون ويخرج المعادن التي كانت في ملك احد من المسلمين كانت بيده عليه وعلى تقدير ان يحمل ما هي له على التخصيص والتقييد فالظاهر ايضا التخصيص بمثل ما ذكر في المعادن اي بما كان منهما في الارض المختصة به بخصوصها او في الارض المفتوحة التي تشترك فيها المسلمون فلا يخرج منها الا ما كان منها في الارض المختصة باحد المسلمين كما ظهر من كلامه في الاجام ايضا وعلى هذا فلا يرد عليه ما نقلنا عن البيان اذ يكفي في فائدة تخصيصها بالذكر ادخال ما كان منها في الارض المفتوحة عنوة على ان ابن ادريس لا يقول بحجية الاخبار فلعل ما ثبت عنده كونه من الانفال بالاجماع هو القدر الذي ذكره ولم يثبت ذلك فيما كان في ملك احد من المسلمين والروايات وجوب حملها على العموم

حدا من اللغوية لا تصير حجة عليه لعدم تواترها ويمكن دفع هذا بان مراد المصنف ليس الرد على ابن ادريس بمخالفة مذهبه لتلك الروايات حتى يرد عليه بل مراده انه على طريقتهم من العمل باخبار الاحاد ولا يمكن الذهاب الى ما ذهب اليه ابن ادريس والتزام بلغو التخصيص في الروايات المذكورة فلا يرد عليه الا ما ذكرنا ولا من عدم لزوم اللغوية المذكورة في العموم والاطلاق فعلى تقدير العمل باخبار الاحاد لا وجه للتخصيص المذكور سوى ان الظاهر والاصل فيما كان في ملك احد من المسلمين بان كان في ملكه واسلم طوعا بقاؤه في ملكه كذلك وعدم انتقاله منه فالحكم بانتقاله اليه بمجرد عموم تلك الروايات او اطلاقها لا يخلو من اشكال بل لا يبعد ترجيح الاصل او الاستصحاب ودفعه ان يكون رؤس الجبال وبطون الاودية تابعا للارض مطلقا وكونهما ملكا لمن كان له فيه مكان العمل بعموم الروايات المذكورة اولى لعدم ظهور معارض لها هذا هو الكلام في ايراد البيان على ابن ادريس واما الكلام الشارح فان حمل كلام ابن ادريس ايضا على العموم فيما فلبس فيه اشارة الى رد عليه بل غرضه مجرد عموم الحكم وعدم اختصاصها بما كان في ملكه بخصوصه او بالامام وان حمل كلام ابن ادريس على التخصيص الذي ذكرنا فان حمل كلام الشارح على ان ذلك في غير الارض المختصة به مطلقا فيكون اشارة الى الرد على ابن ادريس حيث لم يقل به الاطلاق وان حمل على انه في غير الارض المختصة به ايضا في الجملة لئلا يرى تخفى فائدة تخصيصها بالذكر فهو ينطبق على القول بالاطلاق وعلى قول ابن ادريس ايضا فانه ايضا يقول بشمولهما لما كان في الارض المفتوحة عنوة وهي ليست مختصة به ولكن ظاهر كلامه الاطلاق وفي هي له رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها قال ابن ادريس المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به فاما ما كان من ذلك في ارض المسلمين في يد مسلم عليه فلا يستحقه فلا يخفى انه يفهم منه انه ايضا حمل كلام ابن ادريس على ما حمله في البيان ومع ذلك فظاهره التردد فيه حيث لم يصرح برده ولا بقبوله وقد عرفت ان كلام ابن ادريس لا يدل على التخصيص بما كان في ملكه بل كلامه في المعادن صريح في شمولها لما كان في الارض المفتوحة عنوة ويبعد جدا ان يكون تخصيصه لما انه يدعي تخصيص الجبال والاودية نعم ما ذكره بقوله فاما ما كان لا يبعد ان يكون ظاهر كلامه انه تردد كانه ليس في موضع خصوصا على ما حمل كلام ابن ادريس عليه لما عرفت من ظهور الروايات في العموم وعدم ظهور معارض لها يصلح لتخصيصها بما ذكره ولعل في تقصير من العمومات التي عملوا بها في كثير من المسائل وقال المحقق في المعتبر قال الشيخان رؤس الجبال والاجام من الانفال وقيل المراد بها ما كان في الارض المختصة بموضع كلامهما الاطلاق ولعل مستند ذلك رواية الحسن بن راشد وقيل الرواية التي نقلناها حسنا سابقا في الاجام والظاهر ان القيل اشارة الى ابن ادريس لا يدل على ما فهمه لا هنا ولا في الاجام بل كلامه في الاجام ابعد مما فهمه من كلامه هنا منه كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا هناك فتذكر واما تردده فقد ظهر حاله وقال صاحب المدارك عند قول مصنفه ورؤس الجبال وما يكون بها وكذا بطون الاودية والاجام اطلاق النص وكلام اكثر الاصحاب يقتضي اختصاصه بهذه الانواع الثلثة من اي ارض كانت ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الارض او الارضين المملوكة للامام ورده الشهيد في البيان بانه يقضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك على الاطلاق صالحة لاثبات هذه الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق انتهى وقد عرفت ما في حمل كلام ابن ادريس على ما فهمه سيما في الاجام والمصنف ايضا في البيان لم يتعرض لنقل خلاف عن ابن ادريس في الاجام ورد عليه بل انما نقل ذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية كما ينادي به عبارته ما نقله سهوا ايضا حيث قال بهذين النوعين فنسبة ذلك الثلاثة الى ابن ادريس ونسبة رده مع توهم اسنادها بعضهما على ما لا فائدة فيه مشكل جدا وما ذكره من قصر الحكم المخالف للاصل على موضع الوفاق كلام عجيب فانه ان اراد انتقال هذه الثلاثة الى الامام مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع وفاق وما كان في الموات والارضين المملوكة للامام ففيه ان كون الاصل ذلك غير مسلم لما عرفت من احتمال ان يكون الجبال والاودية والاجام في زمانه وهو بان في الاجام ايضا اذا كانت مستاجمة في الاصل ولو سلم هذا فانما يتم فيما كان فيما اسلم عليه اهله طوعا واما في المفتوحة عنوة فكما ان الانتقال الى الامام خلاف الاصل كذا الانتقال الى المسلمين وليس شيء منهما موضع الوفاق فلا ترجيح للثاني على الاول الا ان يراد ان الاصل فيه ان تكون تابعة للارض التي هي فيها فالحكم بها لغيرهما صاحب الارض مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق ففيه بعد تسليم الاصل المذكور انه ليس على موضع وفاق وقع فيه خلاف الاصل المذكور اذ على ما اختاره هذه الثلاثة تابعة للارض مطلقا وكون لصاحبها فلم يقع فيه مخالفة لذلك الاصل اصلا ويمكن اختيار الاول بناء على تسليم الاصل المذكور بان يقال ان ذلك الترجيح قول ابن ادريس فيما اسلم عليه اهله طوعا بان فيه نفيا للحكم المخالف للاصل وهو اختصاص الامام على موضع الوفاق واما ترجيحه في المفتوحة عنوة فكانه باعتبار امر اخر وهو موافقة قوله للاصل بقيتها للاصل بخلاف القول المشهور فانهم يحكمون فيها بكونها للامام مع كون الارض للمسلمين فتدبر وكلام خالي المحقق طاب ثراه في شرح الارشاد قريب منه مما نقلنا عن المدارك لكنه لم يرجح قول ابن ادريس بل ذكر ان ظاهر كلام الاصحاب اختصاص هذه الثلثة بالامام من غير تقييد ثم نقل ما نقلنا عن ابن ادريس بعبارته ثم نقل رد الشهيد عليه ثم نقل عبارة المعتبر ثم قال ويظهر منهما الميل الى قول ابن ادريس وقال ولا يخفى ان المستند غير منحصر في الرواية المذكورة بل مرسلة حماد ومرفوعة احمد بن محمد ايضا والدلالات عليه والمسألة محل تردد ويمكن ترجيح المشهور نظرا الى تكثر الروايات الواردة به وان لم يكن شيء منها نقي السند ويمكن ترجيح قول ابن ادريس قصرا للحكم المخالف للاصل على القدر المتيقن انتهى ويظهر لك بما فصلنا حال ما ذكره وانه اقتصر على المنقول ولم يمعن النظر له ما وقع لهؤلاء الفحول من الغفول وقال المحقق الاردبيلي ويحتمل ان يكون المراد برؤس الجبال وبطون الاودية والاجام كونها مطلقا في اي موضع كان بالذات الا املاك الناس المحترم مالهم كما هو ظاهر الروايات والعبارات لكنه بعيد الظاهر ان كان في ملكهم وابائهم لهم كسائر اموالهم الا ان يقال الارض لم تملك الا بالاحياء ولا احياء فيها غالبا وعلى تقدير الوجود المراد الموات منها ويمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير وتعينه وقيده به كالاموات منها و هو الظاهر وكما قال المصنف في المنتهى قال ابن ادريس المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به ما كان من ذلك في ارض مسلم وبيد مسلم عليه ما يكون في ملك من له الحرمة ومع ذلك يلزمه

وصوافي ملوك اهل الحرب وقطايعهم وضابطه كل ما اصطفاه ملك الكفار لنفسه واختص به من الاموال المنقولة وغيرها غير المغصوبة من مسلم او مسالم وميراث فاقد الوارث الخاص وهو من عدا الامام والا فهو وارث من يكون كذلك والغنيمة

ان يكون ذكر بطون الاودية ونحوها بعد ذكر الارض المختصة به لغواً ويمكن كونه لدفع توهم انها لا يملك قال في شرح الشرائع لا يخفى ان المراد بها ما كان في غير ارضه المتقدمة والمرجع في الجبال والاودية الى العرف فيفسر تامل انتهى وما ذكره من البعد لا وجه له اذ لا دليل تام على ان كل فيما ملكهم وايديهم لهم ولا على ان احيا الارض احيا لما فيها من رؤس الجبال وبطون الاودية ايضاً نعم ما قيل الاجام منها بغيره ووقع احياؤه ولا يبعد ان يحكم بكونه له ويحمل الحكم بكونهما للامام بالموات كما ذكره لانه هو الغالب فيهما ووجه تخصيصها بالذكر كانه باعتبار عدم ظهور شمول الموات لهما ومنه يظهر ان الاحتمال الاخر الذي ذكره وهو التقييد بان يكون تركه للظهور وفيه ما فيه لعدم ظهور له وما ذكره من دفع اللغوية يتجه عليه انه مع احتمال انها لا تملك لا يمكن الحكم بالظهور الذي ذكره لظهورها ورد بكونهما للامام هو العموم والاطلاق لا التقييد الذي حكم بكون تركه للظهور وهو ظاهر وجه تامله فيما نقله عنه لعله ما حكم بعده بخفائه ليس كل ما ذكره من احتمال التقييد بما كان في ارضه وقد عرفت بعده لذلك الاحتمال لانه يوجب لغوية ذلك التخصيص فيتجه ما ذكره الشيخ فتدبر **قوله** وصوافي ملوك الحرب وقطايعهم في اكثر عباراتهم صفايا الملوك وقطايعهم والصفايا جمع صفية والظاهر منها كل ارض اختارها الملك لنفسه لنفاستها او مطلقاً ويمكن ان يكون عاماً في كل عين كذلك من غير اختصاص بالارض والقطايع جمع قطيعة وقطعة والظاهر منها ايضاً الارض التي ليس لها الملك ولو زرعها لنفسه ويمكن ايضاً تعميمها لكل عين كذلك ولا يبعد عموم الاول وخصوص الثاني واما العكس فبعيد جداً كما يظهر بتتبع استعمالاتهم وعلى هذا فلو حمل كل منهما على العموم او الخصوص يكون الثاني تاكيداً للاول ولو عمم في الاول وخصص الثاني يكون الثاني ذكر الخاص بعد العام لزيادة تاكيد فيه او يكون المراد بالاول بقرينة المقابلة ما عدا الارض وقال في شرح الشرائع عند قول مصنفه من قطايع وصفايا الضابط ان كل ما كان لسلطان الكفر من مال غير مغصوب من محترم المال فهو لسلطان الاسلام وقد قيل ان الصفايا ما ينقل من المال والقطايع ما لا ينقل انتهى وكانه لما كان في كون كل منهما لغة للعموم والخصوص وبالتفريق خفاء لم يتعرض لتحقيق ذلك بل ذكر ضابطاً لما هو مرادهم من مجموعهما وانه هو ما ذكره فيجب حملهما على ما ينطبق على ذلك ثم نقل ما قيل من التفصيل الذي هو احد الوجوه التي ينطبق على ما هو مرادهم وسكت عليه اما لاستحسانه او لعدم الحاجة الى تحقيق الامر فيه بعد العلم بمرادهم والظاهر ان بناء ما قيل في تخصيص الاول بما ينقل على مرتبة مقابلة قلنا في ان الظاهر معها لا ينقل لان الظاهر من الصفايا ما يعم او خصوص ما ينقل فانه لا يظهر ذلك من اطلاقاتهم والمصنف رد بدل الصفايا الصوافي وهي جمع الصافية وقال الازهري يقال للضياع التي يستخرجها السلطان لخاصته الصوافي وعلى هذا فالظاهر من كل التخصيص بالارض ويمكن حملها على كل ملك خالص للملك وحمل الثانية ايضاً على العموم او حمل الثانية على العموم كما هو ظاهره وحمل الاولى على الخالص مما ينقل بقرينة المقابلة كما ذكرنا وقال المحقق في المعتبر ومن الانفال صفايا الملوك وقطايعهم ومعنى ذلك اذا فتحت ارض من اهل الحرب ما كان يختص به ملكهم مما ليس بغصب فله يكون للامام كما كان للنبي ص وقال في موضع من الانفال صفايا الملوك وقطايعهم مما كان في ايديهم على غير جهة الغصب يعني ان كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم فهو للامام اذا لم يكن غصباً من مسلم او معاهد لان ذلك قد كان للنبي ص وقد ثبت ان جميع ما كان للنبي ص فهو للامام بعده ولا يخفى ان كلامه ههنا في كونه يدل على الثاني فانه قال ومنه صفايا الملوك وقطايعهم التي كانت في ايديهم على وجه غير الغصب على معنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب وكانها الملكها مواضع مختصة بهم غير مغصوبة من مسلم او معاهد بان ملك المواضع للامام ع ان ما رايناه من الروايات في هذا الباب هو صحيحة داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع قال قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس فيها شيء ومرسلة حماد الطويلة المتقدمة وان فيها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وموثقة سماعة الموثقة قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان للملوك وهو خالص للامام ليس للناس منها سهم ولا يخفى ان الاولى يختص بالقطايع فلا بد من تحقيق معناها والثانية يحتمل وجهين احدهما ان يكون قوله ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب تفسيراً للصوافي وح تدل على العموم والثاني ان يكون تخصيصاً للعموم بما كان غير الغصب بيديهم على وجه غير الغصب وح لا بد من تحقيق معناه لغة وهذا على ما في نسخ ما كان في ايديهم وهو ظاهر في الثاني والثالثة ظاهرها ولا يخفى ان الحكم بالعموم كما فعله الشيخ بمجرد تلك الرواية مع اضمارها وعدم صحتها مشكل جداً فالظاهر بناء الحكم على عموم القطايع والصوافي او خصوصهما اما ما ذكروا والعلامة من ان ذلك كان للنبي ص فلم اقف على ما يدل عليه حتى ينظر في دلالته على العموم او الخصوص على انه لا ثمرة معتداً بها في تحقيق ذلك وما تلونا عليك ظهر لك ان التعبير بالصوافي كما فعله المص اولى من الصفايا لورودها في الخبر بخلاف الصفايا فتدبر واعلم ان من الانفال ايضاً ما يصطفيه النبي ص او الامام ع من الغنيمة من الفرس الجواد والثوب المرتفع والجارية الحسناء والسيف القاطع وما اشبه ذلك ما لم يجحف بالغانمين قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع مما استدل عليه برواية ابي الصباح الموثقة قال ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال الحديث ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صفو المال قال للامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع قبل ان يقسم الغنيمة فهذا صفو المال ويدل عليه ايضاً صحيحة ربعي التي نقلناها في بحث قسمة الخمس فتذكر **قوله** وميراث فاقد الوارث هذا هو مذهب علمائنا اجمع على ما ذكره في المنتهى وخالف فيه الجمهور كافة وقالوا انه للمسلمين اجمع ويدل على ما ذهب اليه الاصحاب من الروايات المتقدمة مرسلة حماد الطويلة فان فيها وهو وارث من لا وارث له ولا مولى يعقل عنه جريرته فماله من الانفال ورواية ثعلبة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت لا وارث له ولا مولى هو من اهل هذه الاية يسئلونك عن الانفال ورواية اخرى عنه ورواية الحلبي قال يسئلونك عن الانفال قال من مات وليس له مولى فماله من الانفال ولا يعارض هذه الروايات ما روي مرفوعاً الى امير المؤمنين ع في الرجل يموت ويترك مالا وليس له وارث قال امير المؤمنين ع اعطه همشاريجه وما روي انه هو مرسلا عن ابي عبد الله ع قال مات رجل على عهد امير المؤمنين ع لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين ع ميراثه الى همشهريجه على انهما بعد تسليم سندهما يمكن حملها على ان ذلك كان عطية منه ع لهم فلا يلزم ان يكون حقاً لهم شرعاً ولا يخفى انه على هذا لو اتفق للشيعة مثل ما نحن فيه جواز دفع للامام ع الى المستحقين بشهادة الحال كما هو الظ فالاولى دفعه الى المستحقين من همشهريجه مع وجودهم وهو ظ

دلالتي

والغنيمة بغير اذنه غائباً كان ام حاضراً على الاشهر ويرد انه مرسلة الا انه لا قائل بخلافها ظاهراً والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيصح التصرف في الارض المذكورة بالاحياء واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية وقيل بالفقراء مطلقاً لضعف المخصص وهو قوي وقيل مطلقاً كغيره واما المعادن الظاهرة والباطنة في غير ارضه ع فالناس فيها شرع على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضاً اما

ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر كما صرح به **قوله** والغنيمة بغير اذنه قد فصلنا الكلام فيه في اول الكتاب فارجع اليه **قوله** والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة هذا يدل على ان المص يفرق بين الخمس والانفال فانهم يحكمون بما سبق من انه لا يحل منه شيء حال الغيبة بغير رخصة الا ما استثني هناك من المناكح والمساكن والمتاجر والانفال مباحة على الغيبة مط وقد نقلنا سابقاً اكثر عباراتهم وظاهرها كما يظهر لك بالنظر فيها عدم الفرق بينهما وان من اقتصر في التحليل على الثلثة قال به في الخمس وساير حقوقه ع ومن عمم التحليل فقد عممه والجميع بهم المص في خصوص الانواع الثلثة منها وحال الغيبة لكل من اراد احياءها بل الظ انه لا خلاف فيه والروايات الواردة بان من احيى ارضاً ميتة فهي له لكن يظهر من بعضها ان ذلك له الى ان يظهر القائم ع فاذا ظهر فله اخذها منه واما ساير الانفال من الاراضي وغيرها فلا يظهر من كلام اكثرهم فرق بينها وبين الخمس نعم كلام المص في البيان والدروس يدل على الفرق بانه في البيان ذكر في اخر بحث الخمس انه يخص حال الغيبة المناكح والمساكن والمتاجر وفسرها ثم ذكر انه يلحق بالخمس الانفال وعدها ثم قال ومع وجوده لا يجوز التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه ولو تصرف متصرف فاثم وضمن ومع الغيبة فالظ اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا وفي الدروس ذكر بعد بحث الخمس ان الانفال للامام ع وعدها ثم قال ولا يجوز التصرف في حصته بغير اذنه وفي الغيبة تحل المناكح وفسرها ثم ذكر المساكن وفسرها ايضاً ثم المتاجر كك وبعض التفسيرات التي ذكرها ينطبق على الخمس وبعضها على الانفال ثم قال والاشبه تعميم اباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والامام وما يكون بها من معدن وشجر ونبات لفحوى رواية يونس والحرث نعم لا يباح الميراث الا لفقراء بلد الميت انتهى وظاهره انه خص التحليل بالثلثة والخمس والانفال جميعاً كما هو المشهور ثم اختار تعميم اباحة الانفال دون الخمس وانا لم اقف على دليل يدل للفرق في غير الموات كما ذكرنا وما تمسك به من فحوى رواية يونس والحرث فغير ما فيه فان رواية يونس كما نقلنا سابقاً هكذا قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ولا يخفى انها ظاهرة في الخمس شاملة للانفال ايضاً فاذا دلت على التحليل في زمان الحضور فلنا بدلالتها على زمان الغيبة ايضاً بالفحوى بما فيه من زيادة تعذر الايصال اليه وسلم ذلك في جميع ازمنة الغيبة فيدل على ذلك اما في خصوص الخمس او في الجميع فالتفصيل بالانفال دون الخمس لا وجه له اصلاً ورواية الحرث كما نقلنا سابقاً ايضاً هكذا قال قلت لابي عبد الله ع ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقاً قال فلم احللنا اذاً لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب والكلام فيها ايضاً مثل ما ذكرنا في الرواية الاولى فالاستشهاد بهما للفرق المذكور من مثل الظ الذي هو علم في التحقيق والتدقيق غريب جداً وفي لك ذكر ان ظ عبارة المتن تحريم التصرف في الانفال حالة الحضور وغيبة الامام ع مستثنيه هو المناكح وفيه ان الاصح اباحة الانفال حال الغيبة واختصاص المنع بالخمس عدا ما استثني وهو اولى مما ذكره ههنا حيث لم يذكر منه كونه مشهوراً لكن في كونه اصح ايضاً تامل بل الظ عدم الفرق الا في الموات كما ذكرنا **قوله** بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية الواردة هي ما نقلنا من الروايتين وليس في شيء منهما ذكر خصوص الجيران فالظ حمله لانهم كانوا من اهل البلد فداخل فيهم وليس فيهم ذكر في الرواية بالخصوص حتى يحمل ذلك على مزية لهم على ساير اهل البلد وان لم يدخل فيهم عرفاً بان نزلوا في جوار من غير قصد الاستيطان في ذلك البلد فالظ انهم ليسوا الهمشاريج والهمشهريج مع احتمال صدق الجيران عليهم فلا يعطفون على مقتضى الرواية مع ان ذكرهم على الخصوص يدل على جواز اعطائهم ثم انه لا دلالة له على ما في الرواية على اختصاص بالفقراء فالتمسك بها على اعتبار الفقراء لا وجه له فلعل انه ان يتمسك به بالعموم الدالة على تحليل حقوقهم فالظ عدم اعتبار الفقر وان يتمسك بشهادة الحال برضاهم ع فينبغي اعتبار الفقر فتدبر **قوله** وهو قوي لا وجه للحكم بقوته مع اتفاقهم على اباحة التصرف في الانفال حالة الغيبة مط لغيره اي لغير الميراث كساير الانفال وبنا كلام هذا القائل ايضاً على عدم اعتبار الفقر في ساير الانفال وقد عرفت انه على تقدير القول به ما القوة لهذا القول لعدم امور مخصص فيه بالفقر فتدبر **قوله** واما المعادن الظاهرة والباطنة كلامهم في تحقيق معادن الظاهرة والباطنة مشوش جداً والذي يظهر من اكثر فتاويهم ان الظاهرة هي ما يبدو جوهرها من غير عمل اي لا يحتاج الى حفر شيء من الارض لظهوره ولا الى عمل ومعالجة لحصوله وان احتاج الى عمل وتعب في حفره واخذه والباطنة هي التي يحتاج الى احدهما اما بان يكون في قعر الارض كالياقوت الكائن في الارض او يكون على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر في الجوهر كالذهب يظهر بعد ادائه بحجره او ترابه وهذا الاختلاف القسمين بالاحكام سيجيئ في كتاب الاحياء **قوله** فالناس فيها شرع اي متساوون لا فضل لاحدهم فيها على الاخر وهو مصدر بفتح الراء وسكونها يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع المذكر والمؤنث كذا في النهاية **قوله** وقيل هي من الانفال ايضاً هذا القول نقله في المعتبر عن الشيخين وقال الا ان كانا يريدان ما يكون في الارض المختصة به امكن اما ما يكون في ارض لا يختص بالامام ع فما نوجه انه لا يختص به لانها اموال مباحة يستحق بالسبق اليها والاخراج لها والشيخان يطالبان بدليل ما اطلقاه انتهى وكان ما ذكره من انها اموال مباحة مبني على ما ذكره الشيخ من اصالة عدم الاختصاص لا يظهر دليل اخر له وفي المنتهى نقل غير المعادن من الانفال من الشيخين ونقل عن ابن ادريس انه منع الاطلاق في ذلك بل له من المعادن ما كان في الارض المختصة له اما ما كان في الارض المشتركة بين المسلمين او لمالك معروف فلا اختصاص له ثم قال الوجه ما قاله ابن ادريس لم يقف للشيخين على حجة في ذلك وقال الفاضل المحقق في حاشيته لعل مستند الشيخين ما رواه علي بن ابرهيم بن هاشم في تفسيره عن اسحق بن عمار في الموثق قال سألت ابا عبد الله ع عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك فهو للامام وما كان من ارض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن فيها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال والترجيح للعمل بهذا الخبر لانه معتبر قد عمل به جماعة من القدماء انتهى ولا يخفى ان التقييد بقوله قد خربت لا ح في الخبر لا يخلو عن اشكال اذ الارض التي انجلا اهلها من لا تقال لها انها كانت عامرة الا ان يراد بخرابها مجرد جلاء اهلها عنها وبقاؤها بلا رب في كذا التقييد

بالخربة

... بها الانس من جبالها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل حسن هذا كله في غير المعادن المملوكة تبعا للارض

كتاب الصوم

وهو الكف نهارا كما سيأتي التنبيه عليه عن الاكل والشرب ... المعتاد منهما وغيره والجماع كله مثلا ودبرا الادمي وغيره ...

... والاستمناء وهو طلب الامناء بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه وان كان محرما ايضا الا ان الاحكام الاتية لا تجري فيه وفي حكم النظر والاستماع بغير الجماع ...

... كما سيأتي وايصال الغبار المتعدي الى الحلق غليظا كان ام لا لتحلل كدقيق وغيره ... في بعض العبارات ... له وحد الحلق

بالخبر فيما لا يرجف عليه بخيل ولا ركاب ولا يظهر له وجه فان ما كان كذلك من الانفال وان كانت عامرة ثم انه قد قيد المعادن هنا بقوله فيها فلا يصلح حجة

لما اطلقه الشيخان بل يكون شاهدا لعدم الاطلاق ... في بعض النسخ ... ويحمل التقييد الخبر فلا يصلح ايضا للاحتجاج

به للاطلاق الذي ذكره الشيخان ... اعلم ان قوله وما كان للملوك ظاهره العموم فيمكن الاحتجاج به الظاهر على ما ذكروا انه سابقا

من العموم لكن لا يبعد حمله على الاراضي ... ان الاخبار الواردة في وجوب

الخمس في المعادن تدل على خلاف قول الشيخين اذ لا معنى لوجوب الخمس في ماله على الغير وجوابه انه يجوز ان يكون الحكم في المعادن من اخراجه باذن الامام

يكون خمسه للامام والباقي كما صرح به الكليني ... ان له التصرف في المجموع بالاذن والمنع ...

في المعادن ان من اخرجها على الوجه الشرعي كان عليه الخمس ... من تصريح الكليني هو كما ذكره ...

ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو من الانفال ... والمعادن هي للامام خاصة فان عمل فيها قوم باذن الامام

[illegible]

وان كان الاصل متابعا كما يقتضيه اطلاق العبارة وهو قول نوى واستقرت نص وجوب متابعة كالاصل وجزاء الصيد وان كان بدل التتابع على الاشهر والتبعية في بدل الهدى

على الاقوى مثل بشرط فيها المتابعة كالثلاثة وبرواية حسنة وكل ما امل بالمتابعة حيث تجب لعذر كحيض ومرض وسفر ضرورى بني عند زواله الا ان يكون الصوم ثلثة فيجب

استينافها مطلقا كصوم كفارة اليمين وكفارة قضاء رمضان وثلاثة الاعتكاف ... يكون الفاصل العيد بعد اليومين ... في ثلثة مواضع الشهرين

بالمراجعة لكن كانه ... في شرح ... في هذا المقام ... كما يظهر بالمراجعة ... قوله الا اثم قال سلطان العلماء اى وان كان

تجاوز الحد ... في الافطار وان كان ... الخروج قبل الزوال ... اثم ... وان لم يكن تجاوز الحد قبل

الزوال ... قوله ... قضاء شهر رمضان

[illegible]

ولا يشكل بامكان زيادة منزله بالنسبة الى عرفة والمساواة فيتعين الميقات فيهما وان لم يتفق ذلك بمكة وكل من حج على ميقات كالشامى يمر بذى الحليفة فهو له وان

لم يكن له من اهله ولو تعددت المواقيت في الطريق الواحد كذى الحليفة والجحفة والعقيق بطريق المدينة احرم من ... الاختيار ومن ... الاضطرار كمرض يشق معه

التجريد وكشف الرأس وضعف او حر او برد بحيث لا يتحمل على ذلك عادة ولو عدل عنه جاز التأخير الى الاخر اختيارا ولو اخر الاخر عمدا اثم واجزا على الاقوى ولو حج

على غير ميقات كفته المحاذاة للميقات وهي مسامتة بالاضافة الى قاصد مكة عرفا ان اتفقت ولو لم يحاذ ميقاتا احرم من قدر ... فيه المواقيت وهو قدر بعد

واحرم من الميقات ومن دويرة اهله ... ميقاته ... منزله ... ما ذكره الشارح ... اقرب المواقيت من مكة

حمله لا بد ان يخص حج الافراد الذى يكون حج الاسلام حتى يصح اطلاق الحكم بكون ميقاته منزله كما ذكرنا في الحاشية السابقة وعلى ما ذكرنا فلا يحتاج الى

تخصيص ... قوله ليكون منهيا عن العبادة ... قال سلطان العلماء فيه بحث ... فانه

عبادة برأسه كالصلوة ... ولا يلزم ان يكون وجه المنع ... النجاسة في المسجد ... الطواف ...

بناء الحكم عليه ... قوله ... للتحقق الثاني من ان

[illegible]

نلا خلاف فی وجوبها ولكن لو كان قبل طواف الزيارة او فی قبل اكماله وان بقی منه خطوة وعجز عن البدنة تخير بينها وبين البدنة وغيرها بعد العجز عنها فكان الاولی لنزع العجز عنها يصب بقرة او شاة وفی س او وجب فيه بدنة فان عجز فشاة وغيره تخير بين البقرة والشاة والنصوص خالية عن هذا التفصيل لكنه مشی فی الجملة علی اختلاف مرتبته وانما اطلق فی بعضها الجزور وفی بعضها الشاة ولو جامع امته المحرمة باذنه محلا فعليه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن البدنة والبقرة فشاة او صيام ثلثة ايام هكذا وردت الرواية وافتی بها الاصحاب وهی شاملة باطلاقها لما لو اكرهها او طاوعته لكن مع مطاوعتها يجب عليها الكفارة ايضا بدنة

بدلا عن الارسال باعتبار كونها بدلا عن الشاة التی هی اقوی منه وكان لا تعطی هذا الواو فقوله وانما اوجبناها الی لدفع ذلك وفيه انه اذا ثبت عدم الخلاف فی وجوبها فهو الحجة فلا يلغو اجمع ملاهيه لا ثبات اجزائها الكلية الا ان يكون غرضه بيان السر لحكمهم بوجوب الامرين مع عدم دليلهم فيه ان وجهه انهم علموا وجوب بدلها الارسال ولم يعلموا الخصوص فحكموا بوجوب الامرين لما ذكره من بدليتهما الشاة فيعلم صلاحيتهما لبدلية الارسال بطريق اولی ولا يخفی ما فيه من التعسف اذ لو لم يظهر خلاف فی ذلك ينبغی ابناءهم حذرا من مخالفة الاجماع ولا حاجة بناء الی الخلاف مثل هذه الحجة لهم فتدبر **قوله** فلا خلاف فی وجوبها قال سلطان العلماء انما ينتقل بالعجز من البدنة الی الصوم لا بد من البقرة او الشاة بخلاف ما لو بعد طواف الزيارة فانه مع العجز عن البدنة ينتقل الی الصوم ولا حاجة الی البقرة او الشاة انتهی وكانه سهو اذ لم يذكر ههنا صوما بدلا عن البدنة اذا عجز عنها ولم ارد ذلك فی كلام غيره ايضا فالفرق بين ما قبل طواف الزيارة وما بعده ان فيما قبله اذا عجز عن البدنة يجب عليه بقرة او شاة بالتخيير او الترتيب وفيما بعده لم يحكم باشتغاله الی ان الظ عدم وجوب شیء كما فی كل عاجز عن شیء لم يجعل له بدلا عن العجز **قوله** وغيره خير بين البقرة والشاة موافقا لما جعله الش اولی **قوله** علی اختلاف ترتيبه حيث ان فی س جعل الثلثة مترتبة وغيره حكم بالترتيب الا انه التخيير بين الاخيرين **قوله** وانما اطلق فی بعضها الجزور ای وقع ذلك فی مطلق من واقع قبل طواف **قوله** وفی بعضها الشاة لم اجد رواية بالشاة بخصوصها بل فی بعضها مطلق الدم فيمن واقع قبل ان يزور البيت ثم قد يحملوا المطلق علی المقيد واما التفصيل المذكور فلم ار ايضا رواية تدل عليها **قوله** وقيل سقوط القضاء علی تقدير وجوبه بدون هذه الفائدة كما ذكره صاحب المدارك ما خوذ مما ذكره الشيخ فی التهذيب نقلا عن رواية داود الرقی قال كنت مع ابی عبد الله ع بمنی اذ دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال انشاء الله العافية **قوله** قال الا عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الی بلادهم وان اقاموا حتی يمضی ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الی بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل حملها اولا علی ان يكون حجته حجة التطوع فلا يلزم الحج من قابل وانما يلزمه اذا كان حجته حجة الاسلام وحمل قوله فی اول الخبر عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الی بلادهم علی الاستحباب قال ويحتمل ان يكون الخبر مخصوصا بما اشترط فی حال الاحرام فانه اذا كان اشترط لم يلزمه الحج من قابل وان لم يكن قد اشترط لزمه ذلك فی العام المقبل واستشهد لذلك بصحيحة حريز بن اعين قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الی الحج فلم يبلغ مكة الی يوم النحر فقال تقيم علی احرامه ويقطع التلبية حتی يدخل مكة فيطوف ويسعی بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الی اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط علی ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل والعلامة فی هی نقل القائلين واستحسن الاول واعترض علی الثانی بان الحج الفائت ان كان واجبا لم يسقط فرضه فی العام المقبل بمجرد الاشتراط وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط وانت خبير بان عدم السقوط الواجب بالاشتراط كانه لا ريب فيه بلا خلاف فيه بين المسلمين كما هو ظ كلام العلامة فی هی فی موضع اخر واما عدم وجوب القضاء فی المندوب مع الاشتراط فهو وان اختار العلامة واستدل بوجوه مثل ذلك الاعتراض لكن لم يظهر فيه اجماع اصحابنا عليه نعم لم ينقل فيه خلافا منهم وانما نقله عن ابن عباس وجمع من العامة ولا يظهر فيه اجماع عليه بل قول اصحابنا بما يرشد الی خلافه وادلته علی ما اختاره ليست بشیء كما يظهر بالتامل فيها وانما المسلم انه لا يمكن الحكم بالقضاء فيه اذا لم يدل عليه دليل فلا بعد فيه اذ الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه فلا استبعاد فی ان يوجب الشارع قضاءه اذا فات بعد الشروع وح فلما كان ظاهر صحيحة حريز بن وجوب القضاء مع عدم الاشتراط فيه وسقوطه به فلا بعد فيه اذ الحج المندوب ينبغی حمل كلام الشيخ عليه لا علی الحج الواجب كما هو ظ كلامه بان نقلنا من الاجماع علی خلافه وح فيكون حاصل كلامه انه لا حمله علی الحج المندوب ومع تاويله علی الحج المندوب بالتفصيل المذكور ای وجوب القضاء مع عدم الاشتراط وسقوطه معه ح يكون كل من التاويلين علی سبيل الاحتمال لا الحكم بكل منهما ويكون مما الثانی علی ظ قوله ع بالصحيحة عليه الحج من قابل الظهور المذكور اذ لا يبعد احمله علی الاستحباب فالظاهر ان الشارح لم يحمل كلام الشيخ ره عليه واشار بقوله علی تقدير وجوبه بدونه الاشتراط الی تردده فيه كما اشرنا اليه فی توجيه كلام الشيخ واعلم ان المراد بالواجب هو الواجب المستقر واما غير المستقر فحكمه حكم المندوب فتدبر **قوله** وهذه الفروض يمكن ان كان مراده ان هذه الفروض كلها يحتمل وقوعها فی الحصر مط لظ ان الحصر لا يتفق ان يكون عاما وان يكون خاصا وهذه الفروض انما يمكن فی الخاص لا العام اذ لا يتفق عادة منع صد الجميع عن خصوص الطواف والسعی او طواف النساء فی عمرة الافراد وهو ظ **قوله** اما الاول فلانهما لطف لانا نقول اللطف انما يفعل المقرب الی الطاعة والمبعد عن المعصية لو وجب عقلا وانما يجب من امر بشیء او نهی لا علی غيره فلا يلزم الا وجوب الامر بالمعروف والنهی عن المنكر عليه تع لا علينا كما هو المدعی لانا نقول بناؤ علی قاعدة اللطف بالنسبة الی اوامر الله تع ونواهيه يلزم منه وجوبها علينا فافهم **قوله** اللازم فيه خلاف الواقع ان قام تع به يلزم ان لا يقع منكر ولا نزول معروف وهو خلاف الواقع لانه لم يعرفهم لما ذكره من وجوب اللطف علی الحكيم وكون الامر بالمعروف والنهی عن المنكر لطفا وحاصل الجواب ان قيامه تع عليهم علی المعروف منه ومنعهم عن المنكر كذلك يستلزم الالجاء وهو ممتنع فی التكليف ولذا الايجاب فی حقه تعالی بخلاف ذلك امرنا ونهينا فانه لا يوجب الالجاء فلا مانع منه فيتم وجوبهما علينا بمقتضی قاعدة اللطف وفيه تامل فان هذا انما يدل علی وجوبهما فی حقه تعالی بعنوان يوجب الجاء المكلفين لكن يمكن فی حقه تعالی ايضا امرهم ونهيهم بامر ابنا اخری يقربهم الی فعل المعروف وترك المنكر بحيث لا يوجب الالجاء كان لم يتوجه علی تارك المعروف وفاعل المنكر او ينزل عليه بلاء شديد عند ذلك بحيث يعلم قطعا انه انما عاقبه او تركه ولا ريب ان ذلك يقربهم جدا الی فعل المعروف وترك المنكر فيكون لطفا مع عدم فيما منعه به تلك مرتبة اللطف فيهما الا يتعين عقلا ولا يمكن الحكم بوجوبهما عقلا بناء علی تلك القاعدة بل التعويل فی الحكم بوجوبهما علی الشرع فتدبر **قوله** ظ الرواية اعتبار الكل لافادة الجمع ذكر المحقق الدين منصور بن فلاح اليمنی فی كتاب المغنی بحو وغيره قد اختلف فيه فذهب الكوفيون الی انه ای الجمع تكسيره وذهب الاكثر الی انه اسم مفرد واقع

وصامت عوضها ثمانية عشر يوما مع علمها بالتحريم والا فلا شیء عليها والمراد باعساره الموجب للشاة او الصيام عجزه عن البدنة والبقرة ولم يتعرض الرواية والفتوی للجماع ح

ع البنی

وكفارة ضرب العبد فوق الحد الذی وجب عليه بسبب ما فعله من الذنب او مطلقا عتقه مستحبا عند الاكثر وقيل وجوبا وتردد المص فی س مقتصرا علی نقل الخلاف وقيل المعتبر تجاوز حد الحر لانه المتيقن والمتبادر عند الاطلاق ولو قتله فكفارته كغيره وكفارة الايلاء كفارة اليمين لانه يمين خاص وتعين العتق فی المرتبة بوجدان الرقبة ملكا او تسببا كما لو ملك الثمن ووجد الباذل لها بثمن زائد علی داره وثيابه اللائقين بحاله وخادمه اللائق والمحتاج اليه وقوت يوم وليلة له ولعياله الواجبی النفقة ووفاء دينه وان لم يطالب به نعم لو تكلف العادم العتق اجزأه الا مع مطالبة الديان للنهی عن العتق ح وهو عبادة والعبرة بالقدرة عند العتق لا الوجوب الخ

علی الجنس ولهذا يجمع تكسيرا ومنهم من قال انه اسم للجمع ثم حجة الكوفيين ردها وقوی كونه مفردا بالتصغير علی لفظه كقوله تع ولو كان مكسرا رد فی التصغير الی واحده فلعل الشارح اختار مذهب الكوفيين او اختصر فی العبارة والمراد ان الجمع المعرف والمضاف ما يلحق بهما كاسم الجنس المعرف والمضاف يفيد العموم فتدبر **قوله** المص وكفارة ضرب العبد قال فی شرح يع هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه والمستند صحيحة ابی بصير عن ابی جعفر ع قال من ضرب مملوكا حدا من غير حد اوجبه المملوك علی نفسه لم يكن لضاربه كفارة الا عتقه انتهی ولا يخفی ان ما ذكره فی هذه المسألة وبين ما يدل عليه هذه الرواية بعد اقلا نقل **قوله** فيما يجب عليه تلك ولا يخفی ان المص ذكر العتق فی المرتبة بتعيين هكذا وظ ان المراد انه فيما يجب فيه العتق تعيينا يتعين العتق هكذا ثم ذكر ان مع العجز يصوم ستين يوما ومع العجز عنه يطعم ستين مسكينا وهذا صحيح علی اطلاقه فان المرتبة التی ذكرها المص يجب فيه العتق تعيينا ليس الا كفارة الظهار وقتل الخطاء والحكم فيها صحيح واما كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين فلا يجب العتق فی الاول اصلا واما الثانی فالمص لم يذكرها فی المرتبة ولم يجب فيه العتق تعيينا بل تخييرا فهو خارج ادلة ولذلك صح قوله ومع العجز يصوم شهرين متتابعين واما بعد ذلك الحكم فالحكم باطعام ستين مسكينا صحيح علی اطلاقه وبالجملة فما ذكره الشارح من التقييد ههنا مما لا وجه له نعم لو تعرض لما ذكرنا من التقييد فی اول الكلام لكان له وجه هنا ثم فی التمثيل لكفارة شهر رمضان والنذر ههنا نظر لان الكلام فی المرتبة وهما من المخيرة فی خيرة المص والمش الا ان يكون التمثيل بناء علی مذهب من يقول بالترتيب فيهما كابن ابی عقيل فی الاول وظ سلار والكراجكی فی الثانی لكن الثانی كانه من الاقوال النادرة فيبعد جعل بناء الكلام عليه فتدبر **قوله** وعدم صحته فی الكفارة المخيرة وكذا فی المرتبة فان صوم الشهرين فی المرتبة ليس الا فی بدل النعامة وفی كفارة الظهار وقتل الخطاء وما يشاركهما فی الحكم وظ ان فی الاول صوم الشهرين انما هو بعد العجز عن اطعام الستين فلا يصح ماذكره فيه واما الثانی فالظ ان من عجز عن صوم ستين انما قدر علی اطعام ستين مسكينا لا يكفی له صوم ثمانية عشر بل يجب الاطعام المذكور نعم اذا عجز عنه ايضا فلعله يصوم ثمانية عشر يوما فلم يصح ما ذكره فيه ايضا لكن فی شمول الحكم المذكور فی هذه المسألة لهذا القسم نظر اذ لم اجد نصا يختص بذلك فلعله مخصوص بالمعينة والمخيرة دون المرتبة او يشمل ايضا المرتبة التی وقع فيها صوم الشهرين فی المرتبة الاخيرة كبدل النعامة لا غير وعلی التقديرين يكون القسم الثانی المذكور من المرتبة خارجا فی المرتبة بقرينة ان بدل صوم الشهرين فيه موجود وايضا لا يصح اطلاق المذكور ايضا بل لا بد من التقييد بالعجز عن اطعام الستين ايضا كما ظهر مما قررنا ولم يفعلوا ولعل عدم التعرض للمش ايضا للمرتبة لذلك هذا ثم علی ای تقدير فيخصص الش عدم صحة الحكم المذكور بالكفارة المخيرة كانه بالنسبة الی المعينة فانه يصح فيها لكن كانه ليس فی الكفارات ما وجب فيه صوم الشهرين تعيينا الا فی كفارة الجمع فلعل نظر الش اليها او يق ان الحكم المذكور ليس مخصوصا بالكفارة علی ما يشعر به كلماتهم بل يعم المنذور وشبهه ايضا كما هو مقتضی اطلاق وح فيخص صوم الشهرين الواجب تعيينا ظ فتدبر **قوله** والكافر مط هذا فيمن اخرج الذكر بالله تع وكان كفره بجحد النبی ص او بعض شرايع الاسلام ثم لا يمكن ان يراد بنية القربة المتعذرة فی حقه نية ايقاع الفعل طلبا للتقرب الی الله او نيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا له لذلك نقل الامام لا يتعذر منها فی حق الكافر المذكور ثم نعم يتعذر ذلك فيمن لا يعترف بالله تع كالدهرية وهو ظ وان اراد بها ايقاعه طلبا للتقرب اليه تعالی بحيث يستحق الثواب عليه فيكون قابلا له باعتبار مثل هذه القربة فی نيته لعدم الة عليه لو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالف ايضا لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم صرحوا بصحة بعض عبادته كالعتق وقالوا فی بعض لحوق هذا وعليك بمحافظة ما ذكرنا فانه ينفعك فی كثير من المواضع **قوله** وعلی هذا لا وجه لاختصاص الحكم بالولد ولا يضر قوله فی الفقيه فی كتاب النكاح فی باب حق المرأة علی الزوج عن عبد الله بن سنان وطريقه اليه صحيح عن ابی عبد الله ع قال ليس للمرأة مع زوجها امر فی عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر فی مالها الا باذن زوجها الا فی حج او زكوة او بر والديها او صلة قرابتها وانت خبير بانه يمكن ان يكون مستندهم فی اعتبار اذن الزوج فی النذر هذه الرواية لكن لا يخفی ان ما تضمنت الرواية من اعتبار اذن الزوج فی غير النذر ايضا من الامور المذكورة مما لم يذهبوا اليه فلعلهم حملوها علی الاستحباب فلم علی الجميع ويمكن ان يق ان الحمل علی الاستحباب فی غير النذر لضرورة لا يوجب الحمل عليه فيه ايضا لعدم المقتضی له اذ يمكن حمله علی الاستحباب لكن لا يخفی ان الظ ان الحمل علی الاستحباب فی الجميع كانه ليس ما بعد من ذلك فاثبات اشتراط الاذن وتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل وايضا لا يخفی اختصاصها بالنذر فی المال وعدم عمومها علی ما ذكره الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل **قوله** فی الدين والدنيا هذا الكلام يدل علی انه ليس المراد بالطاعة ما يشمل كل راجح دينی والا كان ينبغی ان يخص المباح الراجح بالراجح الدنيوی ليكون مقابلا لها وح فلعل المراد بها هو العبادات المعهودة لكن كلامه فی شرح قوله ولا بد من كون الجزء طاعة لا يخ عن تشويش وذلك لان قوله بان يجعله احد العبادات المعلومة يوافق ما ذكرنا ثم قوله فلو كان مرجوحا او مباحا لم ينعقد يدل علی شمول الطاعة لكل راجح والا كان ينبغی ان يضم اليها الراجح الذی ليس بطاعة ايضا بل هو الی التعرض اصرح لكونه شيئا خفيا وكلامه فی شرح يع ايضا لا يخ عن هذا التشويش كما يظهر بالمراجعة **قوله** فعلا او قوة الظ انه لا حاجة الی هذا التعميم بل يمكن ما سبق بارادة ما يصح **قوله** والبيع مباح الا ان الاظهر ان بقاء وعدم البيع مباح ينافی ما فی الرواية السابقة ثم ان كان المراد بالطاعة اخص من الراجح الدينی وكان الغرض الاستدلال به علی عدم وجوب كون متعلقه الطاعة فلا يخ عن وجه واما اذا كان غرض الاستدلال به علی جواز تعلقه بالمباح المتساوی الطرفين كما هو صريح س فيتوجه عليه اولا ان عدم بيع المملوك لعله كان راجحا دينا مط ولو سلم فيحتمل الاقتران بعوارض مرجحة كما اشار اليه الش فلعله كان فی الواقعة المذكورة فی الحديث وعلمه الامام فاجاب علی مقتضی علمه ثم الثانی عبارة س فی النسخ التی رايناه نقل عبارة الحديث لله علی ان بيعها بدون لفظ لا وح فلا يتوجه عليه الايراد الاول نعم يرد عليه عدم مطابقة ما نقله لما نقل فی الرواية علی ما ثبت والله يعلم **قوله** وفی بيان استعماله لها كانه اشارة الی مثل ما نقل فی الاصول مثلا انا اصلی مقدمة الواجب يستعمل فی مثله كذا او كذا وان الامر بالشیء يقتضی النهی عن ضده

كتاب النذر وتوابعه

يمنع

لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد واعلم ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة مطلقا لانه ان كان مجتهدا انفذ حكمه لغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا اجماعا
وانما يتحقق مع جمعه للشرائط حال حضوره وعدم نصبه كما بيناه وقد تحرر من ذلك ان الاجتهاد شرط في القاضي في جميع الازمان والاحوال وهو موضع وفاق
وهل يشترط في نفوذ حكم قاضي التحكيم تراضي الخصمين به بعده قولان اجودهما العدم عملا باطلاق النصوص ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع الحاجة الى
الارتزاق لعدم المال او لوصله اليه سواء تعين القضاء عليه ام لا لان بيت المال معد للمصالح وهو من اعظمها وقيل لا يجوز مع تعينه عليه لوجوبه ويضعف بان

المنع ح من الاجرة لا من الرزق وكلامه يجوز الجعل ولا الاجرة من الخصوم ولا من غيرهم لانه في معنى الرشا والمرزقة الخ

ينفع في كتب كتب هكذا اولى مما يذكر في كتب الفقه المدالة من الاستدلال لان اديه يعرف طريق استعمال المقدمات فتدبر قوله لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد
ولا يخفى ان الثاني في عبارة المص هو قاضي التحكيم والمستثنى منه هو القاضي مط وح فلا وجه لعبارة الاصل لا وجه لما كتبه سلطان العلماء في الحاشية ايض
وهو ان الكل يدل قوله الاستثناء او مستثنى منه او يدل قوله هو المجموع من المجموع انتهى بل الظ ان نقول لان مخالفة المستثنى للمستثنى منه انما هو في اعتبار
مجموع الشرائط من حيث المجموع لا كل فرد نعم لو لم يحمل الاستثناء على معناه الاصطلاحي بل حمل على معنى التخصيص وما قرب لا يمكن توجيه العبارة بحمل الاستثناء
على المستثنى منه كما في الحاشية ويمكن حمله على المستثنى ايض فتد قوله والانصاف لكل منهما آه كانه حمل الانصاف على البلاغ في الاعتداد وقع منه من زير
وانتهاها فانه يجب التسوية بينهما فيه بمعنى انه لا يجوز له ان يفعل ذلك لاحدهما لو وقع منهما ما يقتضيه ليس بالنسبة اليه وحمل الانصاف على الزجر والمنع اذا
وقع من احدهما مثلا بالنسبة الى الاخر ما يقتضيه فانه يجب التسوية في ذلك ايض على رايهم بالمعنى الذي ذكرنا فتد قوله لما فيه من الترجيح الذي اقل مراتبه
الكراهة لا يخفى انه على هذا يجب على المص ان يحرم ذلك لقوله بوجوب التسوية فتد قوله وعلى تقدير كون الدعوى لا يخفى ان قول المص لو
جزاء لقوله فان ادعى الاعسار يترتب عليه على الصور الثلثة جميعا وعلى توجيه الش يختص بصورة كون الدعوى لينا الا ان يخرج عن الكلام عن الانتظام فلا
تغفل قوله يحلف ان لا حق له قبله على صيغة الماضي من القبول فيكون جزاء الشرط ويمكن ان يقرا قبله بمعنى عنده فيكون متعلقا بقوله لا حق ويكون
جزاء الشرط هو قوله فان
ويكون قوله وان قام متعلقا بمقدماته هذا على ما نقلت الرواية ههنا واما على ما رايناه في الكتب فليست هكذا
بل في العقيبة الذي نقلت وانه فيه صحيح هكذا قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي ولا دعوى له
قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعد ما استحلفه خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه
ويقرب من هذا ايض عبارة الفقيه وبما ذكر السند فيهما ليس بصحيح وعلى هذا فالعبارة واضحة كما لا يخفى قوله وان قام بعد ما استحلفه آه كان المراد وان
اقام الشهود بعد خمسين قسامة اي اقام خمسين شاهدا قوله وفي هذه الادلة نظر بين اما الاول فلانا لا نجعل النكول دليلا على ثبوت الحق بل نحكم به
للرواية الصحيحة ولو لا حجية شرعية لم يكن الحكم بثبوت الحق بعد اليمين ايض الى الاحتمال الكذب بعدها فانما العمل على مقتضاها واما الثاني فمع عدم صحة
سنده لانه عام لعله باعتبار رد المنكر ولا نزاع فيه انما الكلام في صورة امتناعه عن الرد ومنه يظهر الجواب عن الثالث ايض بحمل الاخبار على ما ذكرنا
جمعا بينهما وبين الصحيحة المذكورة بل لعل ظاهرها هو ذلك كما يظهر بالرجوع اليها واما الرابع وهو حديث الاحتياط ولا يصلح اليه بعد ورود الحجة
على خلافه وبعد هذا كله ولا ريب ان العمل على الاول اولى فتد قوله فان اصر حكم بنكوله على قول من يقضي قال سلطان العلماء كان الش حمل كلام
المص على انه حكم على المدعى عليه بالحق بسبب النكول ولذلك جعله مبنيا على القول بالقضاء بمجرد النكول ولا يخفى عدم ملايمته لفتوى المص سابقا من
رجوع اليمين الى المدعي فالاولى جعل الباء في قوله بالنكول صلة للحكم اي يحكم عليه بانه ناكل من غير تعرض لحكم الناكل من انه هل يقضي عليه بالحق ام لا
لما مر انتهى ولا يخفى ان الحكم بالنكول جار على القولين وح فالعبارة كما ترى فينبغي ان يقدر بعد قوله حكم بنكوله تولا لنا وثبوت الحق او تواريكما
في قوله بنكوله للسببية لا صلة الحكم والمعنى حكم بثبوت الحق بسبب النكول اي بمجرده هذا ثم ان تمام كلام الش كانه تفصيل لما ذكره المص من الحكم بالنكول
وبيان انه بعد الحكم بالنكول كيف الحكم لا انه حمل كلام المص على القول الاول حتى يرد عليه انه غير ملايم لفتوى المص سابقا من رجوع اليمين الى المدعي فتد
قوله من ظ النهي في الخبر لا يخفى ان الخبر الثاني المذكور ههنا مخصوص بالدعوى لا الاول فيمكن ان يقرأ لا يحلف فيه بالتشديد من باب التفعيل ليصير
مخصوصا بالدعوى فالاستدلال به على عموم الحكم لا يخ عن اشكال ثم بعد حمل الخبر على الكراهة كيف يمكن الاستدلال به على التحريم في الدعوى هذا ويمكن
ان يكون نظر الش الى خبر اخر غير ما ذكر ههنا فان في بعض الاخبار ما يدل على ظاهره على عموم الحكم فتد قوله ثم الغائب على حجته لو حضر هكذا ورد في رواية
جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عن دينه وهو غائب ويكون الغائب على
حجته اذا قدم وانت خبير بان هذا على تقدير عدم توجه اليمين على المدعي متوجه واما على القول بتوجه اليمين على المدعي مع البينة كما هو راي المص
ههنا فالظ كما يستفاد من غير كلمات الش في شرح يع انه لا يبقى للغائب بعده تلك الحجة لا سيما اذا لم يكن له بينة وعلى هذا فحكم الش بذلك في نضاعيف شرح
كلام المص كما ترى فتدبر والله تعالى يعلم قوله بناء على ترجيح بينة الخارج هذا هو الاشهر وقيل انما يقتسمانه نصفين بناء على ترجيح بينة الداخل فلكل
منهما مرجح باليد على نصفه فتقدمت بينته على ما في يده وقيل انما يقسم كذلك بناء على تساقط البينتين بسبب التساوي وبقي الحكم كما لو لم يكن بينة و
نظهر الفائدة في اليمين على من قضي له على الاخر يلزم كلا منهما اليمين لصاحبه لان تساقط البينتين يوجب الرجوع الى اليمين كما لو لم يكن بينة وعلى
الثاني لا يمين على احدهما لان ترجيح البينة بسبب اليد اوجب العمل بالراجح وترك الاخر كما لو تعارض خبران وترجح احدهما وعلى الاول الظ ايضا عدم
اليمين لمثل ما ذكرنا في سابقه لكن العلامة في التحرير مع انه قوى القول بتقديم بينة الخارج القضاء هنا لكل منهما بما في يد صاحبه قوى ثبوت اليمين على
كل منهما واحتمل عدمه كذا في شرح يع واعلم ان كون العين في يدهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون يدهما على السواء كان يكون مثلا في ملك مشترك
بينهما والثاني ان يكون في يد كل منهما نصفه وانت خبير بان في الصورة الثانية للنزاع فايدة ظاهرة سوى ما ذكره الش فكانه حمل الكلام على الوجه الاول
فنبه لبيان الفائدة بما ذكره لكنه في مسئلة اخرى عند قول المحقق لو ادعى كل منهما ان الذي بيده له وفي يد كل واحد بعضها واقام كل منهما بينة قضي
لكل واحد بما في يد الاخر قال انما يقضي لكل واحد بما في يد الاخر على تقدير كون البعض الذي في يد كل منهما منفصلا عن الاخر ليتحقق اختصاص اليد
اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة كما لو اقام المدعيان بينتين والعين في يدهما انتهى وكلام العلامة ايض في التحرير في تلك المسئلة
مطابق لما ذكره حيث قال لو تداعيا شاة مذبوحة وفي يد كل واحد منهما بعضها منفصلا ولا بينة قضي لكل واحد بما في يده بعد الاحلاف وان اقاما

عوده

بينتين

نذو اليد من صدقه من هي بيده مع اليمين وعلى المصدق اليمين للاخر فان امتنع حلف الاخر وان غرم له مجلو لتشريكهما باقراره الاول ولو صدقهما فهي لهما بعد حلفهما او
نكولهما ولهما احلافه ان ادعيا علمه ولو انكرهما قدم قوله بيمينه ولو كان لاحدهما بينة في جميع هذه الصور فهي لذي البينة مع يمينه ولو اقاماها رجح الاعدل شهودا
فان تساووا في العدالة فالاكثر شهودا فان تساووا فيهما فالقرعة فمن خرج اسمه حلف واعطي الجميع فان نكل احلف الاخر واخذ وان امتنعا قسمت نصفين و
كذا يجب اليمين على من رجحت بينته وظ العبارة عدم اليمين فيهما والاول مختاره في س وفي الثاني قطع اوزي الاول مبلا ولو تثبت احدهما الى تعلق بها بان كان زايد
عليها فاليمين عليه ان لم يكن للاخر بينة سواء كان المتشبث ام لا ولا تكفي بينته عنها الى عن اليمين لانه منكر فيدخل في عموم اليمين على من انكر وان كان له بينة فلو نكل عنها
بينتين حكم لكل واحد بما في يد الاخر الى اخر ما ذكره لكن كلامه ههنا يحمل على نحو ما ذكره ههنا وانت خبير بانه على هذا يجب حمل هذه المسئلة على ان يكون عنها حلف الاخر
ما في يد كل واحد منفصلا عن الاخر ولا يخفى بعده والتعليل الذي ذكره بقوله ليتحقق اختصاص اليد به يتوجه عليه ان حكمهم بان لكل واحد منهما ما اخذ فان نكل اقرت
في يد الاخر انما هو لتصحيح فايدة ان البينة للخارج يكفي فيه تحقق نصفين على الاشاعة بيد كل واحد منهما على احدهما فيحكم لكل واحد منهما بما في يد بيد المتشبث ولو اقاما
الاخر بناء على القاعدة المزبورة وان لم يتفاوت الحال لو حكم لكل واحد منهما بما في يده ايض من حيث الملكية وان تفاوت الحكم من حيث اليمين عنده اي المتشبث ولو اقاما
والقول بعدم التمايز بين النصفين المشاعين وانه بعد الحكم له بما في يد صاحبه لا يحكم له الا بالنصف المشاع وقد كان في يده مدفوع بانه يكفي الامتياز اي المتشبث والخارج
بكون احد النصفين ملكا له والاخر لصاحبه فيحكم بانتقال كل منهما الى الاخر بناء على الاصل المذكور ولزوم الامتياز زايدا على ما ذكر محل نظر ولو سلم بينة ففي الحكم لاحدهما
الحكم بوجوب الانفصال ما لا وجه له بل لو كان في يد واحد منهما نصفه وبيد الاخر نصفه الاخر وان كان متصلا احدهما بالاخر تحقق الامتياز قطعا ويجري خلاف فقيل تقدم
فيه الخلاف المذكور الا ان يحمل ما ذكره من الانفصال شاملا لذلك ايض فتد قوله فذو اليد من صدقه اي يحكم له مع اليمين الا انه يمين لا ترفع بينة الداخل مطلقا
صورته زايدة هو ظ قوله ولو انكرهما قدم قوله ولو قال هي لاحدهما ولا اعرفه احتمل قويا القرعة فيحلف من خرجت له فان نكل حلف الاخر وان لما روي ان عليا عم
نكلا قسمت بينهما كذا في شرح يع قوله ولو كان لاحدهما بينة في جميع هذه الصور قال في س ولو كان لاحدهما بينة فهي له في الصور كلها ولا يد لكن قضى بذلك وان تعارض
اليمين وانت خبير بانه يشكل ذلك في صورة احدهما خاصة فانه ذو اليد على ما ذكره ح فلو كانت البينة له فينبغي على القول بان البينة في الخارج البينتين فيرجح اي
وعدم اعتبارها اذ ليس وظيفة الاثبات ومثله الاشكال في صورة تصديقهما اذ ح يصير كل منهما ذا اليد على النصف على القول بان البينة للخارج تقديم ذي اليد و
تشكل سماع بينته في النصف الذي بيده والجواب انه يظهر من كلام ش في س انه اختار ان صاحب اليد اذا جاء بالبينة اعترف بعينه وكفت عن اليمين اذا قيل الخارج مطلقا عملا
لم يكن للمدعي بينة والظ انه ليس بعينه بناء على القول بترجيح بينة الداخل في صورة تعارض بينتين مطلقا وح فما ذكره مبني عليه هذا واما بظ الخبر المستفيض
ما ذكره الش من اضافة اليمين ففيه اشكال في صورة تصديق احدهما وصيرورته ذا اليد ان كانت البينة من المصدق فاما ان يتعين عليه اليمين من ان القول قول ذي
بينة كما هو مختار في هذا الكتاب وتسمع بينته لدفع اليمين عنه على ما اختاره في س كيفما كان فلا وجه للجمع بين البينة واليمين وان كانت البينة اليد البينة بينة
من الاخر فوظيفته بالبينة ولا حاجة له الى اليمين الا ان يقال ان كلامه مبني على القول بان في صورة ترجيح الداخل والخارج على القولين لا بد من المدعي الشامل الموضع
ايض على ما اشار اليه والتحرير حيث قال واي البينتين قدمناها ففي استحلاف صاحبها نظر ينشأ من تساقط البينتين عند التعارض فيبقى كما لو لم تكن بينة النزاع وقيل تقدم
ومن عدم التساقط مع رجحان احدهما فيحكم بالراجح كما لو تعارض خبران انتهى فلعل الش اختار الاول ولا يخفى ان الحكم بالحلف على القول بترجيح البينة بينة الخارج ان شهدتا
الداخل لا يخ عن وجه بناء على ان يحكم بتعارض البينتين فيبقى كما لو لم تقم بينة فيحكم بيمين ذي اليد لما في رواية اسحق بن عمار عن الصادق عم قيل وان بالملك المطلق والمستند
كان في يد واحد منهما واقاما جميعا البينة فقال اقضي بها للحالف الذي في يده واما على القول بترجيح الخارج فلا وجه له اذ ليس بناؤه على التعارض او بينة خاصة بالسبب
لو بني عليه حكم بسقوطهما فلا يبقى رجحان يحكم به للخارج ولو سلم لزوم الحلف في الصورة المفروضة فلا ريب في اختصاصه بصورة اقامة البينة من الطرفين ولو انفردت به بينة
ولا فيما نحن فيه فلا وجه له اصلا وكل من ادعى ما لا يد لاحد واختص باقامة البينة عليه يحكم له به من غير حلف وما نحن فيه ليس الا منهما وايض لا يبعد سن
سماع بينة الداخل في صورة اختصاصه باقامة البينة مع الحلف اذ لا ريب في كفاية اليمين ح فالبينة لغو فعلم ان ما احتمله من ثبوت اليمين على القولين
انما يختص باقامة البينة من الجانبين هذا ويرد عليه الاشكال في صورة انكارهما ان كلا من الطرفين ح خارج فتكفي البينة له فلا وجه لليمين في ما
صورة تصديقهما فالظ انه يصير كل منهما ذا اليد على النصف فالظ بينته بالنسبة الى النصف الذي في يد صاحبه على القول ببينة الخارج فظ واما
على القول الاخر فلان الظ ان النزاع في ترجيح الداخل انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فتسمع بينته ولا
في النصف الذي في يده فلو قيل بها اختار في س من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي بينة فيكفي البينة فيه ايض كما اشرنا اليه اما ولو لم يقل به بل
حكم بان وظيفته اليمين كما اختار في هذا الكتاب فلا بد من اليمين فالحكم بالبينة مع اليمين في هذه الصورة لا يخ عن وجه ومثله القول في الصورة
التي فرضها اولا بقوله لو تداعيا ما في ايديهما كما لا يخفى فظهر بما قررناه ان ما احتمله سلطان العلماء من جعل هذه الصورة اشارة الى الصور الاخيرة من تصديقهما
او انكارهما التي ما لا يمين فيها لا يغني من جوع لورود الاشكال في صورة انكارهما ايض على ما عرفت وايض جعل صورة حلفهما وكذا نكولهما من الصور والحكم
فيهما ما ذكره كما ترى فالظ ان اراد ان يجعل جميع الصور اشارة الى الصور الثلثة الاخيرة من تصديق احدهما وتصديقهما وانكارهما لكن يتوجه عليه الاشكال
في صورتين منها على ما قررناه اما صورة كونها في يديهما التي اشار اليها اولا فهي وان صح ما ذكره فيها ايض فكان الظ ادخالها ايض ليعلم حكم الجميع
ولا يلزم الاهمال في البيان لكن عبارة المص لا يحتمل الشمول لها وهو ظ ولو قطع النظر عنه وقيل ان الش غير نظم الكتاب فينبغي النظر الى مجموع العبارتين
لا الى عبارة المتن وحدها ففيه ان جعل ذلك شاملا لها ثم تخصيص ما ذكرناه بعده بقوله ولو اقاماها بالصور الاخيرة تعسف جدا فالظ جعل ذلك
ايض اشارة الى الصور الاخيرة خاصة وان لزم الاجمال المذكور فتد اما ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو اقاماها الخ ففيه ايض اشكال اما اولا فلان في
صورة تصديق احدهما وصيرورته ذا اليد ترجع المسئلة الى المسئلة الاتية من تشبث احدهما ويأتي فيها الخلاف من ترجيح الداخل او الخارج فلا وجه لتخيير
الحكم فيه وهذا يتوجه على قوله فيما سيجيء ولو اقاماها بينة فللمتشبث بل ينبغي ان يحكم فيه بانه ان كان المصدق له هو مدعي النصف فالحكم هو حكم
مسئلة السابقة عليه هو قوله ولو اقاما بينة فهي للخارج الخ وان كان هو مدعي الكل فالكل له على القول بترجيح بينة الداخل وعلى القول
الاخر يقسم بينهما نصفين ويمكن ان يقال الحكم بصيرورة احدهما ذا اليد على تقدير تصديقه انما هو في صورة عدم اقامة البينة من الجانبين واما
فيهما فلا يتحقق الخلاف فيه قال في التحرير لو اقر الثالث بها لاحدهما مع تعارض البينتين المتساويين عدالة وعددا هل ينزل الاقرار منزلة اليد
حتى

الداخل تقدم وقيل مع نسبتها تقدم بينة الداخل ايضا وتوقف المصنف هنا وفي س مقتصرا على نقل الخلاف وهو في موضعه لعدم دليل متين من جميع الجهات وفي شرح الارشاد

القول الثالث ترجيح وهو مذهب الفاضلين ولا ترجيح من رجحان ولا تثبت او ادعى احدهما الجميع والاخر النصف مشاعا ولا بينة اقتسماها نصفين بعد يمين مدعي النصف للاخر من دون العكس لمصادقته اياه على استحقاق النصف الاخر لو كان النصف المتنازع معا اقتسماه بالسوية بعد التحالف فيثبت للمدعي ان كل جزء من الفرد بين المتنازعين على تقدير الاشاعة يدعي كل منهما تعلق حقه بغيره ولا ترجيح لاحدهما هذا الاشاعة في غيره ولم يذكروا هنا الحكم الخلاف او الاول اقرب فهي للخارج منتزع ولو اقاما بينة وهو على القول بترجيح بينة مدعي الكل لانه يدعي مدعي النصف

حتى ترجح البينتان قلنا بترجيح بينة ذي اليد او ترجح الاخرى قلنا بترجيح بينة الخارج فيه نظر فان قلنا انا قوانين كل اليد فهو مرجح بصفة التصديق الاولى لعدم الكلام ان هذه اليد مستحقة الازالة بالبينتين انتهى مع انه قد ذكر في المسئلة السابقة سابقا عليه انه لو كانت العين في يد ثالث حكم لها من صدقه الثالث بعد الاحلاف من المدعي عليه على الثالث باليمين لو ادعى الخصم علمه بالملك لفائدة الغرم مع الاعتراف لا القضاء بالعين ولا يخفى بعده فان الظاهر قوله فيما سيجيء ان صاحب اليد صيرته ذا اليد فظ والظاهر عند الاعتبار هو ذلك قد اختار في التحرير في مسئلة دعوى احدهما الكل والاخر النصف ثم واما ثانيا فلان في صورة تصديقه لما يصير كل واحد منهما ذا اليد فيرجع المسئلة الى ما كان في ايديهما او اقاما بينة وقد حكم فيه بالقسمة نصفين الحكم لكل منهما بما في يده فلا وجه لتغير الحكم فيه ثم لا يخفى ان ما ذكر في المسئلة السابقة ان كان المراد بكونها في ايديهما ما يشمل الوجهين فالامر ظاهر وان كان على ما يظهر في شرح يع في مسئلة الدبج فان كانت العين في يد الثالث منفصلا احد نصفيه عن الاخر وصدق لكل واحد منهما الاحد بعينه فالامر كذلك ان لم يكن كذلك بل كان متصلا وصدقهما لها على الاشاعة فينبغي الحكم ايضا بالقسمة نصفين على الاشاعة كما لو كان في ايديهما كذلك على ما ذكره في تلك المسئلة حيث قال اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة وعلى اي وجه كان فلا وجه لتغير الحكم فيه والحكم بالترجيح فيه بما ذكره هذا الا ان تخصيص الحكم بصورة المصدق ذا اليد بصورة عدم اقامة البينة من الجانبين امر كما عرفت فتدبر ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح في حل عبارة المصنف من شرح والظاهر في علة ان يكون المراد بقوله ولو خرجا هو بيان حكم اذا خرجا بدون تصديق من في يده لاحدهما اما بان لا يكون في يد ثالث او كان ولم يصدق احدهما في الحكم ما ذكره من انها للذي له البينة مع اختصاصها باحدهما وما اضافه الشارح من قوله مع يمينه يجبر كرو قوله بعد ذلك سواء كانت في يد ثالث اه بيانا ما اذا خرجا وصدق من في يده احدهما سواء ادعى كل منهما الكل او احدهما الكل والاخر النصف في حكم ان المصدق لو صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل سابقا من انه لو ثبتت لاحدهما فاليمين عليه لا يكفي بينة ولو اقاما فقي الحكم لا يهما اختلاف في انه ان ادعى كل منهما الكل فالامر ظاهر وان ادعى احدهما النصف فالنزاع انما هو في النصف صدق بله نهود واليد فاليمين عليه البينة على صاحبه لو اقاما بينة ففي الحكم خلاف على قياس ما سبق واما ما ذكره الشارح من قوله ولو اقاما بينة فليس في محله وعليك بالتدبر في هذا المقام **قوله** المصنف ولا يكفي بينة قال سلطان العلماء ذكر هذا الحكم بلا خلاف وكذا كثير من الاصحاب مع انهم نقلوا الخلاف في مسئلة تعارض البينتين في انه هل يرجح بينة الداخل هو المتشبث والخارج من غير مرجح ولا يخفى انه من قال بترجيح بينة المتشبث على تقدير تعارض بينة الاخر من غير يمين يحصل انه يرجح بينته بانه ذو اليد فلا بد له من الحكم باعتبار بينته على تقدير عدم معارض بطريق اولى انتهى ولا يخفى ان الناس حكم بتقديم بينة الداخل باعتبار انه يرجع الى تساقط البينتين فيرجع الى تقديم ذي اليد ولا يرد عليه اشكال فانه حكم فيه ايضا باليمين حكم له لاجلها واما على القول بترجيح بينته في نفسه تقديمه بغير يمين فيرد اي انه يتوجه عليه ما ذكره من القياس بطريق الاولى لكن قد ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة انهم حكموا ايضا بسماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه ما نقلنا عن س واختاره العلامة فلا ايراد على الظاهر لو لم يقولوا بذلك وقالوا بتعين البينة كما اختاره في هذا الكتاب فيمكن ان يقال بينة الداخل خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص وهو صورة تعارض البينتين على ما ورد في روايتي غياث بن ابرهيم وجابر فلا اشكال فيه **قوله** فلا ترجيح من رجحان اشتهر بانه ليس في الاخبار التي يدل على اعتبار الخروج او الدخول ما يدل على رجحان هذا القول بل منها ما يدل على رجحان الخارج اما مطلقا او مع تسبيبها وهو رواية منصور ومنها ما يدل على رجحان الداخل مطلقا مع الحلف وهو رواية اسحق بن عمار ومنها ما يدل على رجحان الداخل مع تسبيبهما وهو روايتا جابر وغياث بن ابرهيم ويمكن ان يقال برجحانه مع انفراده بالسبب بطريق اولى كما هو القول الرابع في المسئلة لكنها اخرى لا يوافق شيئا من الاقوال المذكورة **قوله** والا فلا ترجيح من نظر قال سلطان العلماء الاربع الحكم على تقدير التعين لان النصف الاخر مخصوص بمدعي الكل بلا كلام فالمدعى به هو النصف المعين على السوية فيقسم هذا النصف بعد التحالف لا على تقدير دعوى النصف المشاع فاحكم المصنف فيه محل نظر لتعين الوجه المذكور في صورة التعين لان النصف المشاع لمدعي الكل بلا كلام والنصف الاخر اي نصف فرض نسبتهما اليه بالتصرف على سواء فلا وجه لاختصاص احدهما بالحلف لان الغرض اشاعة التصرف ايضا فالنظر مختص في هذا التقدير ايضا التحالف وقسمة النصف كما في صورة التعيين وما ذكر في بيان الفرق ان كل جزء على تقدير الاشاعة يدعي كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح ثم اذ المرجح موجود فان كل جزء فرض يكون نصفه بالاشاعة متعلقا بمدعي الكل بلا كلام والدعوى في نصفه الاخر فليس نسبتهما الى الكل على السوية حتى يقسم الكل بل الى النصف فيعلم لا انه قال الشارح بذكر الخلاف في هذا الحكم وكان نظر الشارح الى ما قلناه فتم انتهى وانت خبير بانهم ذكروا في باب الصلح انه لو كان بيدهما درهمان فادعاهما احدهما وادعى الاخر احدهما خاصة فللثاني نصف درهم وللاول الباقي واسندوا في ذلك الى رواية عبد الله بن المغيرة عن الصادق ع ومثله ما رواه في يب باب بيان القضايا والاحكام عن محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عنه ولا يخفى انه يمكن الجمع بين ما ذكروه ههنا وما حكموا به هناك بحمل كلامهم ههنا على صورة الاشاعة كما ذكره الشارح وبحمل كلامهم بصورة كون احدهما المدعى به معينا كما هو ظاهر الحال لكن ذكر المصنف هناك وفي س وسنقله الشارح انه يشكل ذلك اذا ادعى الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسمة نصفين و يحلف الثاني للاول وكذا في كل مشاع وانت تعلم ان الظاهر انه حمل كلامهم على صورة الاشاعة والتعيين جميعا فيكون منافيا لحكمهم ههنا وما قواه هو الموافق لما ذكره ههنا فيرد عليه ما اشير اليه من النظر ولا يمكن الاعتذار من قبله بعدم ذكرهم الخلاف في الحكم على ما ذكره الشارح فتدبر وانت خبير بان ما ذكر من النظر وان توجه على ما ذكره الشارح من الفرق لكن يمكن ان يقال ان المفروض تساويهما في اليد على سبيل الاشاعة وح فيكون في يد كل واحد منهما نصف مشاع من العين ولذا حكموا بانه لو اقاما بينة فهي للخارج على القول بتقديمها وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين وح نقول مدعي النصف يدعي ثابتة على ما بيد صاحبه مدعي الكل بيده خارجة عنه فلو لم يكن بينة فلا يتوجه على صاحب اليد الا اليمين فيحكم له بالنصف بيمينه كما ذكروه وهكذا بخلاف صورة التعيين اذ لا نزاع في النصف الاخر والنصف المتنازع فيه بيدهما على السوية وقد سبق انه

بقسم

مدعى الكل خارج عنه وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين كما لو لم تكن بينة لما ذكرناه من استقلال يد مدعي النصف عليه فاذا رجحت بينته به اخذ ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها ولو كانت في يد ثالث وصدق احدهما صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل للاخر احلافه وان اقاما بينة فللمستوعب النصف وتعارضت البينتان في الاخر فيحكم للاعدل فالاكثر فالقرعة ويقضي لمن خرج بيمينه فان امتنع حلف الاخر فان نكلا قسم بينهما فللمستوعب ثلثة ارباع وللاخر الربع وقيل يقسم على ثلثة فلمدعي الكل اثنان ولمدعي النصف واحد لان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة فيقسم على طريق العول على حسب سهامهما وهي ثلثة كضرب الديان

يقسم نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم لا يخفى ان هذا كله انما هو لو كان نسبتهما بالنسبة الى الكل على السوية واما لو كان في يد كل واحد منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فلا ريب في توجه اليمين عليه والقضاء له بعدها وان ادعى ما في يد الاخر فيتوجه اليمين على الاخر ويحكم له بالكل بعدها وان ادعى النصف مشاعا فلا نزاع في ثبوت النصف مشاعا من كل منهما لصاحب الكل انما النزاع في النصف الاخر منهما فينبغي القول بتوجه اليمين على كل منهما في نصف النصف الذي بيده فتدبر **قوله** لمدعي الكل خارج عنه هذا انما يفيد القضاء له بالنصف الذي في يد صاحبه لا النصف الذي في يده فلذلك انه نظر والى عكس المتنازع فيه وفيه نظر وههنا احتمال اخر وهو ان يحكم على هذا القول ايضا بالقسمة بينهما نصفين بناء على القضاء لكل منهما بما في يد صاحبه لترجيح بينة الخارج كما في صورة النزاع في كل العين هذا على ما هو الظاهر من كلامهم من كون حكمهم في تلك المسئلة جاريا على الوجهين جميعا واما على ما نقلنا عن شرح يع فقد ظهر انهم لم يحكموا في صورة النزاع في الحمل اذا كان بيدهما عليه على السوية بان لكل واحد منهما ما في يد الاخر بل بالقسمة بينهما نصفين على الاشاعة لعدم الترجيح وح فيمكن ان يقال فيما نحن فيه ايضا على قياس ما سبق ان ترجيح الخارج يستدعي ان الحكم له بشيء لم يكن حاصله في يده واذا حكم له بالنصف المشاع الذي في يد صاحبه فقد كان ذلك في يده ولا تمايز بينهما فيجب ان يحكم في هذه الصورة لمدعي الكل بالكل اذ ح النصف الاخر لم يكن بيده فحكم به للخارج لكن قد عرفت ما فيه ايضا وايضا يحصل كلامهم ح التشويش اذ الظاهر ان يكون الغرض في المسائل الثلثة على نحو واحد على هذا الابدان يحمل تلك المسئلة وسابقتها على ان يكون بيد كل منهما على اليمين على السوية والمسئلة السابقة على ان يكون في يد كل منهما النصف منفصلا هذا ويحتمل ثالث وهو ان يقال لا نزاع فيحكم به لمدعي الكل وقد تعارض البينات في النصف الاخر فيحكم بتساقطهما ويقسم ذلك النصف بينهما نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه كما في قيل في صورة النزاع في الكل لكن لم اجد في كلامهم التعرض لهذا بل لاحتمالين وانما ذكروا ما ذكره المصنف من الاحتمالين ونقلوا عن ابن الجنيد قولا ثالثا وهو القسمة بينهما اثلاثا سواء اقاما بينة او لم يقم شيء منهما فنظر الى العول ثم لا يخفى ان الظاهر ان ما ذكروه انما هو في ما لو كان النصف المتنازع فيه معينا فالحكم ما ذكرنا في الاحتمال الثالث من قسمة النصف نصفين لكن يحتمل في وجهه ما ذكر من الاحتمالات في مسئلة التنازع في الكل مع اقامتهما البينة من حمل بنائه على ترجيح بينة كل منهما على ما في يده او يد صاحبه او الحكم بالتساقط والقسمة نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم هذا كله اذا كان بيدهما على

جج

الكل على السوية كما فرض في المسئلة السابقة واما لو كان في يد كل منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فالحكم ما ذكروه من انه على القول بترجيح الخارج يحكم بالجميع لمدعي الكل وعلى القول الاخر يقسم نصفين وهو ظ وان ادعى النصف الذي بيد صاحبه فالامر بالعكس كما لا يخفى وان ادعى النصف مشاعا فعلى القول بترجيح الخارج يحكم له بالنصف المشاع مما في يد صاحبه وعلى القول الاخر بالنصف المشاع مما في يده والباقي لمدعي الكل فتدبر **قوله** وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين اما بيمين مدعي النصف على مذهب من يقول بترجيح الداخل بناء على التساقط والرجوع الى اليمين او بدونها على مذهب من يقول بترجيحه بنفسه **قوله** ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها لا يخفى انه لو كان اقامة البينة من مدعي الكل فلا ريب في سماع بينته في النصف الذي بيد صاحبه بناء على ترجيح بينة الخارج ولا في النصف الذي بيده فلو قيل بما اختاره في س من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي بينة كما نقلنا سابقا فلا اشكال ايضا واما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفته اليمين كما اختاره في هذا الكتاب فلا يخلو عن اشكال الا ان ينظر الى عدم النزاع فيه وفيه نظر او الى اضافة اليمين لذلك واما على القول الاخر فالظ انه لا اشكال ايضا في النصف الذي بيد صاحبه اذ الظاهر ان النزاع في ترجيح الداخل انما هي في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فيتبع بينته على ما اشرنا اليه سابقا واما في النصف الذي بيده على ما نقلنا من س من سماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه لا اشكال ايضا واما لو قيل بعدم سماع بينة الداخل ههنا وانما اقتصر فيه على صورة الاقامة من الجانبين فلا يكفي البينة له بل لا بد من اضافة اليمين ايضا الا ان يبنى على النظر المذكور فتدبر واما لو كانت البينة لصاحب النصف فعلى القول بسماع بينة الداخل فيه لا اشكال اما على الاحتمال الاخر فلا بد من اليمين لا ان يقال بسماع بينته والحكم بالنصف الذي في يد صاحبه على ما ذكرنا من الاحتمالات في صورة الاقامة من الجانبين واما على القول بترجيح الخارج فلا اشكال ايضا على ما نقلنا عن س واما على ما اختاره في هذا الكتاب فيتوجه ان وظيفته اليمين ولا يكفي البينة الا ان يقال بسماع بينته للحكم له بل في يد صاحبه كما ذكر في الاحتمال المذكور وهذا كله اذا كان بيدهما على الكل على السوية وادعى مدعي النصف النصف المشاع واما اذا ادعى النصف المعين فلا نزاع في النصف انما المتنازع فيه النصف الاخر وبيد كل منهما نصف فعلى القول بترجيح الخارج لا ريب في سماع بينة كل منهما في نصف النصف المذكور الذي بيد صاحبه واما في نصفه الاخر الذي بيده فيتبع ايضا على ما اختاره في س واما على مختار الكتاب فلا بد من اليمين واما على القول الاخر فالظ ايضا ان الامر كما ذكرنا كما ظهر مما قررنا في سابقه ولو كان بيد كل منهما نصف معين فان ادعى صاحب النصف النصف المشاع من كل منهما فهو محل النزاع وحكم بسماع البينة من الطرفين يظهر على قياس ما سبق وان ادعى النصف المعين فان ادعى ما في يده فلا ريب في سماع بينة الكل ح كما ذكرنا سابقا ولا بينة الاخر فيتبع على ما اختاره في س واما على مختار الكتاب فلا بد له من اليمين وان ادعى النصف الاخر فالامر بالعكس **قوله** ولو اقاما بينة فللمستوعب قد ظهر مما تلونا عليك ان هذا انما يتم على تقدير عدم تصديق احدهما واما في صورة تصديق احدهما والحكم بانه ذو اليد ففي الحكم بسماع بينته او بينة الاخر الخلاف المذكور سابقا فتذكر **قوله** في اجزاء غير معينة فكل واحد من اجزائها فلا ترجيح عن دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة فلا يتم ما ذكروه من خلوص النصف لمدعي الكل بل كل جزء يدعي مدعي النصف نصفه ومدعي الكل كله فنسبة احد الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا وفيه ان مدعي الكل يسلم له نصف مثله بغير نزاع وهو كاف في الظ وان وقع النزاع في كل جزء معينا هذا ولا يخفى ان هذا القول يحرر في صورة كون العين في يديهما ايضا حيث لا بينة مع

بقسم

تكل موضع حكمنا بكذا في البينات او ترجيحها باحدى الاسباب انما هو مع اطلاقهما او اتحاد التاريخ ولو كان تاريخ احدى البينتين اقدم تدلت لثبوت الملك بها ما بقا فيستصحب هذا اذا شهدتا بالملك المطلق او المسبب وبالتفريق اما لو شهدت احديهما باليد والاخرى بالملك وان كان المقدم هو اليد رجح الملك لقوته وتحققه الان فان انعكس ففي ترجيح ايهما قولان للشيخ وتوقف المص في س مقتصرا على نقلهما القول في القسمة وهي تمييز احد النصيبين فصاعدا عن الاخر وليست بيعا عندنا وان كان فيها رد لانها لا تفتقر الى صيغة ويدخلها الاجبار ويلزمها ويتقدر احد النصيبين بقدر الاخر والبيع ليس فيه شيء من ذلك واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واشتراك كل جزء يفرض قبلها بينهما واختصاص كل واحد بجزء معين وازالة ملك الاخر عنه بعدها بعوض مقدر

يقسم نصفين وعلى هذا القول اثلاثا ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالقسمة اثلاثا في صورة كونه بيدهما سواء اقاما بينة او لم يقيماها فليتدبر **قوله** وكل موضع حكمنا ظاهره ان الحكم بتقدم من كان تاريخ بينته اقدم في جميع الصور المذكورة سواء كان في يد احدهما او في يد ثالث وصدق احدهما ام لا ولا يبعد ان يكون الحكم بذلك في صورة ان لا يكون في يد واحد منهما ولم يصدق من في يده احدهما واما اذا كان في يد واحد منهما فيكون الحكم ما فصل سابقا من ترجيح الداخل والخارج وكذا اذا كان في يد ثالث وصدق احدهما فان المصدق له صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل بل الظاهر ان الدليل الدال على تقديم بينة الخارج لو تم يدل على تقديم بينته مط وعدم سماع البينة صاحب اليد نعم على القول بتقديم بينة الداخل ينبغي القول بتقديمه مط وعدم الاعتبار بسبق التاريخ واما على القول بتقديم بينة الداخل فيمكن ان يجعل سبق التاريخ مرجحا على الاطلاق ويمكن ان يخص ذلك بما اذا لم يكن احدهما صاحب اليد كما ان عدالة الشهود واكثريتها ايض من المرجحات عندهم في غير هذه الصورة واما فيها فالمدار على ترجيح الداخل والخارج ولا يبعد ان يقال ان الحكم بترجيح الداخل بناؤه اما على تعارض البينتين وتساقطهما والرجوع الى تقديم ذي اليد او على ترجيح بينته في نفسه بناء على ما ورد في بعض الاخبار من ترجيح بينة الداخل على الاول كما لو خطر ترجيح صاحب اليد من جهة اليد ينبغي ان يلاحظ منها ترجيح الخارج ايض باعتبار سبق الملك لو فرض ذلك وقيل بكونه مرجحا من رجح الملك السابق على اليد في الحال بناء على وقوع الملك بالنسبة الى اليد كما هو احد قولي الشيخ باختياره المحقق فينبغي هنا ايضا ان يرجح الخارج ومن رجح اليد عليه باعتبار تحققها الان وجواز زوال الملك السابق كما هو القول الاخر للشيخ فينبغي ان يرجح الداخل اما على الثاني فيمكن ان يكون الحكم بتقديم الداخل لعدم ترجيح الاخر من جهة سبق الملك لا عبرة به لكن لا يخفى ان ما دل من الاخبار على ترجيح بينة الداخل لا دلالة له على ترجيحها في صورة سبق تاريخ الاخر كما يظهر بالرجوع اليه فالقول بترجيحها في هذه الصورة من جهة النص لا يكاد من الضعف فتدبر وقال في ح يع المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما او قامت بينتان مختلفتا التاريخ فان كانت بينة الداخل اسبق تاريخا فهو المقدم لا محالة وان كانت بينة الاخر اسبق تاريخا فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا وكذا يقدم الداخل وان جعلناه مرجحا ففي ترجيح ايهما وعدمه اوجه احدها ترجيح اليد لان البينتين متساويتان في اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق ولهذا لا تزال بها والثاني ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من جهة البينة ومع الاخرى ترجيحا من جهة اليد والثالث انهما متساويان لتعارض البينتين انتهى ولا يخفى ما فيه من الاختلال فان جميع ما ذكره انما يتوجه على القول بترجيح الداخل فلم يتعرض الحكم على تقدير ترجيح الخارج اصلا وهو ظ ثم قوله واليد اقوى من الشهادة بالملك السابق انما يتوجه على القول احد قولي الشيخ واما على القول الاخر وهو الذي اختاره المحقق فالملك السابق اقوى من اليد كما اشرنا اليه واما ما ذكره من الوجه الثاني فلا يخفى سخافته على تقدير صحته انما يتوجه على القول بترجيح بينة الداخل باعتبار تعارض البينتين وتساقطهما والحكم بالترجيح باليد واما على القول بترجيح بينة الداخل في نفسها فلا اتجاه له اصلا فتدبر **قوله** وتحققه الان فيه انه لو كان التحقق في الان مرجحا كان ينبغي ان يرجح في المسئلة السابقة ايض بينة من شهدت له بالملك في الان على بينة من شهدت له بالملك السابق ولا اقل من ان لا يقدم عليه بينة الاخر وهو ظ ثم نقل القولين عن الشيخ في صورة تقدم الملك مع الجزم بترجيح الملك السابق على اللاحق من غير نقل خلاف لا يخ عن غرابة لانه اذا اقدم الملك السابق على الملك اللاحق مع قوته فان يقدم على اليد التي هي اضعف من الملك اولى والحق ان في كلام الش في هذه المسئلة اختلالا جدا اذ اعلم ان ترجيح الشهادة بالملك القديم على الملك في الحال ليس مجمعا عليه بل هو مشهور بينهم وفيه وجه اخر ذكره في شرح يع هو عدم الترجيح بذلك والحكم بالمساواة بينهما ثم الظ على القول به انه انما هو في صورة شهادة البينة بالملك السابق وفي الحال ايض ما لو شهد بذلك الملك السابق فقط ولم يتعرض للحال فالحكم بتقدمه على ما يظهر من كلام بعضهم ضعيف جدا نعم المش انه يكفي ان تشهد البينة بالملك السابق مع اضافة اني لا اعلم له مزيلا ولا يلزم الشهادة بالملك في الحال هذا ايض محل تامل وعلى هذا فلا يبعد ان يكون قول الشيخ ههنا بتقدم اليد المتاخرة على الملك السابق انما هو في صورة الاكتفاء بالبينة بالشهادة على الملك السابق ولم تضف اليه ما اعتبر من الاضافة واما على القول بتقديم البينة بالملك القديم على البينة بالملك في الحال بدون اشتراط الاضافة والقول بتقديم بينة اليد في الحال على بينة الملك السابق فغير معقول لكن لا يبعد ان يكون ما ذكره من ترجيح بينة الملك بتحققه الان انما هو في صورة شهادتها البينة باليد السابق فقط لا مع اضافة اليد في الحال ايض وحكمه سابقا بترجيح الملك السابق على الملك في الحال كانه انما هو مع الاضافة المذكورة فاندفع الاشكال الاول ثم **قوله** ليس حد البيع الخ كان هذا بناء على القول بثبوت الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين كما هو مذهب العلامة وبعض الاصحاب ايض كابن الجنيد اذ يمكن ح ان يفرض الشركاء اكثر من اثنين وفرض القسمة بين الاثنين منهما ولو برضى الثالث ح لو فرض كون القسمة معاملة متعلقة بهم عليهما او فرض وقوع القسمة بين الجميع وفرض ان بعضهم اسقط من شفعة فلم يسقط ان يطلب الشفعة ح ولو فرض كون القسمة بيعا او يفرض ان الشركاء اثنان لكن الثالث شريك في طريق الملك المشترك بينهما وغيره فبعد قسمتهما الملك له دعوى الشفعة فيهما او يفرض ان الثالث غير حصة واراد ان يساهما وبقي حصة الشريكين مشاعا فبعد قسمتهما له دعوى الشفعة عليهما بناء على القول بثبوت الشفعة في المقوم كما هو مذهب ابن ابي عقيل او بفرض ان الثالث يدعي الشفعة باعتبار الجوار بناء على ثبوت الشفعة بالجوار كما هو مذهب بعض العامة هذا ولما كان القول بكون القسمة بيعا من العامة فلا استبعاد في كون بناء بعض الاحتمالات التي ذكرنا على مذهبهم كما لا يخفى ولا يخفى ايض ان جميع هذه الاحتمالات وان كان صحيحا باتمام الخلاف ولا عبرة الشفعة لكن عبارة الش حيث جعل ثبوت الشفعة فيها للشريك تابى عن بعضها **قوله** مما لا ينتفع السنبك لا يخفى ان الجوهر ايض مما ينتفع بقسمته غالبا ولو في المعاجين ونحوها نعم العضايد كانه يمكن فرضها صغيرة جدا بحيث لا ينتفع بقسمتها اصلا **قوله** ولو اختلف قسم على اقل مثلا اذا كان ارض بين ثلثة لاحدهم النصف وللاخر الثلث وللاخر السدس فيقسم الارض ستة اسداس ويجعل لها اول وثان وهكذا الى الاخر ويكتب اسماء الشركاء في ثلث

بالتراضي ليس حد البيع حتى يدل عليه وتظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها وعدم بطلانها بالتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه التقابض في البيع وعدم خيار المجلس وغير ذلك ويجبر الشريك على القسمة لو التمس شريكه القسمة ولا ضرر ولا رد والمراد بالضرر نقص قيمة الشقص نقصا فاحشا عما قبلها على ما اختاره المص في س وقيل مطلق نقص القيمة وقيل عدم الانتفاع به منفردا وقيل عدمه على الوجه الذي كان ينتفع به قبل القسمة والا اي وان تضمنت ردا اي دفع عوض خارج عن المال المشترك من احد الجانبين لم يجبر الممتنع منها لاستلزامه المعاوضة على جزء من مقابلة صوري او معنوي وهو غير لازم وكذا لا يجبر الممتنع لو كان فيها ضرر كالجوهر والعضايد الضيقة والسيف والضرر في هذه المذكورات يمكن اعتباره بجميع المعاني عدا الثالث في السيف فانه ينتفع بقسمته غالبا في غيره مع نقص فاحش نعم لو طلب احدهما المهاياة وهي قسمة المنفعة بالاجزاء او بالزمان

ان يجتمعوا على مباح وان لا يتفرقوا بعد الفعل المشهود به الا ان يؤدوا الشهادة والمراد ح ان شرط البلوغ ينتفي ويبقى ما عداه من الشرائط التي من جملتها التعدد وهو اثنان في ذلك والذكورية ومطابقة الشهادة للدعوى وبعض الشهود لبعض وغيرها ولكن روي هنا الاخذ باول قولهم لو اختلفوا والتهجم على الدماء في غير محل الوفاق ليس بجيد اما العدالة فالظاهر انها غير متحققة لعدم التكليف الموجب للقيام بوظيفتها من جهة التقوى والمروة غير كافية واعتبار صورة الافعال والتروك لا دليل عليه وفي اشتراط اجتماعهم على المباح تنبيه عليه والعقل فلا تقبل شهادة المجنون حال جنونه فلو دار جنونه قبلت شهادته مفيقا بعد العلم بالاستكمال

رقاع ثم تخرج اسما فلا اعطي في الاول واكمل نصيبه مما بعده ان احتاج الى ذلك هكذا فلو خرج اسم صاحب النصف مثلا اعطي السهم الاول والثاني والثالث ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي سهم الرابع والخامس وبقي السادس لصاحب السدس ولو خرج اسم صاحب السدس اولا اعطي السهم الاول ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطي الثاني والثالث وبقي الباقي لصاحب النصف هكذا في جميع الصور ولا يكتب اسماء السهام حذرا من التفريق فانه ربما خرج لصاحب السدس السهم الثاني او الخامس فيفرق سهما احد الامرين لا يخ وايض اذا خرج سهم لصاحب النصف مثلا فاما ان يتم بخرج ويعين اخرين وما خرج فيعطى له وح فكثيرا ما يحصل التفريق بان يخرج له الاول مثلا ثم الثالث ثم الخامس الى غير ذلك من الصور او يتم اذا خرج سهم فيكمل نصيبه متصلا به فلا حاجة الى اخراج وتعيين اخرين له بل يخرج ويتعين اخرين الشريكين الاخرين ويلغى البواقي وح فربما يحصل النزاع اذ ربما خرج لصاحب النصف مثلا السهم الرابع فيقول اخذ سهمين بعده ويقول الاخر بل اخذ سهمين قبله بهذا ولا يخفى ان المحذور والتفريق الذي ذكرنا اولا يمكن التخلص منه بالتراضي ان لا يخرج الا باسم صاحب السدس بل يخرج باسم الاخيرين لكن ما ذكرنا اخرا من لزوم التفريق والتنازع مما لا مدفع له الا باعتبار ان لا دليل على اعتبارها الا ان يرضى الشركاء فتدبر **قوله** قال المص ان يجتمعوا على مباح لعل المراد المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين والا فلا تكليف في حقهم ولم اعرف في الروايات على ما يدل على هذا الاشتراط ولكن يروى ههنا فعلى مقتضى الرواية يسقط اعتبار عدم الرجوع الذي هو من جملة الشرائط كما سيجيء لكن التهجم على الدماء في غير محل الوفاق مشكل في صورة عدم رجوعهم لما كان الحكم بشهادتهم اجماعيا فلا اشكال فيه واما في صورة رجوعهم ولخلاف في قوله فلما لم يقع الاتفاق فالحكم باخذ اول قولهم والحكم به مستندا الى الرواية ليس بجيد هذا ولعل المراد بالوفاق هو المشهور او وفاق القائلين بقبول شهادتهم مط كلي انه اختاره الشيخ فخر الدين في شرحه **قوله** شهادة اهل الذمة اي على ملتهم لا على المسلمين ايض وح فلو اكتفى بقوله عليهم كان اولى لكن كانه نظر الى انه لو اكتفى به يتبادر منه قبول شهادتهم عليهم للمسلمين فقط ولا يشمل شهادتهم عليهم لهم فاضاف ذلك لئلا يدل على هذا صريحا فتامل **قوله** ويظهر من العبارة عدم حيث لم يعتبره الا وقت الاداء ولكن لا يخفى انه يمكن ان يستفاد من قوله بعد ذلك ولو ظهر للحاكم سبق الفسق في الشهادة على حكمه نقض اعتبار استمرار الشروط الى حين الحكم كما اختاره في س التعقل **قوله** ترجوا شفاعته من لا يقبل شهادته الظ ان المراد به المجذوبون ومن فيه شوب من الجنون والبلاهة لا كثير السهو فتدبر **قوله** المص ولا يشهد الا على من يعرفه الظ ان مراد المص انه لا يشهد اي لا يصير شاهدا الا على من يعرفه والمراد معرفته نسبه فلا يكفي انتسابه لجواز التدليس ولكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا كان الغرض الاشهاد على منسوبا ما لو كان الغرض الاشهاد على عينه فيكفي معرفة عينه ليشهد عليه اما على ما ذكره الش فيحمل الكلام على انه لا يشهد اي لا يؤديها الا على من يعرفه بعينه اي يعلم ان نسبته هو نسب من صار شاهدا عليه وبعينه اي يعلم انه عين من صار شاهدا عليه فلا يكفي انتسابه له في ذلك الوقت للشهادة على المنسوب بذلك النسب ولا يصير محله الاعلى من يعرفه بعينه اذا كان الغرض الاشهاد على المنسوب وبعينه اذا كان الغرض الاشهاد على العين فلا يكفي انتسابه له للاشهاد على المنسوب بذلك النسب وعلى الوجهين فيه من التكلف ما لا يخفى **قوله** ليحصل الفرق فيه تامل فانه يمكن ان يكون الفرق باعتبار اشتراط حصول الظن المتاخم للعلم والعلم في الاستفاضة وعدم اشتراطه في العدلين فلو حصل ذلك الظن او العلم من غير العدلين ثبت ولو لم يحصل لم يثبت الا بالعدلين نعم من اكتفى بمطلق الظن كانه اعتبر الظن الحاصل بالعدلين او بازيد منهما لم يعتبر مطلق الظن فتدبر **قوله** المص ويكفي اي في حكم الحاكم بها وكذا في ان يشهد الشاهد بها اذا استندت شهادته الى الاستفاضة وقول الش في الخبر بهذه الاسباب في الاخير وقوله حتى لو سمع من شاهدين عدلين صار متحملا صريح فيه فافهم وعلى المختار لا يشترط العدالة الاوجه للتخصيص بالمختار بل الامر على المذهبين الاخرين الظ كانه على المذهب الاخر لو انحصر المخبر في الاثنين فكانهم اعتبروا فيهما ما اعتبر في الشاهد واما اذا زاد عليهما فلا ويمكن ان يكون نظر الش والتخصيص الى ذلك فتدبر **قوله** وضابط هذا القسم كان غرضه الاشارة الى ما يستفاد من الحاق المص هذه الاربعة بحقوق الله تع وذلك لان ضابط هذا القسم فيما كان من حقوق الادمي ما ليس مالا ولا المقصود منه المال وهذه الضابطة لا يدخل تلك الحقوق الاربعة اذ جعلت من حقوق الادمي اذ لا ريب ان المقصود منها المال فلا ان يقال ان ادخالها في هذا القسم بناء على الحاقها بحقوق الله كما ذكره فتدبر وهذا الضابط لا يدخل السلطان العلماء اي تعرض اصحابنا المذكور ولا بعد هذه الاربعة في هذا القسم وان كان داخلا في هذا القسم بناء على ضابطه انتهى ولا يخفى ما فيه فتدبر **قوله** فانه من القسم الثالث الصواب الرابع الا ان يريد بالثالث هذا القسم وفيه تكلف ويكون غرضه الاشارة الى دخوله في الثالث دون الرابع بناء على ما ذكره من الضابطة ولا يخ عن تعسف **قوله** ولو اوده قسما اه ويشترك معه في الاحكام الاستهلال الذي هو داخل في الضابطة ولذلك جعلها في س قسما على حدة والاوسط اوسط يحتمل الاوسط بحسب تحرير الدعوى والدليل والظ من حكمه بالحاق الخنثى بالمرئة ان المراد هو الاول **قوله** وكذا القول فيما لا يثبت كما اذا كانت المرئة اثنين او ثلثة ومثله ما اذا لم يمكن للمدعي اثبات الحق وبعلم القرار على الصلح فيؤيد في الدعوى ليستقر الصلح على حقه **قوله** وهذا وما بعده ينبغي ان يخص منه احد قسمي الوصية وهو الوصية لها فانه من الحقوق المالية ويمكن ان يحمل الخبر هو قوله وبينهما الامر اواد وح لا حاجة الى تخصيص في الكلام فافهم **قوله** فتثبت بشهادته اي يثبت شهادة احد الاصلين بشهادة الاصل الاخر مع اخر وشهادة فرع او يثبت الحكم بهما **قوله** بشرط ذكر الاصل السبب بان يقول انا اشهد ان لفلان على فلان كذا من ثمن ثوب او غصب مثلا **قوله** لم يضمنا اذ لا يخفى ان الحكم بالضمان انما هو اذا كان قبل الدخول وقبل الدخول لا يتصور طلاق فلا يحصل لهذا التحقق والفرق الا ان يكون المراد انه اذا شهد الشاهدان بالطلاق الرجعي ثم كر الرجعين في الشهادة فح يمكن القول بعدم الضمان اص لتقصيره بعد الرجوع فلو فرض انه لم يرجع وقصد لا اثبات عدم الدخول فح يمكن القول بعدم الضمان بناء على انهما ما شهدا الا بطلاق الرجعي ويمكنه اظهار الرجوع فتركه تقصير منه هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام ولا يخفى انه لو شهد بطلاق بائن ويمكن التمسك بالرجوع فيحتمل عدم القول بالضمان واما اذا لم يمكنه التمسك به كما اذا كان عدم الدخول معلوما عندكم

مظنة في التحمل والاداء وفي حكمه الابله والمغفل الذي لا يتفطن لمزايا الامور والاسلام فلا تقبل شهادة الكافر ولو كان ذميا ولو كان المشهود عليه كافرا على الاصح لاتصافه بالفسق والظلم المانعين من قبول الشهادة خلافا للشيخ ره حيث قبل شهادة اهل الذمة لملتهم وعليهم استنادا الى رواية ضعيفة وللصدوق حيث قبل شهادتهم على مثلهم وان خالفهم في الملة كاليهود على النصارى ولا تقبل شهادة غير الذمي اجماعا ولا شهادته على المسلم اجماعا الا في الوصية عند عدم عدول المسلمين فتقبل شهادة الذمي بها وقد يمكن ان يريد باشتراطه المسلمين ما بناء على تقديم المستورين والفاسقين الذين لا يستند فسقهما الى الكذب وهو قول العلامة في التذكرة وهو ضعيف باشتراط التعميم في غير محل الوفاق وفي اشتراط السفر قولان اظهرهما العدم وكذا الخلاف في احلافهما بعد العصر وجبرهما عملا بظ الاية والاشهر العدم فان قلنا به فليكن بعد الاية بان يقولا بعد الحلف بالله لا نشتري به ثمنا

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة وقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف بقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والخبر انه لم ينقل الى الموقوف عليه بيد ونحو فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فورية والظاهر ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه وفهم من تفسير اللزوم بل في
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا لا متزلزلا لا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهر في ان انه لصحة وتظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ثم بتوجه القول بالفساد قوله فلو اعتبر لم يقع اي البطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع
لهم مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتبار قبوله قوله مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذا لم يكن له حق فيه
كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم بحيث قبل حصوله او وسطا اذا قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المشهور بل المجمع عليه ما يظهر من شرح يع وهنا احتمال
اخر من هذا وهو قيام البطن الثاني مقامه في القبض وفي شرح يع احتمل هذا ونقل عن يع في انه يتوقف صحته اذا قبض البطن الثاني ولم يذكره في
يع غيره ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره هنا ويمكن حمل الوارث هنا على البطن الثاني لكنه بعيد فتأمل ثم الفرق بين موت الواقف والموقوف عليه ان بموت
الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حيوته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره وكذا في يع
قوله وصرح غيره وهو ظاهر في ان شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب
يحق صحته قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف كما اشار اليه الشهيد لانه يبطل العقد في نفسه لا يصح بدونه قوله فيرجع
الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر قوله حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله فيرجع بقرينة
قوله ويحتمل الخ قوله وقد يتغاير الاول في القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض فمغايرته لما لا اقباض تأمل كما بل
الاذن يتوقف انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده منه بل يكون الملك بحيث يتصرف عماله فانه غير القابض منه صريحا فتحقق القبض بالاذن ولم
يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف القابض عليه ورفع يده عنه ولا يخفى ما فيه من التكلف والظ الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل
القبض لكان له وجه قوله فلا يصح وقف منفعة الاشراك قوله ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبق قوله لانه
عقد صدر من صحيح العبارة استدل القائلون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع منه الا وقوعه بغير اذن المالك وقد زال
المانع باجازته واعتبار الشارع لها في البيع مع كون ساير العقود مساوية له في المعنى فيدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود ومع احتمال عدم الصحة مستدلا
بان عبارة الفضولي لا اثر لها من حيث عدم الملك فتح التصرف في الغير وتأثير الاجازة غير معلوم في غير موضع النص وفرق بين البيع والوقف بان البيع سبب
لانتقال الملك والوقف فك للملك في كثير من موارده فاهية من حيث هي مغايرة للبيع وان وافقه في بعض الافراد فلا يلزم من تأثير الاجازة في البيع تأثيرها
فيه هذا تفصيل ما احتمله الش هيهنا فتدبر قوله لعدم صحة التقرب كان للمنع فيه مجالا اذ بما يظن في نفسه وكذا سببا للاجازة المالك انتفاع المستحق
فنوى القربة بل لا يبعد الاكتفاء في ذلك بالاجمال فتأمل قوله لعدم استلزام التخلية التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول ليس الا التخلية نعم تصرف الموقوف
عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر اخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان تبصره هو النقل فيتوقف على اذن الشريك ايضا قوله
ويشترط في المشروط له النظر العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر عدالته كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على
هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح يع اشتراطها ايضا لخروجه بالوقف عن الملك مساواته لغيره فلابد من اعتبار النظر في التولية كما يعتبر في غيره
قوله بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظ انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اي بان يجعله في الطبقة الاولى اصالة واما اذا جعله
بعد الطبقة الاولى او في الطبقة الاولى تبعا للموجود بان وقفه على زيد وجعل من يحدث من ولده لو وجد شريكا له في طبقته فالظ الصحة وعلى هذا يمكن
حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص في الحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله
تبعا على مطابقة وينبغي ح التخصيص للكلام بالطبقة الاولى ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اي اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا
على ما يقابله وح لا حاجة الى تخصيص لكنه لا يخ من بعد اما كلام الش فلا يخ عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به انه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى
اصالة وقوله بان يوقف عليه على من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدم يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من
ولده طبقة ثانية وح نفيه ما فيه ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى لاكمن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى قوله اما ما لا يمكن وجوده ككل
كالميت فلا يصح مط وهذا اذا جعل كلا من الموجود والمعدوم اصالة وقصد الشركة بينهما من الابتداء ظاهر والظ فيما يمكن وجوده ايضا اذا جعله اصالة كما هو
ذلك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه وعلى ميت لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد وانما يشترك لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته
ان يكون لضميمة لغوا كما لو وقف عليه وعلى من يتجدد من ولده لو تجدد وفرض عدم تجدد ولده والله تعالى يعلم قوله على الاولى كان مقابل الا
هو احتمال البطلان في الجميع قوله ومن يجوز ان يتولد منهم المسلمون وان يسلم انفسهم قوله المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين و
البنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك فقوله لاستعمال الى قوله والاجماع
دليل على الاول وقوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايضا بناء على شموله لمن ليس عيسى الابالام كعيسى ع ويمكن حمل كلام الش ايضا على ذلك فتأمل قوله المص ولو قال على من انتسب ذكره في شرح يع لكن
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى في ذلك انه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى فان خبر بانه لو صح
ما ذكره كما هو الظ فيخرج المص في المسئلتين منا لكن كان للمنع فيما ذكره مجالا الا ان الظ من كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
تتبع ما ذكروه فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب وحملنا بادي الراي ان يكون عبارته هناك كانت هكذا اذا وقف على
اولاده واولاد اولاده اشترك كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سياق العبارة ايضا ينادي بذلك كما يحكم به من له
ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى ش ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه ويدخل في انه لو ادعى ان لم اولاد البنين وا البنات

ان يريد هنا باللزوم الصحة
بقرينة حكمه بالبطلان
لو مات قبله فاذ ذلك من
مقتضى عدم الصحة لا عدم
اللزوم كما صرح فيه
س واحتمل ارادته من كلام
بعض الاصحاب هنا ويدخل
في وقف الحيوان لبنه و
صوفه وما شاكله الموجود
ان حال العقد فلم يستثنها
كما يدخل ذلك في المبيع
لانهما كالجزء من الموقوف
بدلا للنزاع عرفا وهو الفارق
بينهما وبين الثمرة فانها
لا تدخل ان كانت طلعا
لم تؤبر واذا تم الوقف لم يجز
الرجوع فيه لانه من العقود
اللازمة وشرطه مضافا
الى ما سلف التنجيز فلو علقه
على شرط او صفة بطل
الا ان يكون واقعا و
الواقف عالما بوقوعه
كقوله وقفت ان كان
اليوم الجمعة وكذا في غيره
من العقود والدوام فلو
قرنه بمدة وجعله على
من ينقرض غالبا لم يكن
وقفا لانوى صحته
حبسا يبطل بانقضائها
وانقراضه فيرجع الى
الواقف او وارثه حين
انقراض الموقوف عليه
ويحتمل الى وارثه
كالولاء ويحتمل الى وارث
عند موته ويسترسل
فيه الى ان يصادف
انقراض البطن
هذا منقطع الاخر
ولو انقطع اوله او
وسطه او طرفاه
فالاقوى صحته
فيما بعده

ولو ذكر

منفسم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلثة ان المكتسب به
اما ان يتعلق به نهي او لم يتعلق الثاني المباح والاول اما ان يكون نهي منه مانعا من النقيض او لا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كما سيأتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من العنب وغيرهما من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر والحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد ببيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمايع

وان لم يكن مايعا

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب اليه اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره هيهنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من الش
انه ذكر في شرح الارشاد عند قول مصنفه ولو قال من انتسب اليه خرج اولاد البنات على رأي هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمص الى قوله ونسب الى الش
الى دخول بنات البنات لاستعماله فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة اما الصغرى فلقول النبي مشيرا الى الحسنين هذان ابناي اماما قاما او قعدا
ولقوله تعالى ذريته داود الى قوله وعيسى والياس ومن المعلوم ان عيسى لا ينتسب الا بامه واما الكبرى فتحققه في الاصول والجواب نفض الكبرى ايضا في الاصول
انتهى حيث اكتفى في جواب السيد بما ذكره ولم يتعرض عليه بان صدق الولد والذرية حقيقة لا يستلزم صدق الانتساب حقيقة مع ما ذهب اليه في شرح يع قوله
المص ينقسم موضوع التجارة الظ ان المراد بالموضوع هنا هو المجال ما يتعلق به الشيء لا المعنى الذي يراد من موضوع العلوم كما يستفاد من كلام الش اذ
موضوع التجارة اي علمها هو اصل التجارات والتكسب اذ يبحث فيها عن عوارضها اللاحقة لها من حيث الحكم الشرعي لا ما يكتسب به اذ لا يبحث في التجارة به
بل لا يبحث عنها اصلا وانما يرى البحث عنه فهو بحث حقيقة عن الاحوال المعارضة للتجارة باعتباره فتأمل قوله وضابطها المسكر قال سلطان العلماء الظ
رجوع ضمير ضابطها الى الانبذة اذ لا يصلح رجاعه الى الاعيان النجسة لان الحشيشة ليست بنجسة اجماعا ولا يخفى ان جعلها من الانبذة ايضا لا يخلو عن تعسف
مع ان الظ حيث قال الاعيان النجسة ان المنظور والضابط في هذا الكلام النجاسة وذكر الخمر والنبيذ من حيث نجاستها الا من حيث السكر وادخال الحشيشة في
هذا الكلام غير مناسب انتهى ولا يخفى انه على هذا لا يصح جعل النبيذ عطفا على الخمر او النبيذ بهذا المعنى الاعم لا يدخل تحت اعيان النجسة ويظ انه لا يصح
ايضا عطفه على الاعيان النجسة اذ ح لا وجه لعد الفقاع وباقي ما عده من الاعيان النجسة عليه وجعلها معطوفة عليها او على المعطوف عليها ثم لا يخفى ان توجيه
كلام المص مع قطع النظر عن ذلك خلل وهو انه اراد بالاعيان النجسة ما هو الظ منها اي النجسة بالذات فلا يصح عد المايع النجس منها اذ كانت نجاسته عرضية
مع ان الغرض من افراده بالذكر ليس الا بيان حاله وان اريد الاعم فيدخل الجامد المتنجس منها مع جواز بيعه نكاته اراد بها ما لا يمكن تطهيرها الا بعد خروجها عن
منها وفيه بعد لكنه ح يستقيم الكلام بان يكون النبيذ وما يعطف عليه الى قوله والالات اللهو عطفا على الخمر وقوله الالات اللهو وما بعده عطف على
الاعيان النجسة فتدبر قوله وقصد ببيعها المنفعة الظ ان قصد فعل ماض مبني للمفعول يصح عطفه على النفي اعني لم يفرض لفساد المعنى كذا على النفي
لفسا اللفظ والمعنى جميعا الا ان يكون الواو بمعنى او فيستقيم المعنى لكن يبقى الفساد في اللفظ فكانه عطف على نفع بتقدير ان اراد بان يكون قصد مصدرا
منونا مضافا بتوسط الجار والمجرور بين المضاف والمضاف اليه على ما جوز والاظهر ان يكون الجملة حالية بتقدير قد اي لم يفرض لها نفع اخر محلل وقد قصد
ببيعها تلك المنفعة المحللة فالنفي وارد على المجموع من حيث المجموع وذلك اما بان لا تكون لها منفعة اخرى محللة او يكون لكن لم يقصد تلك المنفعة المحللة فانهم
قوله الهبة المشروط منها مطلق الثواب اي مطلق العوض بان لا يعين عوضا معلوما في نفس العقد بان يقول وهبتك هذا على ان تهبني بازائه شيئا او بعوض
ولم يعين فهذا وان انصرف الى المثل او القيمة كما سيجيء في بحث الهبة لكن ليس هذا التعيين في اصل العقد قوله ويرد على تعريفه خذ اللفظ جنسا اذ يبيع
الاخرس لا لفظ فيه فيحتمل عكس التعريف ومن هنا ظهر ان فيما ذكره سابقا من ان اللفظ جنس بعيد الايجاب والقبول جنس قريب مسامحة اذ الجنس ماخوذ
في القريب فلا يتحقق القريب بدونه مع تحقق الايجاب والقبول بدون اللفظ كما ذكره هيهنا قوله لتعبيره بجواز فسخها الدال على وقوع امر يوجبه اي
يوجب الفسخ اي الحاجة اليه وليس ذلك الا العقد اذ لو كان باطلا محضا فلا حاجة الى الفسخ قوله وكلها كانت حاصلة اه لا يخفى انه اذا اعترف بان رضا
المالك من الشرائط فانا حصل عند السبب التام اثره فيلزم ان لا يتحقق اثره وهو نقل الملك الا عند حصوله فهذا دليل على نقيض ما ادعاه وكانه زعم ان
الشرط ما يتوقف عليه التأثير ولكن ليس جزء المؤثر بل يحصل بوجوب تحقق تأثير السبب في نفسه وان كان قبل تحقق الشرط بخلاف الجزء فانه لابد منه
ومدخليته في التأثير وهذا كما ترى نعم يمكن ان يقال ان السبب الناقل للملك هو العقد لعموم الامر بالوفاء بالعقود وما دل على اشتراط رضا المالك لا يدل
على اشتراطه في اللزوم لا في اصل العقد فاصل العقد يكفي للنقل نعم قبل الاجازة يجوز الفسخ فتأمل قوله ولو جعلناها ناقلة فهما للمالك المجيز الظ على القول
بالنقل ان نماء الثمن للمشتري ونماء المبيع للبائع اذ على القول به يبقى قبل الاجازة كل على ملك صاحبه فيكون نماؤه له فقوله فهما للمالك المجيز كما ترى الا ان يفرض
كون العقد فضوليا من الطرفين ويكون المراد بكونهما للمالك المجيز كون كل منهما للمالك صاحبه المجيز وفيه تكلف ويرد ان المراد ان كل منهما للمالك المجيز ولو في
صورتين فنماء المبيع للبائع عند كونه فضوليا من قبله ونماء الثمن للمشتري اذا كان فضوليا من قبله ولم يتعرض لنماء الطرف الاخر لظهوره بالمقايسة ولا يخفى
بعده ويمكن ان يقال في صورة كون احد الطرفين فضوليا ان الطرف الاخر قد صار حينئذ بحكم العقد فوقع الانتقال من طرفه انما بقي التزلزل من الطرف الاخر
فلا ينتقل منه الا بعد الاجازة وح فيكون نماء كل منهما قبل الاجازة للمالك المجيز وفيه اشكال والظ على القول بالنقل ان الانتقال لا يقع في شيء من
الطرفين الا بعد الاجازة كيف وعلى الوجه المذكور يلزم في صورة عدم اجازة المالك ايضا ان يكون النماء المتخلل بين العقد الحكم بعدم الاجازة للطرف
الفضولي والظ انه لم يقل به احد الا ان يقال ان الانتقال المذكور انتقال متزلزل يتوقف لزومه على الاجازة فعند عدم الاجازة يفسخ من اصله كما صله فانهم
قوله وهذا القيد وارد على ما اطلقه اه الظ ان الش حمل المثمن على المبيع الاول والثمن على ثمنه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من الضابطة انه ان ورد
المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح وما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن فلا يتمشى ما ذكره كما يظهر بالتأمل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الش في صورة التي فرضها ان جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظ ان مراد الاصحاب ان العقود بحيث يرد على كل عقد على ثمن سابقه او مثمنه وح كما يرد ما اورده
الش في الصورة التي فرضها وورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثله ثلث يرد على ما حمله الش ايضا كما اشرنا اليه الا ان فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهوره استنباطا مما ذكروه

هنفسم موضع التجارة وهو مايكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلثة ان المكتسب به
اما ان يتعلق به نهي اولى والثاني المباح والاول اما ان يكون نهي منعا من النقيض اولا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كاسباني في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من التمر وغيرهما من الانبذة كالتبع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد بيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمائع

وان لم يكن بائعا

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب الى اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في النسخ كالاخ والعجب من المص
انه ذكر في شرح الارشاد عند قول مصنفه ولو قال من انتسب اليه خرج اولاد البنات على راى هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمص الى قوله ونهب المص

ان ابنا امام فاما او قعدا
نقض الكبرى اص في الاصو
قوله

عرض ميشود

بعد از دعاي وجود مسعود مستطاب عالي بصدور عريضه مرحوم مبرور اقا ميرزا باقر معتمد الاطباء

گذشته از علو مكان سيادت دراينولايات اطباء اقامت داشته مكاني والامقامي داشته

واز انمرحوم باب بجنس يادگار مانده همه صالح وعفيف ونجيب وبمانند مرحوم والد خودشان بجليلي

از اوصاف وخصايل حميده اراسته اند همسايه وجواريم از احوال واحد بوده ابوابا فاطلعم

خاصه خدمت باين اولادهاي پيغمبر اسلام عليه واله فرز عظيم ولعالي ورتيق اززبيرد ام

بعد از فحص وتفتيش خبر بعين ضعفا ملجاو بناهند بنده گان خدا در ازلات وتنها اندمحرم ح مستطاب عالي

سحضرت ابشان با كمال اميد وارى مرحمت زنسيه مان بمنضوه مقابله اولاد المرحوم

تقلات عاجز از دانند و بنده را واسطه وشفيع كرده اند در محضر جنابعالي كه چرا بنده

كه نانكه اندازه دربارة ايشان بذل توجه فرموده باشيد كه اگر جناب ميسر مرحمت ارزوى مستمرى صحيح

خانه وملكى بسيار ترك كه بايد تعلق فرمودت مرحمت ورحم براين بيچاره اگر اندك واگر زياد بيادي

دراند فشار از روزگار وجور وعيد وامال مرحمت فرموده دست تطاول ارذال اوباش وجفاكاران

استرداد فرموده باشيد و اگر هم قصير واكثار امر ابر نظر خود رفتن باقدر مانده است

مرحوم مبرور ميرزا باقر او را هم دست فرموده تا بر ان الحال اگر صحيح خواهد.

قبله الله ادعا عرض ايفاء اولادت در دار حضرت خيرانام عليه صلوات الله الملك العلامه

مبارك چون مستوفي ايلات است واز جهات حضرت صاحب يكم را بنده مرحوم كه در زمان

ابن شيخ مجتهد كار روزي واسع بر فقه به عمه اقا ولادت ذات بوده مرحوم سبز دارى اقا

معتمد الاطبا نموده چون امته نه بخيل بود ولي از پيش بماند تعقل ايدرده مرحوم حسين ميرزا

حلال حضور مبارك شوند در تركات مرحوم جناب يكم ثمره ۷ نقش ميرزا

فرموده همه را ضبط وثبت وتحقيق نمود كه از جانب حاكم عالي حواله بردم قرار داده بودند

محمد علي نام كار رو به چون الك تركات ثمره ۷ قرار داده بود نحو حال ايشانرا

ودكين را كميه حقوق خود را بر دلو بها چون ازحم اقا ميرزا معتمد الاطبا

برد در دار نحو بگويد بعد جاصه نقل بر از عمر ثبت حوالت

را دكان نزد روحاني زمين با بر در باب حضرت بعرض عرض ابلاغ

اجابت مينمايد اقا الاولادت هم در بهشت كرد آنچه كار مرحوم بوده ام

اوقات هم موجه ابوطاهري ذر كرد از اولادت مرحوم محمد حسين صديق كرده

خلاصه عرض دست وقضيه خدمت حضرت عالي تصديع سيهم وهمينجا كه تفضيل

حقوق شرعيه خود را ضايع ميكند واز اين دو دبير حقوق نمانده

را بگيرند صاحب بار دكبار ساول ومذهب دولت باشد حضرت عالي

قوله وهذا القيد وارد على ما اطلقه اه الظاهر انه لا يحمل الثمن على المبيع الاول والثمن على ثمنه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من الضابطة انه ان ورد
المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن ولو ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن فلا يمشي ما ذكره كما يظهر بالتامل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الشارح في صورة التي فرضها اذ ورد جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظاهر ان مراد الاصحاب بالعقود التي يجيزها على كل عقد على عين سابق اجازه وثمنه وح لا يرد ما اورده
اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على المثمن وبعضها على الثمن ومثل ذلك ودعوى احالته الى ايضا كما اشير اليه الامر فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهوره بما اذا ذكره

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة فيقبضها الناظر فيها والحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف لقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بدونه فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فورية والظاهر ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من نفيه اللزوم بدونه
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا متزلزلا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهر في ثبوت انه نحوه ويظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

في توجيه القول بالضمان قوله فلو اعتبر لم يقع اي لبطل الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع

ان يريد هنا باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم الصحة لا عدم اللزوم

دليل على الاول قوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايضا بناء على شموله لمن ليس منتسبا بالاب كعيسى ع ويمكن حمل كلام الشارح ايضا على ذلك قوله المص ولو قال على من انتسب ذكره في شرح نع كن
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى ره في ذلك انه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى فانه خبر بانه لو صح
ما ذكره كما هو الظاهر فيضعف خلاف المص في المسئلتين منا لكن كان للمنع فيما ذكره مجال الا ان الظاهر من كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
تتبع ما ذكره فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب ويحتمل ان يراد او اي ان يكون عبارته هنا ان كانت هكذا اذا وقف على
اولاده واولاد اولاده اشتركوا كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سياق العبارة ايضا ينادي بذلك كما يحكم به من له
ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى نسخ ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه وبدخل في ان لم اولاد البنين والبنات

والذكر

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة وقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف يقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بعد ومن فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فورية والظاهر ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من تفسير اللزوم بذلك ومنه
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا لا متزلزلا لا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهره في تسامحه ونظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ان يريد هنا باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم التمام لا عدم اللزوم كما صرح فيه قوله فلو اعتبر لم يقع اي لبطل الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب لم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع لم مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتباره قوله مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذ لم يكن له حق فيه كما اذا لم يكن هو من اهله

...

فيه الى ان يصادف ابتدا بناء على شموله لمن يعني مدة الابالام كعيسى ويمكن حمل كلام الشارح ايضا على ذلك قوله المصنف ولو قال على من انتسب اليه في تربع ثم ان
امه لا تقرا تبيه هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى في ذلك انه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى ثم ان خبر ابن لوح
هذا منقطع الآخر ماذكره كما هو الظاهر فعبارة المصنف في المسئلة مثالكن كان للمنع فيما ذكره مجال الا ان لظاهر كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
ولو انقطع اوله او تتبع ماذكره فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب وحملنا بادني ترائي ان يكون عبارته هنا كانت هكذا اذا وقف على
وسطه او طرفاه اولاد اولاده اشترك كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سبب العبارة ايضا يبادر بذلك كما يحكم به من له
فالاقوى صحته ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى شرحه ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه ويدخل في ان له اولاد البنين والبنات
الخ

والذكر

ينقسم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلاثة ان المكتسب به
اما ان يتعلق به نهي اولا والثاني المباح والاول اما ان يكون نهي منع من القبض اولا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كما سيأتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من التمر وغيره من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع آخر وقصد بيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمائع

وان لم يكن بايعا

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب اليه اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من الله
انه ذكر في شرح الارشاد عند قول مصنفه ولو قال من انتسب اليه خرج اولاد البنات على راي هنا مذهب الشيخ نجم الدين والمص الى قوله ونسب المص
الى دخول بنات البنات الاستعمال فيه والاصل الاستعمال الحقيقة اما الضعف فلقوله اللغة ... هذا بناء اما ... فاما او ...

...

حاصل ماذكره من الضابطة انه ان ورد
المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون مخصصا هنا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن لا يمشي ماذكره كما يظهر بالتأمل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الش في صورة التي فرضها بورود جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ماسبقه هذا والظاهر ان مراد الاصحاب ترتب العقود بحيث يرد على كل بعد على عين سابقه او ثمنه وح لا يرد ما اورده
اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثل ذلك يرد على ما حمله الش ايضا كما اشرنا اليه الامر فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهور استنباط ما ذكره

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة وقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيّم المنصوب من قبل الواقف لقبضه ويعتبر

وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بدونه فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و

رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فوريته والظ ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من تفسير اللزوم بل وفيه

ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا لا متزلزلا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهر في س انه لصحته ونظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ان يريد هنا باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم الصحة لا عدم اللزوم كما صرح في مب س واحتمل ارادته من كلام بعض الاصحاب فيها ويدخل في وقف الحيوان لبنه وصوفه وما شاكله الموجود انحال العقد ما لم يستثنها كما يدخل ذلك في المبيع لانها كالجزء من الموقوف بدلالة العرف والفارق بينها وبين الثمرة فانها لا تدخل ان كانت طلعا لم يؤبر واذ تم الوقف لم يجز الرجوع فيه لانه من العقود اللازمة وشرطه مضاه لما سلف التنجيز فلو علقه على شرط او صفة بطل الا ان يكون واقعا والواقف عالما بوقوعه كقوله وقفت ان كان اليوم الجمعة وكذا في غيره من العقود والدوام فلو قرنه بمدة وجعله على من ينقرض غالبا لم يكن وقفا والاقوى صحته حبسا يبطل بانقضائه وانقراضه فيرجع الى الواقف او وارثه

ثم يتوجه القول بالضمان **قوله** فلو اعتبر لم يقع اي البطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يحصل ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع لهم مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتباره **قوله** مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذ لم يكن له حق فيه كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم بل قبل حصوله اوسط اذا قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المش بل المجمع عليه ما يظهر من شرح يع وههنا احتمال اخر ... البطن الثاني مقامه في القبض ... ثم احتمل هذا ونقل عن ... سحة اذا قبض البطن الثاني ولم يذكره في ... ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره ههنا ويمكن حمل الوارث ههنا على البطن الثاني لكنه بعيد ثم الفرق بين موت الواقف والموقوف عليه ان بموت الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حياته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره كذا في ... **قوله** وصرح غيره وهو ظاهر في س انه شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط به ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب ... قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف كما اشار اليه الش لانه لا يبطل العقد في نفسه ولا يصح بدونه **قوله** فيرجع الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر **قوله** حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله فيرجع بقرينة قوله فيجيء ... **قوله** وقد يغاير الاول في القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض مغايرة لذلك الاقباض تامل كما ... الان ... انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده عنه بل يكون الملك ... عما له فاتم ... القابض منه صريحا يتحقق القبض بالاذن ولم يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف للقابض عليه ورفع يده عنه ... الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل القبض لكان له وجه فتم **قوله** فلا يصح وقف لمنفعة الاشتراك **قوله** ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبق **قوله** لانه عقد صدر من صحيح العبارة استدلال على ما ثانيكون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع منه الا وقوعه بغير اذن المالك فقد زال المانع باجازته واعتبار الشارع لها في البيع مع كون سائر العقود مساوية له في المعنى فيدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود ومع احتمال عدم الصحة بان عبارة الفضولي لا اثر لها من حيث عدم الملك فتح لتصرف في ملك الغير وتاثير الاجازة غير معلوم في غير موضع النص ويفرق بين البيع والوقف لان البيع سبب لانتقال الملك والوقف فك للملك في كثير من موارده فاهية من حيث هي مغايرة للبيع وان وافقه في بعض الافراد فلا يلزم من تاثير الاجازة في البيع تاثيرها فيه هذا تفصيل ما اجمله الش ههنا فتدبر **قوله** لعدم صحة التقرب كان المنع فيه مجالا او ربما يظن من نقضه فضولا سببا لاجازة المالك وانتفاع المستحق فنوى القربة بلا بعد الاكتفاء في ذلك الاحتمال الثاني **قوله** لعدم استلزام التخلية التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول ليس الا التخلية نعم تصرف الموقوف عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر اخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان قبضه هو النقل فيتوقف على اذن الشريك ايضا **قوله** ويشترط في المشروط له النظر العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر عدالته كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح يع اشتراطها ايضا لخروجه بالوقف عن الملك ومساواته لغيره فلا بد من اعتبار العدالة في التولية كما يعتبر في غيره **قوله** بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظ انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اي بان يجعله في الطبقة الاولى اصالة واما اذا جعله بعد الطبقة الاولى وفي الطبقة الاولى تبعا للموجود بان يوقفه على زيد وجعل من يتجدد من ولده لو يتجدد شريكا له في طبقة فالظ الصحة وعلى هذا فيمكن حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص لحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله تبعا على مطابقة وينبغي ح التخصيص لكلام بالطبقة الاولى ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اي اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما يقابله وح لا حاجة الى تخصيص لكنه لا يتم مع بعدها اما كلام الش فلا يخلو عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به انه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى اصلا وقوله بان يوقف عليه على من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدم يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من ولده طبقة ثانية وح نفيه ما فيه ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى لا مكن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى **قوله** اما ما لا يمكن وجوده كالميت لم يصح مط وهذا اذا جعل كالامر الموجود والمعدوم اصلا وقصد الشركة بينهما من الابتداء ظاهر والظ فيما يمكن وجوده ايضا اذا جعل اصلا كما هو ذلك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه على ميت لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد وانما يشركه لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته ان يكون تضمينه لغوا كما لو وقف عليه على من يتجدد من ولده لو يتجدد وفرض عدم تجدد ولده والله تعالى يعلم **قوله** على الاقوى كان مقابل الاقوى هو احتمال البطلان في الجميع **قوله** ومن يجوز ان يتولد منهم المسلمون وان يسلم نفسه **قوله** المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين والبنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك فقوله لاستعمال الى قوله والاجماع دليل على الاول وقوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني ايضا بناء على شموله لمن لم يتنسب الا بالام كعيسى ع ويمكن حمل كلام الش ايضا على ذلك فتدبر **قوله** المص ولو قال على من انتسب الي كره في شرح يع ثم قال هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى في ذلك انه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى لانه خبر بانه لو صح ما ذكره كما هو الظ فيجب اتباع المص في المسئلتين معا لكن كان للمنع فيما ذكره مجالا الا ان الظ من كلامهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من تتبع ما ذكروه فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب ويحتمل بادى الراى ان يكون عبارته هنا اذا كانت هكذا اذا وقف على اولاد اولاده اشترك كما وقع في بعض نسخ غيره وسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سبق العبارة ايضا ينادي بذلك كما يحكم به من له ادنى دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى س ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه ويدخل في ان لها اولاد البنين والبنات

والذكر

منهم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلاثة ان المكتسب به اما ان يتعلق به نهي اولا والثاني المباح والاول اما ان يكون النهي منه مانعا من النقيض اولا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كما سيأتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من العنب وغيرها من الانبذة كالنبع والمزر والجعة والفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد بيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمائع

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب الي اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من الشهيد انه ذكر في شرح الارشاد عند قول مصنفه ولو قال على من انتسب الي خرج اولاد البنات على راي هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمص ... الى قوله ونسب المص الى ... الاستعداد ... الاستعمال الحقيقة اما المصنف فلقوله لا ... الى الحسن ... هذا ... اما فاما او ...

[illegible]

قوله المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها على المبيع وبعضها على الثمن فلا يمشي ما ذكره كما يظهر بالتامل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الش انه في صورته التي فرضها ورد جميع العقود على الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظ ان مراد الاصحاب ان تتبع العقود بحيث يرد على كل عقد على عين سابقة او ثمنه وح لا يرد ما اورده اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع ثم ينبغي ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض العقود على المثمن بعضها على الثمن ومثل ذلك يرد على ما حمله الش ايضا كما اشار اليه الامر فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهور استنباطه مما ذكرنا

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وان كان في جهة عامة وقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف لقبضه وبعتبر
دو قوعه بانه الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بدونه فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فورية والظ ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه وبقيتهم من بقية اللزوم بل قبله
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا لا متزلزلا لانه تم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهره في س انه لصحة ونظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

في يتوجه القول بالضمان قوله فلو اعتبر لم يقع اي البطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب لم يتحقق ذلك بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع
له مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتباره بقوله قوله مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذ لم يكن له حق فيه
كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم بحول قبل حصول ما وسط اذا قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المش بل المجمع عليه ما يظهر من شرح يع وههنا احتمال
س مر من هذا وهو قيام البطن الثاني مقامه في القبض وفي شرح يع احتمل هذا ونقل عن س في ت انه يوقف صحته اذا قبض البطن الثاني ولم يذكره في
غيره ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره ههنا ويمكن حمل الوارث ههنا على البطن الثاني لكنه بعيد ثم الفرق بين موت الواقف والموقوف عليه ان بموت
الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حيوته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره كذا في ح يع
قوله وصرح غيره وهو ظاهره في س انه شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب
فيجوز فسخه قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف كما اشار اليه الش ره لا انه يبطل العقد في نفسه لا يصح بدونه قوله فيرجع
الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر قوله حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله فيرجع بقرينة
قوله فيحتمله قوله ويعتبر وقوعه بالاذن في القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض في مغايرة ذلك للاقباض تامل كما نبل
الان يقال انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده منه بل يكون الملك يمكن التصرف في ماله فاتحد القابض منه صار انه يتحقق القبض بالاذن ولم
يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف القابض عليه ورفع يده عنه ولا يخفى ما فيه من التكلف والظ الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل
القبض لكان له وجه فتم قوله فلا يصح وقف المنفعة الاشتراك قوله ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبق قوله لانه
عقد صدر من صحيح العبارة استدلال لما تكون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع منه الا وقوعه بغير اذن المالك وقد زال
المانع باجازته واعتبار الشارع لها في البيع مع كون ساير العقود مساوية في المعنى فيدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود ومع احتمال عدم الصحة نظرا
بان عبارة الفضولي لا اثر له من حيث عدم الملك فيه التصرف في الغير وتاثير الاجازة غير معلوم في غير موضع النص ويفرق بين البيع والوقف بان البيع
لانتقال الملك والوقف فك الملك في كثير من موارده وماهيته من حيث هي مغايرة للبيع وان وافقه في بعض الافراد فلا يلزم من تاثير الاجازة في البيع تاثيرها
فيه هذا تفصيل ما اجمله الش ههنا فتدبر قوله لعدم صحة التقريب كان للمنع فيه مجال اذ ربما يظن نفعه فضولا سيما لاجازة المالك وانتفاع المستجاز
فنوى القربة بل لا يبعد الاكتفاء في ذلك بالاحتمال فتدبر قوله لعدم استلزام التخلية التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول ليس الا التخلية نعم تصرف الموقوف
عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر اخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان تبعضه هو النقل فيتوقف على اذن الشريك ايضا قوله
ويشترط في المشروط له النظر العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر عدالته كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على
هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح يع اشتراطها ايضا لخروجه بالوقف عن الملك مساواته لغيره فلا بد من اعتبار الشرط في التولية كما يعتبر في غيره
قوله بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظ انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اي بان يجعله في الطبقة الاولى اصلا واما اذا جعله
بعد الطبقة الاولى او في الطبقة الاولى تبعا للموجود بان يوقفه على زيد وجعل من يتجدد من ولده لو يتجدد شريكا له في طبقته فالظ الصحة وعلى هذا فيمكن
حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص في الحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله
تبعا على مطابقة وينبغي ح التخصيص لكلام بالطبقة الاولى ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اي اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا
على ما يقابله وح لا حاجة الى تخصيص لكنه لا يخ من بعد اما كلام الش فلا يخ عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به اه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى
اصلا وقوله بان يوقف عليه على من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدمه يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من
ولده طبقة ثانية وح نفيه ما فيه ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى لامكن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى قوله اما ما لا يمكن وجوده كالميت
كالميت لم يصح مط وهذا اذا جعل كلا من الموجود والمعدوم اصلا وقصد الشركة بينهما من الابتداء ظاهر والظ فيما يمكن وجوده ايضا اذا جعله اصلا كما هو
ولك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه على من يتجدد لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد وانما يشركه لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته
الواقف او وارثه حين ان يكون الضميمة لغوا كما لو وقف عليه وعلى من يتجدد من ولده لو يتجدد فرض عدم تجدد ولده والله تعالى يعلم قوله على الاقوى كان مقابل الا
هو احتمال البطلان في الجميع قوله ومن يجوزان يتولد منهم المسلمون وان يسلمه انفسهم قوله المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين و
البنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك فقوله لاستعمال الى قوله والاجماع
دليل على الاول وقوله اه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال اه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني ادم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايضا بناء على شموله لمن ليس منتسبا الى الاب الا بالام كعيسى ع ويمكن حمل كلام الش ايضا على ذلك فتدبر قوله المص ولو قال على من انتسب ذكره في شرح يع كون
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى في ذلك انه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى فانه خبر بانه لو صح
ما ذكره كما هو الظ فيخالف المص في المسئلتين معا لكن كان للمنع فيما ذكره مجال الا ان الظ من كلماتهم التسليم له وعدم النزاع فيه كما يظهر من
تتبع ما ذكره فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب ويحتمل بادي الراي ان يكون عبارته هنا كانت هكذا اذا وقف على
اولاد اولاده اشترك كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم ومثله ليس بعزيز ولعل سياق العبارة ايضا يبادي بذلك كما حكم به من له
ادني دربة باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى س ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه وبدخل في ان لهما اولاد البنين والبنات

ان يبهما باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم الصحة لا عدم اللزوم كما صرح في س واحتمل ارادته من كلام بعض الاصحاب فيها ويدخل في وقف الحيوان لبنه وصوفه وما شاكله الموجود ان حال العقد مالم يستثنها كما يدخل ذلك في البيع لانهما كالجزء من الموقوف بدلالة العرف وهو الفارق بينهما وبين الثمرة فانها لا تدخل ان كانت ظلعا او بلحا مؤبرا والاذم الوقف لم يجز الرجوع فيه لانه من العقود اللازمة وشرطه مضافا الى ما سلف التنجيز فلو علقه على شرط او صفة بطل الا ان يكون واقعا والواقف عالما بوقوعه كقوله وقفت ان كان اليوم الجمعة وكذا في غيره من العقود والدوام فلو قرنه بمدة او جعله على من ينقرض غالبا لم يكن وقفا الا على الاقوى صحته حبسا يبطل بانقضائها وانقراضه فيرجع الى الواقف او وارثه حين انقراض الموقوف عليه كالولاء ويحتمل الى ورثته عند موته ويسترسل فيه الى ان يصادف انقراض الانقراض بيسير هذا منقطع الاخر ولو انقطع اوله او وسطه او طرفاه فالاقوى منع الجميع

دالذكر

يقسم موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي الى محرم ومكروه ومباح وجه الحصر في الثلثة ان المكتسب به
اما ان يتعلق به نهي او لا وعلى الثاني المباح والاول اما ان يكون نهي منه مانعا من النقيض او لا والاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كما سياتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من التمر وغيرهما من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد ببيعها المنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمايع

وانه يكن باياما

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب اليه اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من الش
انه ذكر في شرح الارشاد ما هذا قوله المصنف ولو قال على من انتسب اليه خرج اولاد البنات على راي هذا مذهب الشيخ نجم الدين والمص ره الى قوله وذهب المرتضى
الى دخول ابناء البنت ولقوله ص ذريتي دا انتهى حيث اكتفى في المص ينقسم موضوع موضوع التجارة اي بلا بحث عنها اصة رجوع ضمير ضابط مع ان الظ حيث في هذا الكلام غير ايض عطف على الا كلام المص مع قطع مع ان الغرض من منهاها ونهيها الاعيان النجسة لفسا اللفظ والمه منونا مضافا فانه يتو بيعها للك المنفعة قوله الفقاع ولم يعين هذا الاخير كالفظ في التقريب فلا يوجب الفسخ اي المالك من انشاء الشرط ما يتوه ومدخلية في الذ على اشتراطه في بالنقل ان ما كونا لعقدة صورتين فيه بعد ويكل فلا ينتقل الظ من الا الفضولي وا

قوله وهذا القيد وارد على ما اطلقه اه الظ ان الش حمل المثمن على المبيع الاول والثمن على ثمنه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من ان المصنف ره ان ورود
المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون مخصصا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن فلا يتمشى ما ذكره كما يظهر بالتامل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الش ان في صورة التي فرضها اذا ورد جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخير لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظ ان مراد الاصحاب من تتبع العقود جميعها يرد على كل عقد على ثمن سابقه او مثمنه وح لا يرد ما اورده
اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على المثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثل ذلك يرد على ما حمله الش ايضا كما اشار اليه الامر فيه هين اذ لعلهم احالوه على ظهوره استنباطا مما ذكره

متصلا كان ام منفصلا باقيا كان ام هالكا فيرجع عليه بعوضه بعوض المبيع بنفسه لو هلك في يده او بعضه مع تلف بعضه بتفريط وعدمه والمعتبر في القيمي قيمته

فانه اذا لوحظ كل عقد بالنسبة الى سابقه فان كان واردا على مثمنه فلا يصح ما قبله وان ورد على ثمنه صح واذا قيس كل عقد الى ما بعده فبالعكس فانه اذا ورد على مثمنه فيلزم من صحة السابق صحته واذا ورد على الثمن فلا بل كل عقد اذا قيس الى اي عقد مما سبقه سواء كان سابقا عليه بواسطة او بلا واسطة اذا صدق عليه احد القسمين فحكمه ما ذكر نعم انما كان بلا واسطة يمكن ان لا يكون من احد القسمين كما يظهر بالتامل اذا عرفت هذا فقوله في الصورة التي فرضها الثاني ان البيع الاخير وقع على مثمن العقد السابق عليه فاذا اجازه لا يوجب صحة السابق واما اذا قيس الى العقد الاول وهو بيع مال المالك بثوب فقد وقع على ثمنه فكيف لا تكون اجازته توجب صحة ذلك البيع وح فلا ايراد فتدبر **قوله** متصلا كان او منفصلا باقيا كان ام هالكا الظ ان الترديد الثاني يتوجه على كلا شقي الترديد الاول ولا يختص بالشق الثاني كما يظهر مما فعله س ره فانه ارجع ضمير كان الى المنفصل **قوله** فلا يرجع بها لوجوه الظاهر ان المراد بالعوض الراجع اليه هو المبيع وتلفه لا اثر له فانه لما اشترى المبيع بذل الثمن فقد رضي بهذه النقصان عند تلفه سواء في ذلك البيع الصحيح والفاسد فلا وجه للحكم بالرجوع منه بخلاف الزائد واما جعل العوض هو الثمن على ما فعله سلطان العلماء فهو كما ترى فان الثمن الذي يرجع به هو في ماله والمفروض ههنا انه ياخذ المالك مثل هذا الثمن الى المشتري لتلف العين فيتوهم جواز الرجوع به ايضا ويدفع التوهم بوصول عوضه اليه وهو المبيع فلا يجمع بين العوض والمعوض ولا الثمن الذي يرجع به ايضا لانه لا يصح جعله عوضا عن ذلك كما لا يخفى وكما يجعل الثمن في مقابلة الثمن الاول الذي دفعه الى البائع وجعل الرجوع به من الثمن في مقابلة ما دفع الى المالك بعد الحكم بانه لو رجع بهذا ايضا يلزم الجمع بين العوض والمعوض وح يستقيم ما ذكره لكن الاظهر في دفع التوهم هو ما ذكرنا من الاعتبار فاعتبر **قوله** ووقفنا لا يملك على اجازة مالكه لا يخفى ان هذا التفصيل لا يلائم ما فرض ولا بقوله ولم يجز المالك وحمله على معنى بعد اجازة المالك ان صح بعد ما اضافه الش ره لكن لا يصح في عبارة الش ره منفردة فلا تغفل **قوله** وانما يعتبر قيمتهما لا يخفى ان الظاهر من عبارة المص انه لو رضي المشتري باخذ المملوك بحصته من الثمن وباخذ عين الثمن من البائع وح فما ذكره الش من انه لا يستحق مالك كل واحد ماله الا منفردا حجة عليه لا له لانه لا يستحق المالك الا قيمته ماله منفردا فيجب ان يعطى بتلك النسبة من الثمن ويبقى الباقي للمشتري كذا ما ذكره من الفرق بين ما اذا كان لمالكين او لمالك واحد مما لا يظهر له وجه والظ انه غفل عما ذكره المص في شرحه وزعم انه حكم بانه يرجع الى البائع بتلك النسبة كما وقع في عبارة غيره كالشرايع وح واعترض ان مالك كل واحد لا يستحق الا ماله منفردا فلا ينبغي ان يزيد للمالك ما زاد بسبب الاجتماع والفرق ح بين المالك والمالكين انه اذا كان لمالك واحد يمكن ان يقوم بضمان المشتري ما وقع من النقص في حسنه لم يجزها كما في الغصب اذ لو غصب ما ينقصه التفريق كالخفين او المصراعين فتلف احدهما قبل الرد ضمن قيمة التالف مجتمعا مع الاخر ونقص الاخر فلو كان قيمة المجموع عشرة وقيمة كل واحد مجتمعا ومنفردا ثلاثة ضمن سبعة لان الحاصل في يده مستندا الى تلف عين مضمون عليه وما نقص من قيمة الباقي في مقابلة الاجتماع فهو بعنوان صفة الاجتماع في يده كما سيجيء في كتاب الغصب واما احتمال ما فيه فبناء على احتمال اختصاص ذلك بالغصب والفرق بينه وبين البيع الفضولي ثم لا يخفى ان قول الش وانما اخذ بنسبة القيمة الخ ايضا ينادي بالغفلة المذكورة فانه في المثال المفروض مما يلزم الجمع بين الثمن والمثمن وهو ظ ولا يخفى ايضا ما ذكره سلطان العلماء ايضا من ان ما ذكره الش ظلم وما ذكره القوم اظلم مبني على الغفلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيه فتدبر ولا تغفل هذا والتحقيق ان كلمات الش وان كانت تنادي بالخلط الا ان ايراده وارد على ما ذكره سواء كان على ما ذكر في شع او في هذا الكتاب والصواب على قواعدهم انما يوزع على اعيان المبيع لا على الصفات والهيئات لا اذا كان قوامها عينا كما يظهر للمتتبع قال الش في بحث خيار التدليس لو شرط صفة كمال كالبكارة او توهمها كما لا اذا ابتاعها على هذا الوجه ووصل الثمن فظهر الخلاف تخير بين الفسخ والامضاء بجميع الثمن والارش لاختصاصه بالعيب والواقع ليس بعيب بل فوات امر زائد وقال في شرح شع في بحث تلف بعض المبيع اما لو كان تضعا كما لو كان العبد كاتبا فنسي الكتابة قبل القبض فللمشتري الرد خاصة او الامساك بجميع الثمن لان الفائت ليس جزء من المبيع ومن ثم لو شرط كونه كاتبا فظهر بخلافه لم يستحق سوى الرد وقال المص في مسئلة البيع بشرط العلو لو اعلو فظهر لم يكن فللبايع الفسخ والرجوع بالقيمة وقيل له الرجوع بما يقتضيه شرط العلو وبضعف بان الشرط لا يوزع عليه الثمن انتهى اذا عرفت هذا ظهر لك ان الثمن في المثال المفروض لا بد ان يوزع على كل واحد من المصراعين منفردا الا علي ما علي الهيئة الاجتماعية وح فالصواب في طريق التوزيع هو ما ذكره الش وما يتحمل له لزوم الظلم على المشتري بدفع ما يعد ومن هذا ظهر ان ما اورده الش من الايراد على ما ذكره ليس بناؤه على لزوم الظلم على المشتري حتى يرد عليه انه على ما ذكره وان تخفف الظلم لكن يبقى في الجملة بل بناؤه على ان مقتضى التقسيط على قواعدهم ليس على ذلك فان الثمن انما وقع بازاء كل واحد منفردا فلا وجه لاعتبار قيمتهما مجتمعا اذ يلزم ح اختصاص ما وقع بازاء الهيئة باحد الطرفين لا بالمالك على ما ذكر في شع او بالمشتري على ما ذكره هنا مع انه يلزم ح تقسيط الجميع عليهما بالنسبة فلا بد من تقويم كل واحد منفردا وحفظ نسبة احدهما الى الاخر ثم توزيع الثمن عليهما بتلك النسبة وهو المطابق لما ذكره واما ما ذكره من الفرق بين المالك والمالكين فهو مبني على ما ذكرنا من احتمال القياس للعلي على الغصب كما اشار اليه في شرح شع فتدبر جدا **قوله** المص والخنزير عند مستحله مع علم المشتري بكونه خنزيرا ولو فرض انه ليس على المشتري بكونه خنزيرا بل ظن الخنزير شاة مثلا او الخمر خلا فالظ انه يقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو عليه من الاوصاف كما في الحر لكن يشكل ذلك في صورة عدم امكان كونه بتلك الاوصاف فتدبر **قوله** فيشكل صحة الا ان يفرض علمه بما يوجبه التوزيع كما اشار اليه في شرح شع **قوله** في يده امانة في قوله القول الاخر انه يد مضمون فلو تلف عنده كان ضامنا **قوله** بان يبيع اي يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او من له الولاية عليه او يبيع مال من له الولاية عليه من غيره او يبيع مال نفسه من له الولاية عليه انما فسر جواز تولي طرفي العقد بما ذكر لا بما يشترط الايجاب والقبول كما هو الظ مع انه ايضا قد يجعل مسئلة بقرينة ما ذكره بعدها من الاستثناء وما يعقبه فتدبر **قوله** ومسبيه المنفرد اي المنفرد ذلك المسبي بالسبي والمنفرد سابيه به وعلى الوجهين فالمراد انه مسبيا وحده لا مع احد ابويه فانه ح يلحق بسابيه في الاسلام كما هو مذهب الشيخ وجماعة وقيل انما يلحق به في الطهارة فقط وقيل بانتفاء التبعية مط واما اذا كان مسبيا مع ابويه فيلحق بهما الا به وكذا لو سبي مع احدهما على ما صرح به الشيخ وفيه احتمال الالحاق بالسابي ايضا هذا واما ما كتبه سلطان العلماء حيث يظهر منه

ان المراد

مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا وطلبها لكنه نقله او ما في حكمه نعكس الحكم واتجه كونه على البائع مط لبطلان البيع على التقديرين واستبعاد كونه على المشتري لكونه من فعله وزوال المالية عنهما مشترك ايضا بين الوجهين وكيف كان فبناء حكمها على الوجهين ليس بواضح وربما قيل بظهور الفائدة ايضا فيما لو تبرأ البائع من عيبه فيتجه كون تلفه من المشتري على الثاني دون الاول ويشكل صحة الشرط على تقدير فساد الجميع لمنافاته لمقتضى العقد اذ لا شيء في مقابلة الثمن فيكون اكل مال بالباطل وفيما لو رضي به المشتري بعد الكسر وفيه ايضا نظر لان الرضا بعد الحكم بالبطلان لا اثر له انتهى قوله يجوز بيع المسك في فارة

ان المراد المنفرد سابيه بالسبي اي لا يكون فيه شريك كان فيه سهو نشأ من الغفلة عن المسئلة المذكورة **قوله** مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا وطلب مالكه نقله منه او ما في حكم النقل كدفنه مثلا وح فالمراد بمؤنة النقل اقل ما حكمه او المعنى لو كان موضع الكسر مملوكا او في حكم المملوك من المساجد المشاهد ما لزم نقله منه وهذا اظهر وقد حمل بعضهم على ان يكون المبيع مملوكا وطلب مالكه نقله فاعترض عليه بان المفروض كون مكسوره لا قيمة له فكيف يتوهما لو كان مملوكا قال ثم ما ذكره من احتمال كونه على المشتري لانه من فعله وزوال المالية عنهما يؤيد الاعتراض ويمكن الجواب بان المراد بعدم القيمة عدم اعتبار البيع ولا يلزم من عدم اعتبار البيع الخروج عن الملكية كما في الحبة والحنطة ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يفيد بدفع الاشكال لذكر الاحتمال المصرح المالية منهما فلا بد من زيادة تكلف في الجواب وظنه لا يسمن ولا يغني من جوع انتهى وعلى ما حملنا لا اشكال اصلا فتدبر **قوله** لو رضي المشتري بعد الكسر على القول بالفسخ من اصله لا يفيد ذلك لملك المشتري وعلى الثاني يفيد نظر الش انه على القولين يحكم بالبطلان لكن الخلاف في وقته ولا اثر لذلك الرضا والظ ان من جعل الفائدة ذلك لا يسلم الحكم ببطلان بناء على القول الثاني بل حمله على اختيار المشتري في الفسخ فاذا رضي سقط ذلك وكان الش لا يجوز ذلك بناء على ما اشار اليه من انه مناف لمقتضى العقد واكل مال بالباطل فلا بد من القول بالبطلان على التقديرين وح فلا اثر للرضا فتدبر **قوله** يجوز بيع المسك قد يقال ان صحة البيع هنا محل اشكال لان اصالة السلامة انما يكفي مع المشاهدة من دون الوصف والوصف هنا لا مشاهدة ولا وصف بل ظ الاخبار لزوم الشم من المشموم فالجهالة حاصلة اللهم الا ان يقال الاجماع ههنا هو المصحح للبيع مضافا الى عموم الاخبار او يقال المشاهدة للفارة كافية ولا يخفى ما فيه هذا وانت خبير بان ظ الاصحاب طهارة الجلدة مع انفصالها من الغزال ولم يشترط العلم بالتذكية وقد تقدم منا في كتاب الصلوة ذكر حديث في طهارة المسك ومنا نوع فائدة فليراجع **قوله** لتظافر الاخبار قد تداول كتابته بالظاء المعجمة الذي يظهر من كتب اللغة انه بالضاد المعجمة قال في الصحاح تضافروا على الشيء تعاونوا عليه وفي القاموس تظافروا واعلى الشيء تظافروا **قوله** ويرد رق المولاة يمكن ارجاع الضمير الى المأذون فيطابق ما ذكره الاصحاب ويكون الرد باعتبار الرد الى اصل الرقية وان كان لمولاه الاخر **قوله** ولاشتمالها على مضي الحجة للعبد يكفي في الحكم ببعضها عدم منازع فيه لاعتراف وارث الدافع بحجها وعدم منازع على انه يحتمل مضيها في الواقع باعتبار علمه او توجهها باذن مولاه واعتراف الجميع به **قوله** مع ان ظ الامر حجه بنفسه ولم يفعل يمكن ان يكون من باب الافعال فيطابق ما فعله **قوله** لو تنازع المأذونان ناظر الى ان في المفروض المسئلة في المملوكين المأذونين اذا ابتاع كل واحد منهما صاحبه فمنهم من حكم بصحة الطريق والحكم بالسبق لمن كان له طريقه اقرب مع التساوي ببطلان العقدين على ما ورد في رواية اخرى الى حديجة بالشروط المستفادة منهما ومنهم من حكم بالقرعة مع التساوي على ما ورد في رواية على ما حكاها الشيخ في كتابي الحديث حيث روى اولا عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع في رجلين مملوكين مفوض اليهما يشتريان ويبيعان باموالهما وكان بينهما كلام فخرج هذا يعدو الى مولى هذا وهذا الى مولى هذا وهما في القوة سواء فاشترى هذا من مولى هذا العبد الاخر وانصرفا الى مكانهما فتشبث كل واحد منهما بصاحبه وقال انت عبدي قد اشتريتك من سيدك قال يحكم بينهما من حيث افترقا فاذرع الطريق فايهما كان اقرب فهو الذي سبق الذي هو ابعد وان كانا سواء فهما رد على مواليهما جاءا سواء وافترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه فالسابق هو له ان شاء باع وان شاء امسك وليس له ان يضر به ثم قال وفي رواية اخرى اذا كانت المسافة سواء يقرع بينهما فايهما وقعت القرعة به كان عبد الاخر وقال في الاستبصار وهذا عندي اوط طابقه لما روي من ان كل مشكل يرد على القرعة فما اخرج القرعة حكم له به وهذا من المشكلات وذهب الشيخ ره في يه الى ان البيع للسابق منهما فان اتفق ان يكون العقدان في حالة واحدة اقرع بينهما فمن خرج اسمه كان البيع له ويكون الاخر مملوكه قال وقد روي انه اذا اتفق العقدان في حالة واحدة كانا باطلين والاحوط ما قدمناه انتهى ولم يذكر حكم صورة الاشتباه وقال العلامة في لف والتحقيق ان يقال ان اشتبه السبق او السابق حكم بالقرعة وان علم التقارن وكان شراء كل منهما لنفسه وقلنا انه يملك بطل العقدان ان قلنا انه لا يملك وكان كل منهما اشترى لمولاه فان كانا وكيلين صح العقدان وكان كل منهما عبد المولى الاخر وان كانا مأذونين فالاقرب لحاق العقدين على الاجازة فان اجاز الموليان صح العقدان وانتقل كل واحد منهما الى مولى الاخر لان كل واحد منهما قد بطل اذنه ببيع مولاه له فاذا اشترى الاخر لمولاه كان كالفضولي وان فسخ الموليان بطلا انتهى ولا يخفى ان في صورة الشراء لنفسه اذا قلنا انه لا يملك ينبغي الحكم ببطلان العقدين ولا وجه للتفصيل بكونهما وكيلين او مأذونين ولعل مراده تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم وح فالمراد انه اذا كان لنفسه وقلنا انه لا يملك فبطلان العقدين ظ فلا يصح حمل المسئلة المتنازع فيها عليه فينبغي حملها على الشراء للسيد فعلى هذا وكذا على تقدير كون الشراء للسيد وان قلنا بملك العبد فالحكم فيه التفصيل بكونهما وكيلين او مأذونين هذا ثم حكم بصحة العقدين على تقدير كونهما وكيلين والوقوف على الاجازة على تقدير كونهما مأذونين كانه مبني على عدم بطلان الوكالة ببيع مولاه له كما هو مختار بخلاف الاذن اذ لا شك في بطلانه بالبيع لانه بايع الملك واما على القول بالبطلان اي بطلان الوكالة بالبيع كالاذن كما هو المشهور فلا فرق بين الوكالة والاذن لبطلان كل منهما بالبيع فينبغي ايقاف العقدين على الاجازة وفيه ان البيع لا يتم الا بالقبول وعلى هذا فالانتقال عن الملك ببطلان الوكالة او الاذن انما هو بعد تمام الصيغة والعقدان وقعا من المالك قبل الانتقال فينبغي الحكم بصحتهما ولزومهما وانتقال كل من العبدين الى مولى الاخر ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الفرق بين الوكالة والاذن وان الوكالة لا تبطل الا بعد البيع بخلاف الاذن فانه يبطل بمجرد شروع السيد في الايجاب اذ المتبادر منه اخراجه من كونه مأذونا في التصرفات بعد ذلك على ما قيل وفيه تامل اذ الظ انه لا دلالة للقصد لخروج العبد عن الملك على القصد الى منعه من التصرفات باحد الدلالات حتى لو شرع في العقد فحصل مانع من اتمامه بقي الاذن وانما المزيل له خروجه عن ملكه عملا بالاستصحاب وتمسكا ببقاء المقتضي كما ذكره الش في شرح شع وعلى هذا فالظ انه لا تبطل الوكالة والاذن الا بعد تمام الصيغة وانتقاله من ملكه وح فالظ صحة العقدين ولزومهما على تقدير المقارنة سواء كانا وكيلين او مأذونين فينتقل كل منهما الى مولى الاخر والعجب من الش في شرح يع انه حكم بانه اذا

ولا بينة لهما او لا لاحدهما بالتقديم قيل يقرع والقائل بها مطلقا غير معلوم والذي نقله المص وعزى عن الشيخ القول بها مع تساوي الطريقين عملا برواية وردت بذلك
وقيل بها مع اشتباه السابق او السبق وقيل بمسح الطريق التي سلكها كل واحد منهما الى مولى الآخر ويحكم بالسبق لمن طريقه اقرب مع تساويهما في المشي فان تساويا بطل البيعان
لظهور الاقتران هذا اذا لم يجز الموليان ولو اجيز عقدهما فلا اشكال في صحتهما ولو تقدم العقد من احدهما صح خاصة من غير توقف على اجازة الا مع اجازة الآخر فيصح
العقدان ولو كانا وكيلين صحا معا والفرق بين الاذن والوكالة ما ابيح التصرف للمأذون منوط بالفارق بينهما مع اشتراكهما في مطلق الاذن اما بتصريح المولى
بالخصوصيتين او دلالة

الاقتران العقدان بطلا اي لم يصيرا بل يكونان موقوفين على الاجازة لاستحالة الترجيح ثم حصول الاقتران انما يحصل بالاتفاق في القبول بان يكملاه معا لان
به يتم السبب ويحصل الانتقال عن الملك الموجب لبطلان الاذن المتأخر لا بالشروع في العقد لعدم دلالته قصدا الى آخر ما نقلناه عنه ثم الحكم بالقرعة في صورة
اشتباه السبق او السابق مطلقا تأمل بل يجري فيهما ايضا ما ذكره من التفصيل من كون الشراء لنفسه او لسيده فالتفصيل التام ان يقال الشراء اما لنفسه او لسيده فعلى
الاول ان احللنا ملكه بطل العقدان مط وان اجزناه فان علم السابق صح وبطل اللاحق وان علم السبق دون السابق او اشتبه السبق ايضا فالظ القرعة
ان علم الاقتران فيحتمل بطلان العقدين لاستحالة صحتهما وعدم المرجح ولرواية ابي خديجة ويحتمل القرعة للرواية الاخرى المعتضدة بالرواية المطلقة الواردة
فيها وعلى الثاني فان علم سبق احدهما فلا اشكال في صحته ولزومه واما الآخر فمع الاذن فضولي وكذا مع الوكالة ان قلنا ببطلانها ببيع العبد الآخر
ايضا وان اشتبه السبق او السابق فالظ القرعة وان علم الاقتران فمع الوكالة يبنى على القولين من بطلان الوكالة بالبيع وعدمه فعلى الاول يحكم بوقوفهما وعلى
الثاني بلزومهما هذا على ما ذكره الشارح في شرح تع واما على ما حققنا فالظ على القولين لزومهما وانتقال كل من العبدين الى مولى الآخر واما مع الاذن فلو
قلنا بتبادر الاخراج عن الاذن بمجرد الشروع في البيع فيحكم بانعتاق العبدين اذ لا يبعد بطلان الاذن الا بعد تمام الصيغة على ما حققنا فيحكم بلزومهما
هذا واما في هذا الكتاب فقد فرض المسئلة في تنازع المأذونين في دعوى السبق وهذا خروج عن مورد الروايتين وفتوى الاكثر اذ ليس في شيء منهما
ولا في كلامهم حديث دعوى السبق من كل منهما اصلا بل ليس الا التنازع بينهما باعتبار شراء كل منهما صاحبه فتخصيص المسئلة بما ذكره من الصورة
و القولين كما ترى نعم يمكن تعميم الحكم بحيث يشملها بان يجعل قرب الطريق دليلا شرعيا على السبق والتساوي على الاقتران للنص ويحكم مع التساوي
بالبطلان على الرواية الاولى او القرعة على الرواية الثانية لكن الحكم به مشكل وشمول كلامهم لهذا الصور غير ظاهر بل الاظهر الرجوع فيها الى الاصول
الشرعية فيحكم بالتحالف مع حلفهما او نكولهما هذا اذا كان الشراء لانفسهما واحللنا الملك على ما يظهر من الروايتين وان احللناه فيحكم بالبطلان من غير تحالف
ولو كان للمولى فاذ الحكم بالتحالف الحكم بين المولين اذا ادعيا السبق او التأخر لا عين للعبد ومع حلفهما او نكولهما فالظ القرعة ويحتمل الحكم بلزوم العقد
على القولين في صورة المقارنة اذا كان الشراء للسيد على ما حققناه او بايقافهما على الاجازة على القول به فيهما كما ذكره العلامة ويحتمل الرجوع الى الروايتين
في اعتبار الاقوينة ومع التساوي الحكم بلزومهما او ايقافهما على الاجازة فتأمل **قوله** ولا بينة لهما اي الاول لرفع الايجاب الكلي والثاني للسلب الكلي
بقرينة صحة الاكتفاء بالاخر على انه لو اكتفى به لوهم ما توهم منه رفع الايجاب الكلي فافهم **قوله** والقائل بها اي بل بعض القائلين بها خصها بصورة تساوي الطريق
كما نقلنا عن الشيخ في الاستبصار وبعضهم خصها بصورة اشتباه السابق او السبق كما نقلنا عن العلامة وبعضهم خصها بصورة الاقتران كما في ... فالقول بالقرعة مطلقا
مع عدم تقييد غير معلوم هذا لو كان الكلام في المسئلة المشهورة واما على ما فرضها المص فيمكن ان يتوهم من صورة اشتباه السابق اذ كل منهما يدعي السبق ولا
بينة فيشتبه السابق سواء علم السبق او صدق احدهما فلا اشتباه في السبق ولا يشتبه السبق ايضا الا ان يقال ان هذا اشتباه السابق عند الحكم لا عند المدعيين
اذ كل منهما يدعي العلم بسبقه والقرعة انما هي اذا اشتبه السبق او السابق عند المدعيين ويمكن ان عند الاشتباه عند الحاكم ايضا لا يبعد القول بالقرعة لانها
لكل امر مشتبه فلا يبعد حمل الاشتباه المذكور في كلام القائل على ما يشمله لكن الظ ان المراد بهذا القائل هو العلامة وقد عرفت ان كلامه في المسئلة
المشهورة وليس فيها حديث دعوى السبق من كل منهما فشمول الحكم بالقرعة التي ذكرها لهذه الصورة غير ظ لكن هذا لا يختص بهذا القول بل القول
الآخر ايضا شموله لهذه الصورة غير ظ كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ولو كانا وكيلين صحا معا هذا على القول بعدم بطلان الوكالة بالبيع اما على القول
بالبطلان كما هو المش فلا فرق بين الوكالة والاذن اصلا في هذه الصورة كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** واعلم ان القول بالقرعة قد ظهر مما ذكر سابقا ان
هذا الكلام انما يلائم تحرير المسئلة على الوجه المش واما على لو فرضنا المص فلا احتمال للاقتران ولم يتعرض له ايضا **قوله** لانها لاظهار المشتبه ولا اشتباه
هنا على تقدير كون الشراء للسيد كما هو ظ كلام الش ههنا ظ فانه اما ان يبطل الاذن او الوكالة في كل منهما فيقع كل منهما فضوليا او يبقى في كل منهما
فيلزم كلاهما وينتقل كل منهما الى مولى الآخر على ما فصلناه وعلى الوجهين لا وجه للقرعة واما اذا كان لانفسهما اذا قلنا بملك العبد كما هو ظ الروا
وكذا ظ كلام ... الذي خص القرعة بصورة الاقتران فلانه لا اشتباه ايضا بل يبطل العقدان لعدم الترجيح هذا الكلام اورده ابن ادريس على ما ذكره
الشيخ في ... واجاب عنه المحقق في النكت بجواز الترجيح احدهما في نظر الشرع فاستند الى القرعة ليخرج الى القرعة ما لعله يكون مرادا واستشكله الص
في ... بان التكليف منوط بالاسباب الظاهرة والالزم بالحكم بالقرعة في العبد لو اوصى بالعتق بل بنفس العتق بل بالابهام بخلاف البيع سائر
المعاوضات ومنه ان القرعة ايضا اذا امرها من الاسباب الظاهرة لكنها كاشفة عما هو الراجح في نظر الشرع وانما يلزم التكليف بالمحال اذ كلف برعاية ما هو
الراجح في نظر الشرع ولم يجعل دليل عليه وعدم قبول العقود لمثل هذا الابهام مم اذ لا ابهام في الثمن ولا في المثمن بل جميع شرائط الصحة موجودة في كل من
العقدين لا انهما اتفقا في وقت واحد ولا يمكن وقوعهما جميعا ولا اولوية لاحدهما ظاهرا فامر بالقرعة لاستخراج ما هو الاولى في نفس الامر وعدم قبول
العقود لمثل هذا الابهام مما لا اجماع عليه ولا دليل آخر والرواية الدالة على البطلان ههنا ضعيفة السند جدا لا يصلح للاعتماد لكن ما ذكرنا كله
استيناسا للقول بالقرعة ودفع الاستبعاد عنه فينبغي النظر في مستنده فلو صح ما اشتهر بينهم من رواية كل مشكل يرد الى القرعة على ما نقلناه عن
الشيخ في الاستبصار وان القرعة لكل امر مشتبه على ما وقع في كلام بعضهم فلا اشكال ولا اشتباه لكن لم يصل الينا هذه الرواية مسندة على وجه
يصلح للاعتماد نعم روى الشيخ في ... عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن ع عن شيء فقال لي كل مجهول ففيه القرعة لكن في سنده من هو مجهول ومن هو مشتبه
وروى عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق والقرعة سنة
وسندها كانه لا بأس به الا انه مخصوص بمورده والقرعة سنة غير ظاهرة وروى بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع انه قال
رسول الله ص ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق وروى ايضا في تضاعيف ما روى من كتابه عن الطيار وزرارة

القرين عليه ولو تجرد اللفظ عن القرينة لا حدهما فالظ حمله على الاذن للدلالة العرف عليه واعلم ان القول بالقرعة مط لا يتم في صورة الاقتران لانها لاظهار المشتبه ولا اشتباه ح والى المنع في هذه الحالة والقول بمسح الطريق مستند الى رواية ليست صريحة في الطريق والحكم للتساوي مع علمه لا اشكال فيه

كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كذلك ومع الاشتباه يتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين لاخراجه ومع اشتباه السبق والاقتران ينبغي ثلث رقع
في احدها الاقتران ليحكم بالوقوف معه هذا اذا كان شراهما لمولاهما اما لو كان لانفسهما كما يظهر من الرواية فان احللنا ملك العبد بطلا وان اجزناه صح السابق
وبطل المقارن واللاحق حتما اذ لا يتصور تملك العبد لسيده لان دية الامة المسروقة من ارض الصلح لا يجوز شراؤها لان مال اهلها محترم به فلو اشتراها احد من
السارق جاهلا بالسرقة او الحكم ردها على بائعها واستعاد ثمنها منه ولو لم يوجد الثمن بان اعسر البائع او امتنع من رده ولم يمكن اجباره او بغير ذلك من الاسباب ضاع على المشتري
وقيل تسعى الامة فيه لرواية مسكين السمان عن الصادق ع ويضعف بجهالة الراوي ومخالفة الحكم للاصول حيث انها ملك للغير فسعيها كذلك وما لكها لم يظلمه في الثمن فكيف
انه قال له زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق والظاهر من هاتين الروايتين جريان القرعة في كل ما
علم وجود الحق فيها واما فيما لا يعلم كما في نحن فيه لاحتمال بطلان كل من العقدين فلا يظهر بينهما جريان القرعة فيه ولعل من قال بان القرعة للاخراج
ما هو معلوم في نفس الامر مشتبه ظاهرا وبعضها مما لا يتعين له في نفس الامر ايضا كالقرعة في العبد اذا اوصى بعتق ثلثهم او قال اول مملوك املكه فهو حر
فورث ثلثة او سبعة جميعا وهذا موارد مخصوصة يشكل التعدي منها الى غيرها بقي الكلام في خصوص الرواية الواردة في هذه المسئلة فنقول
ذكر المحقق في النكت معترضا على ما ذهب اليه الشيخ على ما نقلنا ان القرعة لا تستعمل الا في موضع الاشتباه قال وعلى ما ذكرناه من كلام الشيخ في ...
ثم قال بعد نقل كلام ... نقل الروايتين وهذا يدل على ان القرعة انما يكون في موضع الاحتمال لان تساوي المسافة لا يدل على التساوي
يبقاء فيه تأمل اذ ربما حصل العلم بالاقتران من الثانية على ما نقلها الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة وغيرها مما وقع في الرواية الاولى
من الرواية الحكم بالقرعة في صورة تساوي المسافة مط سواء استلزم علم الاقتران ام لا نعم الظ التخصيص بصورة عدم علم بسبق احدهما كما اشير اليه في
الرواية الاولى والاحكم للسابق ويؤيده ما ذكرنا ان في صورة تساوي المسافة لا ريب ان يحتمل الاقتران ايضا فلو لم يصح القرعة في صورة الاقتران لكان
ينبغي تغليب الوقاع كما اشير اليه الش مع ان ظ الرواية الاكتفاء برقعتين كما اعترف به في شرح تع ويظهر مما قررنا ان الرواية الخامسة ههنا مؤيدة للرواية
المطلقة وان القول بالقرعة في صورة الاقتران ليس بقاصر في القوة من القول بالبطلان وان ما ذكره الش في شرح تع من رواية ان الرواية بالقرعة ذكرها
الشيخ وفرضها في صورة تساوي المسافة اشتباه الحال فيه ما فيه **قوله** كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كذلك قد عرفت ان مع الاقتران والشراء للسيد
الظ لزوم كل منهما فتذكر **قوله** ليحكم بالوقوف هذا على ما ذكره واما على ما ذكرنا من لزوم العقدين مع الاقتران فالرقعة الثالثة ليحكم بلزوم كل
منهما معه فتذكر **قوله** اما لو كان لانفسهما كما يظهر من الرواية حيث قال انت عبدي فهذه الرواية مما يدل على ملك العبد فان احللنا ملك العبد
هذا هو الصواب على ما اشرنا اليه واما ما ذكره في تع حيث قال وان احللنا الملك لو كان شراؤه لسيده صح السابق وكان الثاني فضوليا لبطلان اذنه فيقف
على اجازة من اشترى به فهو كما ترى اذ ذكره انما يتجه في صورة الثانية اي الشراء لسيده واما في الصورة الاولى وهي الشراء لنفسه مع اصالة ملكه فالحكم بصحة السابق
وجعل الشراء لسيده بعيد جدا وابعد منه جعل الثاني فضوليا لانه لم يعقد لمولاه حتى يتجه الحكم بالتوقف على اجازته مع انه خرج حين العقد عن ملكه
وصار ملكا لغيره وبطل اذنه له ايضا فلا ربط بينهما حتى يحكم بان شراءه الذي قصده لنفسه يقع له ويتوقف على اجازته وهو ظ ويمكن توجيه كلامه
بما اشرنا اليه في توجيه كلام الخ وهو ان يكون غرضه تحقيق القول في المسئلة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم فالمراد انه ان كان الشراء لنفسه وقلنا
بملكه فالحكم كذا وان احللنا الملك فالمسئلة لا يقبل النزاع فلا بد من حملها على هذا القول على الشراء للسيد وعلى هذا كذا على تجويز الملك فرض
ان الشراء كان للسيد فالحكم كذا فافهم **قوله** اذ لا يتصور ملك العبد لسيده لا يخفى انه هذا مع اللحوق واما مع المقارنة فانما يفيد عدم صحة العقد
جميعا ولا يخفى ينفي احتمال صحة احدهما والاخراج بالقرعة وكانه لما لم يستقم عنده القول بالقرعة مع الاقتران لعدم الاشتباه على ما نقلنا عن ابن ادريس
لم يتعرض له واكتفى في الدليل بما ذكره فيظهر ان الاولى ان يجعل ما ذكره من عدم تمامية القول بالقرعة شاملا لصورة الشراء للسيد ويجعل قوله هذا اذا
كان شراؤهما لمولاهما متعلقا بقوله والحكم للسابق لا بما ذكره ايضا مما بعده اعلم لكن قد ظهر مما حققنا ان القول بالقرعة مع الاقتران في صورة الشراء
لانفسهما ليس ببعيد فالحكم بتحتم البطلان على ما ذكره الش مشكل جدا ثم انه لم يذكر حكم صورة الاشتباه على هذا التقدير لكن يمكن استفادته مما
الى ما ذكره في سابقه فههنا ايضا مع الاشتباه والقول بالملك يتجه القرعة لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقعتين ومع اشتباه السبق والاقتران لا بد من ثلث
ايضا ح احدها الاقتران فيحكم بالبطلان معه هذا على طريقة الش من الحكم بالبطلان مع الاقتران واما على القول بالقرعة معه فيكفي الرقعتان مط لكن لا
يخرج الرقعة على السابق بل يكتب الرقعتان باسم العبدين ويخرج احدهما بنية صحة بيعه او عدم صحته ويحكم بمقتضاها او يكتب في احدهما صحة البيع وفي
الاخرى عدم الصحة ويخرج احدهما بنية احد العبدين ويحكم بمقتضاها فتأمل **قوله** المص لا دليل على انه لا يجوز بيع الثمرة الخ اعلم ان ههنا مسئلتين احدهما
عدم جواز بيع الثمرة على اصولها وهذا هو الذي ذكره ههنا والنهي فيها مختص بالمزابنة وهي مختص بحكم الصحيح المذكور ونص اهل اللغة بالنخل مع
حملها بالتمر ح فلا وجه للمنع في غير النخل اصلا ولا فيها من بيع حملها بالرطب نعم بعضهم قد علل المنع بتطرق احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين
ولو صح هذا التعليل يجري في النخلة وغيرها بالتمر واليابس والرطب جميعا لكن التعليل المذكور عليك كما سننقله عن شرح تع وثانيهما المنع من بيع الرطب
بالتمر وهو بظاهره يشمل ما كان على الاصول ايضا وسيجيء هذا وقد ورد المنع منه في روايات معللا بنقصانه عند الجفاف لا يخفى انه لا يبعد الحاق باقي
الثمار ايضا نظرا الى العلة المنصوصة كما ذكره الش واختاره المص فيما سيجيء ومن هذا يظهر ان ما ذكره الش من الاجماع في الاول انما هو في اليابس واما
في الرطب فلا اجماع بل لم ينقل بالمنع فيه الا من علل بالتعليل المذكور وقد عرفت حاله بل الشهرة وفي الثانية فيه ايضا غير ظ بل هو فرع التعليل
كونا لعل به مشهورا غير ظ ويظهر ايضا ان ما ذكره من النظر في الحاق الرطب بعدم تعرضه للنظر في الاصل ايضا ليس على ما ينبغي اذ لا يظهر وجه المنع في
بيع الرطب بالرطب في النخل ايضا سوى ما ذكره من احتمال الزيادة في كل من العوضين الربويين وقد رده في شرح تع ولو لم يعتبر ههنا رده فلا وجه للنظر في
الحاق الرطب ايضا ويظهر ايضا ان قول المص ويبنى في النخل من انه لا يصح على الاطلاق بل انما يصح بها اذا بيع في التمر فتدبر **قوله** مع التساوي اي
التساوي في القدر بكون كل منهما رطبا او تمرا اما بيع الرطب بالتمر او بالعكس فلا يجوز ولا مع التساوي في القدر لما ذكره في المسئلة الآتية ولا مع
التفاوت لتحقق الربا بالفعل **قوله** ولتطرق احتمال هذا وجه يجري في البيع الرطب باليابس جميعا على الاول لاختصاصه بالبيع باليابس لكن قد
رده في شرح تع بمنع كون الثمرة على الشجرة وان كانت من جنسه لانها ليست مكيلة ولا موزونة وانما تباع جزافا وهو متجه **قوله** ولا فرق بين المنع

من سعيها مع ان ظلمه لا يستحقها ولا كسبها ومن ثم نسبه المص الى القول بمريضا الرد لكن يشكل حكمه بردها الا ان يحمل على ردها على مالكها الا على البائع طرحا للرواية الدالة على ردها عليه وفي ... استقرب العمل بالرواية المشتملة على ردها على البائع واستسعائها في ثمنها لو تعذر على المشتري اخذه من البائع ووارثه مع موته وعذره عن الرد اليه بانه تكليف له ليردها الى اهلها اما لانه سارقها او انه ترتب يده عليها ومن استسعائها بان فيها جمعا بين حق المشتري وحق صاحبها نظرا الى ان مال الحربي في الحقيقة وانما صار محترما بالصلح احترازا عرضيا فلا يعرض صاحب المال المحترم في الحقيقة ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصح لتأسيس مثل هذا الحكم وتقريبه للنص انما يتم لو كانت الرواية مما يصلح للحجية وهي بعيدة عنه وتكليف البائع بالرد لا يقتضي جواز دفعها اليه في كل غاصب قدم يده لا اثر له في هذا الحكم والا لكان الغاصب من الغاصب يجب عليه الدفع الخ

بين كون

بخرصها تمرا من غيرها مقدرا موصوفا حالا وان لم يقبض في المجلس او بلغت خمسة اوسق ولا يجوز بتمر منها لئلا يتحد العوضان ولا يعتبر مطابقة تمرها جافا لتمرها في الواقع بل
يكفي المطابقة ظنا فلو زاد عند الجفاف عنه او نقصت لم يقدح في الصحة ولا عرية في غير النخل فان الحقناه بالمزابنة والا لم يتقيد بعودها الثانية يجوز بيع الزرع قائما
على اصوله سواء احصد ام لا قصلا قصلا ام لا لانه قابل للعلم مملوك فيتناوله الادلة خلافا للصدوق حيث شرط كونه سنبلا او القصل وحصيدا اي محصودا وان لم يعلم
مقدار ما فيه لانه غير مكيل ولا موزون بل يكفي في معرفته المشاهدة وقصيلا اي مقطوعا بالقوة بان شرط قطعه قبل ان يحصد لعلف الدواب فاذا باعه كذلك وجب على

بين كون الثمن منها او من غيرها قال سلطان العلماء المراد بكون الثمن منها اي من الثمرة التي هي المثمن ان يدفع المشتري الى البايع المقدار الذي جعله ثمنا لما
على الاصل من عين هذه الثمرة على اصل مال انقطعها من الاصل فدفع المذكور الى البايع سواء كان بقي له شيء ام لا وهذا اظهر في المنع من ان يدفع الثمن
من غيره لان هذا في الحقيقة بيع الشيء بنفسه او بجزئه انتهى وايضا قد فسر بعضهم المزابنة ببيع حمل النخل بتمر منها فعلى ما ذكره يختص المنع به ويعد ابطاله
الا ما ذكره الشارح من الاجماع في الاول غير ظاهر في الباب ايضا مطلقا بل الاجماع انما هو في بيعه بتمر منها انتهى قوله المصنف بخرصها تمرا من غيرها ظاهره اشتراط
كونه تمرا من غيرها ولا يظهر له وجه بل الظاهر انما هو عدم الجواز عند اشتراط كونه منها ثم ان المستثنى على ما ذكره هو بيع العرية بالتمر فبيعها بالرطب يبقى
على المنع لو قيل فيه بالمنع على ما عممه الشارح في صدر المسألة لكن قد عرفت ان تعميم المذكور لا يتجه الا على التعليل المذكور وهو عليل فالمتجه عدم التحريم
في بيعها بالرطب على هذا فيكون هذا التخصيص في العرية باعتبار اختصاص الحرمة في غيرها ببيعه بالتمر وصرح باستثنائها وانه يجوز ذلك فيها الا التخصيص
الجوانب فافهم قوله وان لم يقبض في المجلس يدل على ما نقل عن الشيخ من اشتراط التقابض في المجلس تخلصا عن الربا وذكر في شرح الشرائع ان الاقوى لعدم الاشتراط
والظاهر ان توهم الربا الذي اراد التخلص منه انما باعتبار انه اذا اخر التقابض فيتأخر ما اخر فيحصل الزيادة المعنوية كالاجل فلا يجوز وفيه منع كون الثمرة
على النخلة ربوية كما نقلنا عن شرح الشرائع ولو سلم فانما يسلم الزيادة المعنوية اذا اشترط التأخير لا ما اذا وقع اتفاقا فيكفي في التخلص على الربا اشتراط
كونها حالا كما ذكره الشارح ولو سلم فلا يلزم الا وجوب تقابضهما معا واما التقابض في المجلس فلا الا ان يقال ان ما في العرية مقبوض باعتبار كونه في يده
كما هو الظاهر فاعتبر قبض الاخر ايضا في المجلس ولا يخفى ان ما نقلنا عن شرح الشرائع في رده من التمسك بالاصل انما يتجه بعد رد متمسك الشيخ فالتمسك به من غير تعرض
له كما ترى لا الا ان يقال انه احاله على الظهور ولا يخفى ايضا ان اشتراط كونها حالا الذي ذكره الشارح لا يظهر له وجه سوى لزوم الربا على تقدير كونه مؤجلا وبما نقلنا
عن شرح الشرائع يظهر ما فيه ايضا فتأمل قوله او بلغت خمسة اوسق اشارة الى ما ذكره ابن الاثير في نهايته حيث خص الرخصة بما اذا كانت دون خمسة اوسق وجوابه
اطلاق ما دل على الجواز من غير تقييد بعدد قوله واعلم ان دخول المذكورات كان المراد ان المذكورات لا تدخل بمجرد ذكرها قبل الصيغة والاصل لم يدخل
عند الصيغة اذ العبرة انما هي بالصيغة لا بما ذكر قبلها بل فائدة ذكرها اعلام المشتري بذلك ليمكن ادخالها في الصيغة فيدخل بذلك ان في قوله بعد
بما اشتريت تأمل فانه لا يشمل غير الثمن الا ان يؤول ذكرها قبل الصيغة واشتراط دخولها يكفي في صحة ادخالها فيما اشتريت وان كان مجازا وانه
حسن مثله من المجازات في الصيغ فتأمل قوله المصنف فان قال المستأمر فسخت بعد امر الاجنبي المستشار بالفسخ فانفسخ البيع وان قال اجزت مطلقا فلزم وكذا
يلزم في لزوم البيع اختيار المستأمر بالكسر اللزوم والاجازة بل ان سكت ولم يستأمر او استأمر وامر بالفسخ والاجازة ولم يعمل بمقتضاها فالاقوى اللزوم
لان اللزوم مقتضى العقد وقوله ولا يلزم الاختيار وقوله وكذا كل من جعل له الخيار قرينة على ارادة هذا المعنى من العبارة لا المعنى الاول لان اللزوم
المنفي ليس الا عمن جعل شرط له المؤامرة لغيره وهو المستأمر بالكسر اذ المستأمر بالفتح ليس له الاختيار بالفسخ والالتزام وانما اليه الامر بالرأي خاصة ولا
المجعول له الخيار هو المشروط له المؤامرة لان خطاب الخيار عند امر الاجنبي المستشار لان الغرض من المؤامرة الانتهاء الى امره لا جعل الخيار له بل الظاهر انه
يتعين على المشروط له المؤامرة الفسخ ان امر المستأمر بالفسخ بل جاز له الفسخ والالتزام لان الشرط مجرد استيمار لا التزام قوله بخلاف من جعل له الخيار لانه
انفسخ او اجاز نفذ فاندفع اشكال الشارح بناء على تحقيقه فتأمل انتهى وقال سلطان العلماء لا يخفى انه اي المشروط له المؤامرة هو المستأمر بالكسر فلا يصح
التشبيه في قوله وكذا من جعل له الخيار لانه عين المسألة السابقة فالصواب تعميمه بان يكون المراد كل من جعل الخيار له سواء كان اجنبيا او احد طرفي العقد و
يتم ما افاده والذي يندفع اشكال الشارح وكان للشارح حمل قوله ولا يلزم الاختيار على انه لا يجب عليه قبول الاختيار وكذا من جعل له الاختيار ولا شك ان عدم
وجوب قبول الاختيار انما يصح بالنسبة الى الاجنبي لا بالنسبة الى طرفي العقد بعد ما فرض وقوع خيار الشرط لهما او لاحدهما ولا يخفى انه يمكن حمله على ما قال
والذي انه لا يلزم في لزوم العقد اختيار المستأمر بالكسر وكذا كل من له الخيار بل يكفي سكوته في لزوم العقد فيكون توضيحا لقوله فان سكت فالاقوى اللزوم
فتأمل انتهى ولا يخفى انه ليس مراده الا قوله ولان المجعول له هنا الخيار هو المشروط له المؤامرة ان المراد بقول المصنف وكذا من جعل له الخيار هو المشروط للمؤامرة
حتى يرد انه هو المستأمر بالكسر فلا يصح التشبيه بعين المسألة السابقة بل لما ذكر الشارح ان قوله وكذا كل من جعل له الخيار يدل على ان المراد هو المستأمر بالفتح
اذ هذا التعميم انما يستقيم اذا كان للمستأمر الذي ذكر حكمه اولا على في خيار مخصوص ثم يكون غرضه التعميم في كل من له الخيار والخيار
ههنا على زعم الشارح انما هو المستأمر بالفتح فينبغي ان يقرأ المستأمر في كلام المصنف بالفتح حتى يتلائم اجزاء الكلام فغرضه والله اعلم انه ليس كذلك بل من جعل له الخيار
ههنا هو المستأمر بالكسر اذ له خطاب الخيار عند امر الاجنبي المستشار بالفسخ واما المستأمر بالفتح فانما له الامر لا الخيار واذا كان كلام المصنف ههنا في المستأمر بالكسر
يستقيم ما ذكره من التعميم بعد التخصيص فقوله ولان المجعول له الخيار هنا اي في المسألة السابقة لا في قوله وكذا من جعل له الخيار فلا وجه لما اورد عليه و
هذا ولكن يمكن ان يناقش على الشارح مع قطع النظر عما ذكره والله انه ليس في كلام المصنف لفظ الكل فيمكن ان يكون حكمه اولا على المستأمر بالكسر الذي له الخيار
ثم يكون غرضه التشبيه لمن له الخيار فلا يتصور قرينة لما ذكره نعم لو وجد لفظ كل لكان مقتضاه ان يكون المذكور سابقا ايضا للخيار وليس فليس فتأمل ثم
اعلم انه اشار بقوله وكان للشارح حمل قول المصنف ولا يلزم الاختيار الى ما جعل قوله ولا يلزم الاختيار الخ بناء على هذا الحمل قرينة على قراءة الفتح
فانه اذا لم يصح بالنسبة الى طرفي العقد فلا يصح قراءة المستأمر بالكسر اذ المستأمر بالكسر هو احد طرفي العقد هذا ولا يخفى انه اذا اريد بقبول الاختيار
قبوله بان يختار احد الشقين اي الفسخ او الالتزام فظاهر انه لا يجب بالنسبة الى طرفي العقد ايضا وان اشترط لهما الخيار بل يجوز لهما ان يسكتا الى ان ينقضي
مدة الخيار لكن بعد ذلك يلزم العقد فهو كما في صورة سكوت الاجنبي ايضا وان اراد قبول ثبوت الخيار له فالظاهر انه اذا اشترط الخيار لاحد وان كان اجنبيا
ثبت له في نفس الامر الخيار سواء قبل ام لا والحكم بعدم وجوب القبول عليه لا طائل تحته وهو ظاهر فالظاهر ان للشارح حمل قوله ولا يلزم الاختيار على المعنى

المشتري قصله حسب الشرط فلو لم يقصله المشتري فللبايع قصله وتفريغ ارضه منه لانه حق ظالم ولا حق لعرق ظالم وله المطالبة باجرة ارضه عن المدة التي بقي فيها بعد امكان قصله مع الاطلاق وبعد المدة التي شرطا قصله فيها مع التعيين ولو كان شراؤه قبل اوان قصله وجب على البايع الصبر به الى اوانه مع الاطلاق كما لو باع الثمرة والزرع للحصاد ومقتضى الاطلاق الجواز تولي البايع قطعه مع امتناع المشتري منه وان قدر على الحاكم وكذا اطلق جماعة والاقوى توقفه على اذنه حيث يمتنع المشتري مع امكانه فان تعذر جاز له حينئذ مباشرة القطع دفعا للضرر المنفي وله ابقاؤه والمطالبة باجرة الارض عن زمن العدوان وارش الارض ان نقصت بسببه اذا كان التأخير بغير رضاه ثالثة يجوز ان يتقبل احد الشريكين بحصة صاحبه من الثمرة بخرص معلوم وان كان منها ولا يكون ذلك بيعا ومن ثم لم يشترط فيه شروط البيع بل هو معاملة مستقلة وفي الدروس انه نوع من الصلح ويشكل بانه الخ

لو سكت عن الاستيمار لزم العقد لان الاصل منه اللزوم الا بامر خارج وهو منتف ويجب اشتراط مدة المؤامرة بوجه منضبط حذرا من الغرر خلافا للشيخ حيث جوز الاطلاق
الرابع خيار التأخير اي تأخير اقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة ايام فمن باع ولا قبض الثمن ولا قبض المبيع ولا شرط التأخير الاقباض والقبض فللبايع الخيار بعد الثلاثة
في الفسخ وقبض البعض كلا قبض لصدق عدم قبض الثمن واقباض المثمن مجتمعا ومنفردا ولو قبض الجميع او اقبضه فلا خيار وان عاد اليه بعده وشرط القبض المانع كونه
باذن المالك فلا اثر لما يقع بدونه وكذا لو ظهر الثمن مستحقا او بعضه ولا يسقط بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلاثة وان كان قرينة الرضا بالعقد ولو بذل المشتري الثمن

الاولى انه لا يلزم على المستأمر بالفتح اختيار احد الطرفين بل له السكوت حكمه بكون هذا قرينة على قراءة الفتح باعتبار ان الخيار للمستأمر بالفتح فالحكم بعدم
لزوم اختيار احد الطرفين انما يناسبه وايراده هذا الفاضل عليه ان الخيار انما هو للمستأمر بالكسر فالحكم بعدم لزوم الاختيار يناسبه لكن لا يخفى ان
الظاهر من الشارح ان الخيار الذي للمستأمر بالكسر هو الخيار بعد اختيار المستأمر بالفتح الفسخ ليس بمذكور في كلام المصنف فحمل الكلام عليه لا يخلو عن بعد بل الظاهر
ان مراده هو اختيار المستأمر بالفتح اي حكمه بترجيح احد الطرفين وامره به كما حمله الشارح هذا ولا يخفى انه يمكن على تقدير قراءة المستأمر بالكسر ان يجعل
مفعول يلزم هو ذلك بل تقدير المستأمر بالفتح لكنه بعيد يمكن ايضا ان يحمل قوله ولا يلزم الاختيار على انه لا يلزم على المستأمر بالكسر اختيار قول المستأمر
بالفتح اي في صورة امره بالفسخ بل له الالتزام بالبيع كما ذكره الشارح لكن يأبى عنه قوله وكذا كل من جعل له الخيار فان الظاهر انهم يقولون لوجوب اختيار ما
اختاره من له الخيار كما اشار اليه الشارح فتأمل ثم ما ذكرنا من الاحتمالين بناء على ان يكون قوله ولا يلزم بالواو كما في كثير من النسخ ونقله الشارح واما اذا كان بالفاء
كما في بعض النسخ فلا ينافي ذلك بل يكون تفريعا على قوله وان سكت فالاقرب اللزوم وتأكيدا فلا يتوجه ما ذكر من الاحتمالين كما لا يخفى قوله ولو سكت عن
الاستيمار او بعد الاستيمار كما ذكره سابقا قوله ومنه بالاطلاق على خلاف بعض الاصحاب وهو على ما ذكره المصنف في شرح الارشاد المفيد والمرتضى وسلار
ومن تبعهم قوله لانتقال المبيع اليه اي انتقالا لازما لانه لا خيار للبايع فيه فهو ملك طلق للمشتري فيكون تلفه منه كالوديعة بخلاف ما بعد الثلاثة
لثبوت الخيار بعدها للمشتري فليس ملكا طلقا له فيكون تلفه من البايع على مقتضى قاعدتهم ويرد على الاول ان قاعدتهم كون التلف قبل القبض من مال
البايع مطلقا فلا يسمع هذا التفصيل في مقابلها ويرد على الثاني ان من قواعدهم ان التلف في زمان الخيار اذا اختص الخيار باحد الطرفين من مال الذي
لا خيار له ولم يقيد ذلك بما اذا قبض المبيع وعلى هذا يجب ان يكون التلف هنا من مال المشتري نعم لو لم يقل احد بثبوت الخيار بعد الثلاثة كما هو المشهور
بل قال ببطلان البيع كما هو ظاهر ابن الجنيد والشيخ وهو ظاهر الاخبار ايضا اتجه القول بكون التلف من البايع ولا يخفى ان ظاهرهم ان الحكم بكون التلف بعد
الثلاثة من البايع مما لا خلاف فيه وقد صرح المصنف في س بالاجماع عليه وح فلا يجدي المناقشة فيه نعم ما نقلنا من القاعدة يصلح وجها لترجيح القول بالبطلان
على القول بالخيار الا ان يلتزم هو التقييد الذي اشرنا اليه بقرينة ما ذكره ههنا فتأمل قوله وكونه للتأخير لمصلحته هكذا ذكره في شرح الشرائع ولم ار هذه التتمة
في كلام غيره ولا يخفى ان المسألة غير مفروضة في خصوص هذه الصورة فالحكم بكون التأخير لمصلحة المشتري مطلقا كما ترى نعم في المسألة مذهب آخر ذهب اليه
ابن حمزة قالوا وهو ظاهر الى الصلاح ايضا وهو ان البايع ان عرض على المشتري فمن مال المشتري والا فمن مال البايع فلو ذكر هذا الكلام في الاحتجاج لهذا المذهب
لكان له وجه لكن حمل ما نقله الشارح ههنا عليه بعيد جدا لانه اطلق الحكم بكون التلف من المشتري فهو انما ينطبق على ما نقلنا من المفيد واضرابه الا على هذا
القول على ان تعرضه لهذا القول النادر وتركه لنقل ذلك القول الذي هو اشهر لا يخلو ايضا عن بعد الا ان يكون اشارة الى ضعفه ذلك في شرح الشرائع لم ينقل
الاقوال المنقولة من تبعه واستدل لهم بهذا الوجه كما هنا فلا مجال فيه لما ذكرنا من التوجيه فتأمل ويمكن ان يقال ان نظره في هذا الكلام الى خصوص رواية
التي يتمسك بها في المتن وهي رواية عقبة بن خالد عن الصادق في رجل اشترى متاعا من رجل واوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال آتيك
غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فالمتاع ضامن لحقه حتى
يرد اليه ماله فان ظاهرها وقوع التأخير لمصلحة المشتري ومع ذلك حكم فيها بضمان البايع فاراد المستدل بهذا الكلام القدح في الرواية وضعف التمسك
لمخالفتها للاعتبار مع ضعفها وبعد ذلك يتمسك في عموم الحكم بالخبر الاول لا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل قوله المصنف خيار ما يفسد ليومه هذا الخيار
للبايع فيما اذا باع ما يفسد من يومه وترك المشتري عنده وذهب ليجيء بالثمن ولم يجي الى الليل فله الخيار في فسخ البيع والتصرف في البيع كيف شاء لدفع الضرر
او بما لم يجي المشتري بالثمن وبعد تمامه عنده ولا يخفى انه يشكل بما ذكره الشارح قوله في خيار التدليس وان تخلف في الثلاثة لا يخفى انه اذا ثبت الخيار بمجرد
ظهور النقصان ولا يسقط بالزيادة بعدها في الثلاثة فيزول موجب الخيار عند ظهور النقصان وعدم توقفه على انقضاء الثلاثة اذ لا يظهر وجه له سوى انه ربما
يزيد بعد ذلك في الثلاثة فيزول موجب الخيار فاذا لم يوجب ذلك سقوط الخيار فلا وجه لذلك التوقف فافهم قوله واحتمل تقديم صاحب الثمرة قال
سلطان العلماء مشتريا كان او بايعا كما صرح به في موضع من شرح اللمعة في موضع آخر ولا يخفى ان الوجه الذي ذكره الشارح هنا واستوجهه لا يجري فيما اذا كان
المشتري صاحب الثمرة وهو ظاهر فالتعميم لا يناسب كلام الشارح فلا بد من حمل صاحب الثمرة في كلامه على البايع على ما صرح بلفظ البايع في شرحه على الشرائع وذكر
الوجه المذكور ولكن في نسبة القول المذكور بالتعليل المذكور الى الدروس نظر لما عرفت انه لا يجري في صورة كون المشتري صاحب الثمرة بل بناؤه
سبق الحق بمقتضى تقديم البايع مع ان الشهيد ذكر في هذا الاحتمال تقديم صاحب الثمرة مطلقا مصرحا بالتعميم وكانه وقع نظر الشارح على الموضع من س الذي
ليس فيه التعميم صريحا فحمله على البايع وعلل بالوجه المذكور والذي يظهر من س من ملاحظة كلا الموضعين ان مناط احد الاحتمالين ملاحظة جانب المشتري
مطلقا سواء كان صاحب الاصل او الثمرة من حيث انه اقدم البايع على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الآخر ملاحظة جانب صاحب الثمرة بايعا كان او مشتريا
انتهى والظاهر ان يجعل مناط احد الاحتمالين هو تقديم المشتري مطلقا باعتبار ان البايع اقدم على ضرر نفسه ومناط الاحتمال الآخر هو تقديم البايع مطلقا
باعتبار كون حقه اسبق ولعل الشارح ايضا جعله هكذا وتخصيصه هنا المشتري بصاحب الاصل كذا البايع بصاحب الثمرة فكانه بناء على ان المفروض
المسألة هكذا واما القول بتقديم صاحب الثمرة مطلقا كما نقل من س فلا يظهر له وجه ولم يحضرني الآن عبارة س حتى ينظر فيها فتدبر حيث يوجب نقصان
الاصل بحيث بقيمة الثمرة وزيادة لا يخفى ان الاشكال المذكور على ما قرره سلطان المحققين مما لا وقع له واي محذور في دفع مثل هذا الضرر العظيم
عن المشتري مجانا بعد تسلط البايع له عليه نعم لو قيل بترجيح مصلحة المشتري مطلقا سواء كان مالك الاصل او الثمرة يشكل في صورة كونه مالك الثمرة
بما اذا وجب السقي نقصان الاصل بحيث بقيمة الثمرة وزيادة اذ يمكن دفع الضرر عن المشتري بدون ان يصل الى البايع مثل هذا الضرر العظيم بان

بعدها قبل الفسخ ففي سقوط الخيار وجهان منشؤهما الاستصحاب وزوال الضرر وتلفه من البايع مطلقا في الثلاثة وبعدها ... لانتقال المبيع اليه وكون التأخير لمصلحته وهو غير مسموع في مقابلة القاعدة الكلية الثابتة بالنص والاجماع الخامس خيار ما يفسد ليومه وهو ثابت بعد دخول الليل ... فان جاء المشتري بالثمن قبل الفسخ والا فسخ البايع ... دفعا للضرر ... يقدم

سواء كان الفائت ما يتقسط عليه الثمن بالنسبة كعبد من عبدين ام لا كيد العبد لان مقتضى عقد المعاوضة عند فسخه رجوع كل عوض الى صاحبه بدلا او على ان
تخصيص النقص بفعل المفلس لا يظهر له نكتة لانه اما مساو لما يحدث من الله تعالى والاجنبي على تقدير الفرق او حكم الجميع سواء على القول القوي ولا يقبل اقراره في حال التفليس
بعين لتعلق حق الغرماء باعيان ماله وبه يكون اقراره بها في قوة الاقرار بمال الغير والحجر عن التصرف المالي المانع من نفوذ الاقرار ويصح اقراره بدين لانه عاقل مختار
فيدخل في عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز والمانع في العين منتف هنا لان في العين منافاة لحق الديان المتعلق بها وهنا يتعلق بذمته فلا ينافيه لكن المقر له لا

يقدم مصلحة البائع مع ضمانه لقيمة الثمرة فيندفع عنه الفساد الزائد من الضرر عن قيمة الثمرة وكذا يرد هذا الاشكال على القول بتقديم صاحب الثمرة مط سواء كان بائعا او مشتريا في صورة كونه مشتريا ويرد مثله ايض في صورة كونه بائعا كما لا يخفى لكن لا يخفى انه لا يمكن حمل كلام الش ط على ما ذكرنا حيث المشتري بصاحب الاصل حيث قال بيع الاصل الا ان يحمل ذلك على التمثيل فيكون غرضه ههنا ايراد الاشكال على الصورة الاخرى اي صورة تكون المشتري صاحب الثمرة كما قررناه وفيه بعد وح يكون ضميره في قوله فينبغي تقديم مصلحته راجعا الى البائع وفيه ايض بعد وفي بعض النسخ مصلحة البائع وبعد ذلك لا يبقى الا البعد الاول فينطبق على ما قررناه من الاشكال هذا وعبارته في شرح يع ايض في النسخة التي رايناها قريبة من تلك العبارة على النسخة الاولى بالجملة فالمناسب في تقرير الاشكال هو ما ذكرنا لو كان القول بتقديم المشتري مما كان هو الظ لكن حمل عبارة الش عليه مشكل واما الاشكال الذي يستنبط من كلام الش ههنا وفي شرح يع فضعيف جدا فتامل **قوله** سواء كان الفائت مما يتقسط عليه الثمن وذهب اكثر الاصحاب الى انه ان لم يكن للفائت قسط من الثمن وكان الفوات بانه من قبل الله فليس للبائع الا الرضا بالموجود على ملك الحال او الضرب بالثمن ح بالجملة القول بالفرق انما هو في الصورة الاخيرة واما في الصورة الاولى فلا خلاف عنده على ما صرح في يع في اطلاق الحكم فيه بتخيير البائع بين ان ياخذ الباقي بحصته من الثمن ويضرب مع الغرماء بحصة التالف وبين ان يضرب بجميع الثمن … **قوله** لانه لا مساو ولا يخفى انه بعد ما حكم المص بالضرب فيه واختصاصه بما نقص في الضرب فيما يحدث من الاجنبي لا من الله تعالى هذا الترديد سمج جدا بل كان ينبغي ان يق ان النقص الحاصل بفعل المفلس لا مساو لما يحدث من الاجنبي او لما يحدث من الله تعالى ايض فالتخصيص به فقط لا وجه له نعم لو كان القول بالفرق على عكس ما ذكره ايض لكان هذا الترديد متوجها وليس فليس ويمكن ان يق ان هذا بالنسبة الى ما اختاره المص كان لكن فيما لو كان النقص بفعل المفلس قولان من جمع من الاصحاب كالمحقق في شرح يع وهو ان يكون كالفوات من قبل الله تعالى فغرض الش الاشارة الى هذا المذهب وان تخصيص النقص بفعل المفلس لا يظهر له وجه على شئ من المذاهب فانه على ما اختاره المص مساو لما يحدث من الاجنبي وعلى المذهب الاخر مساو لما يحدث من الله تعالى هذا على تقدير الفرق بين ما يحدث من الاجنبي وما على القول القوي من عدم الفرق فحكم الجميع سواء فلا يصح ارادة كون المفلس على شئ من المذاهب فهم **قوله** ان وفى ليس مراده احتياج ما اطلق في المتن الى التقييد بالوفاء لصحة الحكم بالقسمة على تقدير عدم الوفاء ايض بل غرضه تفصيل ما اجمله فيه ولعل ان وفى في ذلك الموطن القسمة واضح والا على نسبة اموالهم فافهم **قوله** وكون الخصومة مع الضامن والمضمون عنه كذا في الفتح والظ انه بدل عنه وقد وقع هنا في عبارة شرح يع ايض ويمكن ايض توجيهه بان المراد ان الخصومة المضمون له ح مع كل من الضامن والمضمون عنه وقد حلف في منازعته مع المضمون عنه به ثبت ما ادعاه في تلك المنازعة وهذا لا يستلزم ان يلزم الخصم الاخر ايض وهو الضامن ما ثبت له في تلك المنازعة لاختلاف المنازعة فثبوت الدعوى في احديهما لا يفيد ثبوتها في الاخرى وربما يؤيد هذا التوجيه انه قال الخصومة مع الضامن والمضمون عنه اذ لو كان مراده ما حملناه عليه اولا وقلنا انه ينبغي بدله بل وعنه بالمضمون له لكان الظ ان يقول بين الضامن والمضمون له فلا تغفل **قوله** لفساد الشرط فساد الشرط ح وكذا مخالفته للمشروع ومقتضى الاجارة فان التضمين بدون التعدي غير … واما … فلا نسلم عدم مشروعيته والاجارة انما يقتضيه لعدم التضمين حتى يفسد الشرط بمنافاته لمقتضى العقد والا لنافي جميع الشروط التي لا يقتضيه العقد وكفالة شاهد لما ذكرنا حكمهم في العارية وعدم ضمانها الا مع الشرط فالاظهر صحة الشرط ههنا لعموم المؤمنون عند شروطهم واما بعد تسليم بطلان الشرط فبطلان العقد بفساد الشرط وان اختلف فيه فقيل بصحة العقد دون الشرط لكن الظ القول العقد ايض كما اختاره المص لان الرضا لم يقع بالعقد الا بالشرط اللهم الا اذا علم ان الموجر ممن يذهب الى فساد الشرط دون العقد اذ الظ ح ان اتيانه بالعقد مع حكمه بفساد الشرط يدل على الرضا به مط هذا وعلى القولين لو تلف عند المستاجر فلا ضمان عليه اما على القول بصحة العقد دون الشرط فظ واما على القول ببطلانهما فلاصالة البراءة ولما تقرر عندهم ان كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وروى موسى بن بكر عن ابي الحسن ع قال سالته عن رجل استاجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام فعليه قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعي الملاح انه زاد فيه شيئا قلت نعم قال هو لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك وذكر المحقق الاردبيلي انه يمكن الاستدلال بها على صحة الشرط والضمان ولا يخفى ما فيه فان الرواية في العين المستاجر عليها وعدم الضمان فيها غير ظ لخلاف الاخبار فيها على ما سنفصل القول فيه والكلام في العين المستاجرة وقد حكموا فيها قولا واحدا بعدم الضمان فيها الا ان يق قوله اذا كان قد اشترط عليه ذلك يؤذن بمفهوم الشرط على عدم الضمان مع عدم الاشتراط وح يصلح نظر المحقق فيه الا ان يحمل ذلك على تقدير اعتبار المفهوم على استحباب عدم التضمين بدون الاشتراط والله يعلم **قوله** هو اشتراط الخيار لا يخفى انه لا ضرر في اشتراط الوكيل او الوصي الخيار لنفسه ولو حمل عبارة المص على الاعم ينبغي ان يراد انه ليس لواحد منهما اشتراط الخيار للمستاجر ولا المقتضي … بفسخ اذا اراد كما فعله الش اي اشتراط خيار لنفسه يفعله الفسخ اذا اراد ويرجع حاصله الى انه ليس له الفسخ اذا اراد الا مع الاذن او ظهور الغبطة في الفسخ هذا واما اذا اريد انه ليس لهما اشتراط الخيار للمستاجر فلا حاجة الى تكلف تصحيح الكلام لكن لا يخفى ان الظ ح محل الظهور الغبطة على ظهور الغبطة في الاشتراط بان لا يجد من مستاجر يريد بدون الاشتراط مع اقتضاء المصلحة الاجارة او نحو ذلك ولا احتمال ظهور الغبطة في الفسخ فلا يظهر له وجه فحمل الش على الغبطة في الفسخ بعد ذلك فيجوز اشتراط الخيار للمستاجر بناء على ظهور الغبطة في الفسخ وعلى هذا يجري ما حمله الش على كل من الاحتمالين تم **قوله** بقرينة الاعتبار فان قوله من اعتبار ما يدل على ان الكلام فيما لا بد منه من الاعتبار في غيرها فاعتبر **قوله** ويثبت اجرة على المتن ثبوت اجرة المثل على التقديرين كما هو ظ العبارة ههنا وفيما سيجيء من قوله بل اللازم عدم ثبوت شئ وان حمل المتاع الى المكان المعين في غير الزمان بناء على ما يشير اليه الش من تنزيل الاصحاب المسألة على انه … التقديرين متعلق الاجارة

بين المحققين وقوى الشيخ ره وبتصبره في بعض كتبه المشاركة للغير لعموم الاذن في قسمة ماله بين الغرماء وللفرق بين الاقرار والانشاء فان الاقرار اخبار عن سابق والحجر انما يبطل احداث الملك ولانه كالبينة ومع قيامها لا اشكال في المشاركة ويشكل بان رد اقراره ليس لنفسه بل لحق غيره ولا ينافيه الخبر ونحن قد قبلناه على نفسه بالزامه بالمال بعد الحجر ومشاركته المقر له للغرماء هو المانع من النفوذ والموجب لمساواة الاقرار للانشاء في المعنى وكونه كالبينة مط ممنوع ثم ما اختاره المص اقوى وموضع الخلاف ما لو اسنده الى ما قبل الحجر اما بعده فانه لا ينفذ معجلا قطعا نعم لو اسنده الى ما يلزم ذمته كاتلاف مال او جناية شارك لوقوع السبب بغير اختيار المستحق فلا يقصر بخلاف المعامل ويمنع المفلس من التصرف المبتدا في اعيان امواله المنافي لحق الغرماء لا عن مطلق التصرف واحترزنا بالمبتدا عن التصرف في ما لو يمثل الفسخ بخيار لانه الخ

لكن

ان لم نقل باقتضاء مطلق الامر الفور واذا تسلم المستاجر العين ومضت مدة يمكن فيها الانتفاع بها فيما استاجرها له استقرت الاجرة ان لم يستعملها وفي حكم
التسليم ما لو بذل الموجر العين فلم ياخذها المستاجر حتى انقضت المدة او مضت مدة يمكنه الاستيفاء فتستقر الاجرة ولا بد من كونها اي المنفعة مباحة فلو استاجره
لتعليم كفر او غناء ونحوه من المعلومات الباطلة او حمل مسكر بطل العقد ويستثنى من حمل المسكر الخمر بقصد الاراقة او التخليل فان الاجارة لها جائزة وان كان مقدورا
على تسليمها فلا تصح اجارة الابق لاشتمالها على الغرر وان ضم اليه شئ متمول امكن الجواز كما يجوز في البيع لانه لا باس به للدخول في الحكم بطريق اولى لاحتمالها

لكن على ان لا يكون اجرة على احد التقديرين وح فاذا بطلت الاجارة تثبت له اجرة المثل على التقديرين واما على تقدير تنزيلها على ما ذكره المص وجعل متعلق الاجارة احد التقديرين كما يتجه ما اورده المص من انه لا وجه للحكم بالبطلان يتجه ايض انه على تقدير التنزيل والحكم بالبطلان لا وجه لثبوت اجرة المثل على التقدير الاخر بل ينبغي الاقتصار على الحكم بثبوتها على التقدير الذي هو متعلق الاجارة الباطلة فتدبر **قوله** في الحاشية لان الثابت الخ لا يخفى انه على تقدير بطلان الاجارة انما يثبت اجرة المثل اذا فعل ما تعلق به الاجارة الباطلة الا انا فعل شئ اخر لم يكن متعلق الاجارة فاذا كان متعلق الاجارة ههنا الموافاة في اليوم المعين ولم يفعلها فانه لم يستحق اجرة المثل وان وافى في اليوم الاخر فالحمل على العلم ببطلان الاجارة لا يجري على ما يوافق القواعد الشرعية نعم يمكن ان يق انه ربما علم ان غرض المستاجر يتعلق بالموافاة مط ويخصص الموافاة في اليوم المعين ايض لمصلحة زائدة فيهما فايهما وقع كان ياتي لكن الاجارة وقعت على خصوص الثانية فح ثبت عليه اجرة المثل على التقدير الاخر سواء كانت الاجارة المذكورة صحيحة او باطلة ثم وح فتنزيله على شرط الى اخر كان المراد انه على ما ذكرناه من ان اسقاط الاجرة على التقدير الاخر قرينة عدم جعله موردا للاجارة سقط ما حكم به الاصحاب من تنزيله على جعل التقديرين مورد الاجارة لكن يحتمل بعد ذلك ان يحمل كلامهم على انه تاكيد للشرط المتضمن العقد وبيان ان متعلق الاجارة مورد ذلك التقدير فلا يستحق الاجرة على التقدير الاخر وح تصح الاجارة ويستقيم ما ذكره المص ويمكن ان يحمل على تحريم بيان الاجارة وقعت على كذا ولم يقع على كذا وح يبطل العقد لتخلل امر اجنبي بين الايجاب والقبول كما لو قال بعتك هذا العبد لم ابعك الدار فقبل المشتري اذ لا يصح العقد بتخلل الاجنبي بين الايجاب والقبول على هذا فلا يصح ما ذكره المص ويتجه ايض فتوى الاصحاب لكن الحمل على الاول اولى لاصالة الصحة فيتجه ما ذكره المص **قوله** ان لم نقل باقتضاء المطلق الامر الفور واما لو قيل به فيمكن ان يستدل عليه بما ذكره بالامر بالوفاء بالعقود واعترض عليه في شرح يع بعد تسليم ذلك بان الامر بالشئ انما يقتضي النهي عن ضده العام وهو الامر الكلي لا الامر الخاص سلمنا لكن النهي عن العبادات لا يدل على الفساد عندهم ولا يخفى انه جعل ما الدليل على تقدير القول المذكور على ان الامر بالفور يقتضي النهي عن ضده دون النهي يقتضي الفساد ورد ما اورده والاظهر في تقرير الدليل على القول المذكور ان يق انه اذا وجب شرعا الفور بالوفاء بالعقود فالاجارة مع الاطلاق بضميمة حكم الشرع بمنزلة ما عين فيه المدة فكما لا يصح فيه الاجارة الثانية باعتبار انه تصرف في ملك الغير فلا يصح بدون اذنه فكذا ههنا كما في ح ولا يخفى ان هذا التقرير وان كان اظهر مما نقله لكن المناقشة فيه مجال اذ حكم الشارع بوجوب الاجارة الفور لا يقتضي الاجارة اليه بل يمكن حمل الاجارة على الاطلاق كما هو ظاهره ويكون الفور واجبا على حدة فلا يترتب على الاخلال به الا الاثم لا بطلان ما ينافيه ولا عدم صحة الاتيان بموجبها بعده ومجرد الحكم بذلك في الحج لا يصير حجة الحكم به مط اذ لعل لهم فيه حجة تخص اي كالاجماع فتم **قوله** والا فعليه من المسمى قال سلطان العلماء وهذا على القول بعدم الارش موجه لانه بقدر ما مضى من المدة كانه استوفى المنفعة ورضي به فعليه بقدره من المسمى واما على القول بان له الارش على تقدير الرضا فلا يبعد ان يق ان عليه اجرة المثل لما مضى تم انتهى والظ على تقدير القول بالارش ان عليه من المسمى بنسبة ما مضى مع اسقاط الارش عنه بتلك النسبة ايض واما ثبوت اجرة المثل مط فلا وجه له كيف واجرة المثل ربما زادت عن حصة المسمى بدون الارش فكيف معه فالقول بالارش لا يوجب الحكم بثبوتها الا ان يوافق ما ذكرنا فلم يحمل على تقدير الفسخ ان يكون عليه اجرة المثل مط سواء قيل بالارش على تقدير عدم الفسخ ام لا لابطاله الاجارة بالفسخ فيثبت عليه اجرة المثل لما مضى فتم **قوله** وان كان بعد استيفاء شئ من المنفعة واما بعد استيفائها كلها فلا خيار على ما ذكره لثبوت كل المسمى ح مع الفسخ فلا معنى للفسخ نعم على القول بالارش له مطالبة الارش واسقاطه من المسمى واما على احتمال ثبوت اجرة المثل عليه في الكل فتم **قوله** وما لم يستوفه منها لا يتحقق فيه التصرف وانما حصل التصرف في المستوفى كذا في شرح يع وظاهره ان مراده ان تصرفه انما حصل في القدر المستوفى لا في الذي لم يستوفه فلا يسقط خيار الفسخ اذ الفسخ حقيقة انما يتعلق بما بقي ولم يتصرف فيه وما تصرف فيه لا فسخ فيه حقيقة لان على تقدير الفسخ عليه من المسمى بقدر ما مضى كما ذكره ولا يخفى ان الظ ان التصرف في بعض المبيع ايض مسقط للخيار لاطلاقهم فيه القول بالسقوط بخيار العيب مع التصرف وكان جواز الفسخ فيما لم يتصرف فيه مستلزم لتبعض الصفقة فهم لا يجوزون الرد فلعل ما ذكره مخصوص بالاجارة عندهم وانهم جوزوا الفسخ فيما لم يتصرف فيه لدليل يخصه لكن لم اقف على نص منه في ذلك **قوله** بناء على ضمان المتلف بيده اي بفعله سواء كان بفعله او بغير فعله مع التعدي او التفريط او بدونهما كما هو احد الاقوال **قوله** او مع قيام البينة انما هي في صورة ما لم يكن بفعله بناء على القول بعدم ضمانه ح الا مع التفريط الشامل للتعدي كما اختاره المحقق في يع فانه ح لا يضمن الا مع قيام البينة على تفريطه او نكوله على اليمين واستثناؤه قوله الا مع التهمة على الاول بالوجهين متوجه واما على الثاني فلا وجه لان استثناءه مستوعب اذ مع قيام البينة يحصل التهمة البتة الا ان يمنع ذلك ويق انه ربما لم يكن متهما عنده وان قام البينة على تفريطه لكمال حسن ظنه به بحيث لا يعارضه قول البينة او يحمل على التهمة بتقصيره عمدا فيكون مفاده فيما لم يكن بفعله مع تفريطه مط سواء **قوله** الا مع التهمة بتفريطه عمدا واما الوجه الثالث وهو نكوله عن اليمين فالاستثناء المذكور عنه متوجه ايض فانه اذا ادعى تلفه ولم يكن له بينة يوجه عليه اليمين فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع كراهة الا مع التهمة وكذا اذا ثبت تلفه ولكن لا يعلم عدم تفريطه يتوجه عليه اليمين على عدم تفريطه فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع كراهة الا مع التهمة فافهم **قوله** فان انكر مع ذلك الظاهر كلامه ههنا وفي شرح يع لزوم حلف اخر على عدم الاذن لتغير الحلف على نفي الاجارة اذا ادخل ايض في الحلف الاول ووجهه ان نفي الاجارة لا يستلزم ثبوت اجرة المثل لاحتمال الاذن في التصرف مجانا فلا بد له من حلفه على نفيه ايض ويحتمل الاكتفاء باليمين على نفي الاجارة لان المتصرف لم يدع الاجارة وقد انتفت بيمينه فيثبت اجرة المثل بالتصرف الا ان يدعي بعده للمالك الاذن في التصرف مجانا وسمع منه فح يتوجه عليه … من اليمين ايض فتم **قوله** وان زادت عن المسمى ظاهره انه فرد خفي وغير خفي انه ليس كذلك بل الفرد الخفي هو ان يكون

من الغرر ما لا يحتمله وهنا الامكان انتفى المضر في بعض فوائده ووجه المنع فقد النص المجوز هنا فيقتصر فيه على مورده وهو البيع ومنع الاولوية وعلى الجواز هل يعتبر في الضميمة امكان افرادها بالاجارة ام بالبيع ام يكفي كل واحد منهما في كل واحد منهما اوجه من حصول الغرض في كل منهما ومن ان الظ ضميمة كل شئ الى جنسه وقوى المص الثاني ولو اجره ممن يقتدر على تحصيله صح من غير ضميمة ومثله المغصوب لو اجره الغاصب او من يتمكن على من قبضه ولو طرأ المنع من الانتفاع بالعين الموجرة فيها اوجرت له فان كان المنع قبل القبض فله الفسخ لان العين قبل القبض مضمونة على الموجر فللمستاجر الفسخ عند تعذرها ومطالبة الموجر بالمسمى لفوات المنفعة وله الرضى بها وانتظار زوال المانع او مطالبة المانع باجرة المثل لو كان غاصبا بل يحتمل مطالبة الاخر بها ايضا لكون العين مضمونة عليه الخ

اجره

وهو بيّن وان كان مغايرا له ولم يرض المالك به وجب عليه الدفع من الغائب ويبقى ذلك بالجميع مجهولا ويضمن العين بانكار الاذن ولو اعترف به فلا ضمان
وان كان المنكر المتصرف وحلف وجب عليه اجرة المثل فان كانت ازيد من المسمى بزعم المالك لم يكن له المطالبة به وان كان دفعه لاعترافه بانه لا يستحق ازيد من المسمى
اجرة المثل اقل من المسمى بزعم الاخر وحكم بانه لا يستحق سواها فافهم **قوله** وهو بيّن وجوز بعضهم اخذ المالك اذا اكذب نفسه **قوله** ويبقى ذلك
بالجميع مجهولا لكن للمتصرف مقاصة ما دفعه منه فان بقي يكون بمجهول المالك **قوله** ولو اعترف به اي بالاذن في التصرف لكن لا مجانا فلا ضمان للعين
قوله وان كان المنكر المتصرف هذا اذا ادعى الاذن في التصرف مجانا والا فلا اضمن اليمين على المالك بعدم الاذن بغير عنوان الاجارة **قوله**
لم يكن له اي للمتصرف المطالبة به ان كان دفعه ويجب على المالك دفعه فان لم يمكنه لامتناع المتصرف منه فيبقى عنده مجهول المالك **قوله** لم يكن له
قبضه فيبقى عند المتصرف مجهول المالك الا ان يكذب نفسه فيجوز قبضه على قول **قوله** ويبطل الاجارة فان كان قبل استيفاء المنفعة فلا
اشكال وان كان بعد استيفائها فلا يخ اما انه استوفى من القدر الذي ادعاه الموجر او المستاجر فعلى الاول يحتمل ثبوت اجرة المثل او اقل الامرين
منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وعلى الثاني يحتمل ايضا ثبوت اجرة المثل او اكثر الامرين منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وان كان في اثناء
المدة فيحتمل في الصورتين اجرة وفي الصورة الاولى اقل الامرين منها ومن الحصة والاول بنهاية **قوله** لان كلا منهما مدع ومنكر لا يخفى ضعفه وقوة
الدليل الاول نعم لو لم يكن بين دعوتيهما مشترك كان يدعي اجارة عين والاخر اجارة عين اخرى فح احتمل التحالف مع ان فيه ايضا تاملا كما سنشير
اليه فانتظر **قوله** وفي هلاك العين المستاجر عليه حلف الاجير وقيل عليه البينة وهو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع كما ذكر في شرح يع ويمكن
الاستدلال على الاولى بما رواه الشيخ في يب عن بكر بن حبيب قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت جبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه
وان لم تتهمه فليس عليه شيء وما رواه ايضا عن بكر بن حبيب عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته ويمكن الاستدلال
على الثاني مضافا الى عموم البينة على المدعي بما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الصايغ والقصار ما سرق منهم شيء فلم يخرج
منه على امر بين انه قد سرق فكل قليل له او كثير فهو ضامن وان فعل فليس عليه وان لم يفعل ولم يقم البينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد
ضمنه الا يكون له على قول البينة وعن رجل استاجر اجيرا فاقعده على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن لعل المراد بالمؤتمن على الراي حيث قال فرق وبين
ان مثل هذا ليس بسرقة لا يترتب عليه حكمها لعدم صدق الحرز بالنسبة اليه بل هو خيانة من الذي اؤتمن وما رواه في الحسن بابرهيم عن ابي عبد الله
قال سئل عن رجل استكرى من ابل وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال
انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة وما رواه في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشتراك لكن الظ انه الراوي الثقة بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سالته
عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه وليس عليه وان سرق متاعه فليس عليه شيء
وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه في اوله عن ابي عبد الله ع قال وفي اخره وان سرق مع متاعه بزيادة لفظ مع **قوله** وان سرق متاعه اي ان علم
انه سرق متاعه وكان الثوب فيه ليس عليه شيء واما اذا ادعى انه سرق متاعه وكان فليس عليه شيء اي بينة وان جاز تحليفه ام يحمل على نفي الحلف
ايضا استحبابا وعلى الثاني لا بد الا على جواز التكليف بالبينة مع التهمة والاول اظهر لظ قوله وان سرق ولانه على الثاني لا بد من ارتكاب تكليف
في قوله فليس عليه شيء كما اشرنا اليه وايضا لا بد من تخصيصه بما اذا لم يكن تهمة من جهة اخرى والا فعدم من هذه المظنة لا يوجب انتفاؤها اساسا
فتدبر وما رواه في الصحيح عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن الصانع ولا القصار ولا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيخوف بالبينة
ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا وفي رجل استاجر جمالا لا انكر الذي يحمل دهرهم يوخذ على نحو من العامل ان كان مامونا فليس عليه شيء وان كان
غير مامون فهو ضامن من قوله فيخوف بالبينة ويستحلف لعل البينة لاثبات التلف والحلف على عدم التفريط او الاستحلاف بدل على البينة على
نفقه برضى المالك به او البينة في صورة دعوى التلف والاستحلاف في صورة النقص والعيب على عدم كونه بفعله او بتفريطه وعلى الوجوه فيخص الحكم
بما اذا لم يكن مامونا وهذه الرواية في الفقيه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق
فان جاء عليه ببينة عادلة انه قطع عليه او ذهب فليس عليه شيء والا ضمن وقال ع والقصار والصايغ فاسرق منهم من شيء فلم يخرج ببينة على امر بين انه قد سرق و
كل قليل له او كثير فان فعل فليس عليه شيء وان لم يقم ببينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له على قول بينة وروى عن رجل جمال
اكرى منه ابلا وبعث منه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق واهراق ما فيه قال انه ان شاء اخذ الزيت وقال انخرق ويمكن لا يصدق الا
ببينة عادلة ولا يذهب عليك ان الروايتين الاولتين مع عدم صحة السند ولا تصلح لمعارضة هذه الروايات وحكم المحقق في يع بالشهرة ورواية ايضا غير
ظ فالاقوى ثبوت البينة على الاجير فان لم يكن له بينة ضمن الا ان يدعي علم المستاجر بالتلف فله احلافه على عدم علمه ويمكن حمل الروايتين على
نحو احلافه اذا رضي بذلك ان جاز له ان يرضى بطلب البينة مع انه يمكن حمل الاخير على حدوث النقص والعيب لا التلف فيكون احلافه على عدم
تفريطه لكن يبقى التعارض بين هذه الروايات باعتبار اطلاق بعضها في لزوم البينة ودلالة بعضها على اختصاص طلب البينة بل الحلف ايضا
بما اذا لم يكن مامونا ويمكن الجمع بحمل المجمل على المفصل او حمل المفصل على افضلية اسقاط البينة والحلف اذا كان مامونا واما ما استدل به
من الدليلين ففيه تامل اما الاول فلانه ان كان المراد بالامين انه اعتمد عليه ووقع اليه شيء ليعمل ما اخذه تعديا وقهرا كالغاصب يكون الاجير امينا مسلم
لكن لا نسلم كلية قبول قول الامين اذا لم يظهر دليل على ذلك وان اريد بالامين ان المال عنده امانة شرعا وحكمه حكم الوديعة فلا نسلم كون الاجير
امينا بهذا المعنى لعدم ورود نص عليه ولو سلم فقبول قول الودعي ايضا بيمينه محل كلام للخلاف بل المسلم ان الودعي اذا تلف عنده الوديعة
بغير تعد وتفريط لا يجوز تضمينه وتغريمه وهو لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام ليس في تضمينه بعد الثبوت بل في عدم حاجته الى الاثبات
بالبينة وقبول قوله باليمين وبالجملة فما ذكر في كلامهم من قبول قول الامين باليمين مما لا يظهر لها معناه ولم اقف على دليل صالح عليه ولم احفظه

في الروايات

في الروايات على ما يتعلق به سوى حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وصحيحة الحلبي على ما عبر
عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن ورواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابي عبد الله ع ان عليا ع اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب
فضاعت فلم يضمنه فقال انما هو امين والحق لا يخفى ان الرواية الاولى ليس فيها الحكم المؤتمن ايضا وظ الرواية الثانية بقرينة اول الخبر نفي الضمان عنه
لا قبول قوله واما الرواية الثالثة فمع ضعف سندها انما وردت في حامي وضعت عنده الثياب والظ انه بالنسبة اليها ودعي ومع ذلك فليس فيها
الا نفي الضمان عنه لا قبول قوله باليمين فالحكم بقبول قول الامين مط مستندا الى هذه الروايات في غاية الضعف بل غاية ما يدل عليها في الحكم
ان في كل ما ثبت شرعا انه مؤتمن او امين لعدم ظهور معناهما انه امكن القول بقبول قوله في خصوص الودعي باعتبار ما ذكروا من انه محسن وانه
لو لم يقبل قوله لادى الى عدم قبول احد الامانة لعدم تمكنه فيمنع او ادى الى الضرر وبينه من الضرر والحرج ما لا يخفى وظ ان هذا الوجه لا يجري في
المستاجر ونحوه لاستيجاره لانتفاع نفسه واما الدليل ففيه ان عدم قبول قوله لا يستلزم تخليده في الحبس لجواز الزامه بالبدل اما ابتداء او بعد
مؤاخذته ومطالبته بالعين وان ادت الى الحبس للاستظهار الى ان يحصل الياس من العين فياخذ بالبدل ولا بد من التمسك بذلك في صورة
دعوى الرد والا لزوم ما ذكره من التخليد فيه ايضا لامكان صدقه في الرد اذا جاز ذلك فيه فنجري ههنا ايضا والقول بانه في صورة دعوى الرد انما
يؤاخذ لعدم اشهاده عليه مع امكانه بخلاف التلف اذ ربما لم يمكن الاشهاد عليه فيه انه في صورة الرد ايضا ربما لم يمكنه الاشهاد ولو سلم فغاية الفرق
بين الصورتين بالتقصير وعدمه وهو لا يقدح فيما ذكرنا اذ الغرض انه ان كان التخليد في الحبس غير مجوز فكيف يجوز في صورة دعوى الرد وان جاز
ذلك في صورة الرد او دفع لزومه بالرجوع الى البدل على احد الوجهين فلو لم يجز ههنا ايضا ولم يدفع ههنا ايضا بذلك لا يجدي الفرق بالتقصير
وعدمه اذ المجوز للمطالبة في الصورتين هو كونه مدعيا مع عدم البينة هي وظيفته وهو ثابت في الصورتين ولا دليل على اعتبار ظهور التقصير في جواز
المطالبة معه لا بدونه فافهم هذا ما يتعلق بقبول قوله في دعوى التلف واما ثبوته بالبينة او اليمين على الراي او اعتراف المالك بدون تفريط فان
كان بفعل الاجير او بعده او تفريط فهو ضامن اتفاقا على ما نقله جماعة من الاصحاب وكذا القول فيما اذا نقص او عاب في يده بفعله او تفريطه قال
العلامة في كره يضمن الصانع ما يجنيه كالقصار يخرق الثوب والحمال يسقط حمله على راسه او يتلف بعثرته والجمال يضمن ما تلف بقوده وسوقه وانقطاع
حبله الذي يشد به حمله والملاح يضمن ما يتلف من يده او جذفه او ما يعالج به السفينة وقال المحقق في شرحه للنص والاجماع في ذلك كله سواء قصر ام لا
لان اتلاف مال الغير بغير حق ولا اذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير في حقه ومثله قال في شرح يع ايضا ما سننقله ولا يخفى ان دعوى الاتلاف
بغير حق كون الاتلاف من غير اذن مع كون التصرف باذن المالك بل بامره وعدم تعديه ولا تفريط مشكل جدا سيما مع منافاته فالتعويل على
الاجماع واطلاق الروايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الثوب ليصبغه فيفسده فقال كل عامل اعطيته اجرا على ان يصلح فيفسد فهو
ضامن وحسنته ايضا بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن القصار يفسد قال كل اجير يعطى الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن ورواية ابي الصباح
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الثوب ادفعه الى القصار فيحرقه قال اغرمه فانك انما دفعته اليه ليصلحه ولم تدفع اليه ليفسده ورواية اسمعيل بن الصباح قال
سالت ابا عبد الله ع عن القصار يسلم اليه المتاع فيخرقه او يحرقه ايغرمه قال نعم غرمه بما جنت يداه فانك انما اعطيته ليصلح لم يعطه ليفسد واسمعيل بن الصباح
غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون سهوا وان توافق الفقيه ويب ويكون الصواب اسمعيل عن ابي الصباح كما في الرواية الاولى لتقارب
الروايتين مع ان الراوي عنهما علي بن الحكم عن اسمعيل والله يعلم وفي الفقيه بعد هذه الرواية وقال ع كل من يعطى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن
بضمان القصار والصواغ ما افسد وكان علي ع يضمن عليهم ورواية ابي الصباح قال سالت ابا عبد الله ع عن القصار هل عليه ضمان فقال
نعم كل من يعطى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع رفع اليه رجل استاجر رجلا ليصلح بابه فضرب
المسمار فانصدع الباب فضمنه امير المؤمنين ع ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع انه اتي بحمال كانت عليه قارورة عظيمة فيها دهن فكسرها
فضمنها اياه وكان يقول كل عامل مشترك اذا افسد فهو ضامن فسالته عن المشترك فقال الذي يعمل لي ولذا وانت خبير بان المعروف بين
الاصحاب انه لا فرق في الحكم بين العامل المشترك وغيره كما نقلنا عن شرح يع فالتخصيص بالمشترك في هذه الرواية كانه محمول على التقية لموافقته
لمذهب جماعة من العامة حيث فرقوا بين المشترك وغيره وحكموا بالضمان في المشترك دون المنفرد ويمكن ان يقال الظ من العامل المشترك ههنا
على ما فسره هو من كان عمله وشغله ذلك كالجمال والمكاري والملاح فتارة يعمل لي وتارة لك وتارة لذا وكل منهم عامل مشترك وان اجر نفسه مدة
معلومة لمباشرة عمل معلوم بنفسه بحيث لا يمكن ان يعمل لغيره فيها وعلى هذا فالعامل المشترك بهذا المعنى اعم من الاجير المشترك باصطلاح الاصحاب
وهو الذي يستاجر لعمل مجرد عن المباشرة او عن المدة او عنهما على ما سبق تفسيره في الشرح فتخصيص الحكم ههنا بالعامل المشترك بهذا المعنى لا
ينافي ما هو المعروف بينهم من التعميم في المشترك او المنفرد على اصطلاحهم لكن تخصيص الحكم بالعامل المشترك بهذا المعنى ايضا بمجرد هذه الرواية مع
ضعف سندها لا يخ عن اشكال لعموم الروايات المعتبرة في كل عامل يعطى الاجر وكل اجير كذلك الا ان يقال الحكم بالضمان مع اذن المالك على خلاف الاصل صل
سيما مع حذاقته فلا يبعد التخصيص بمجرد هذه الرواية اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وحمل العموم في تلك الروايات على من كان شغله وعمله ذلك
كما هو الشايع واما من لم يكن عاملا مشتركا ولم يعط الاجر فالحكم بضمانه مع اذن المالك عدم تفريطه كانه لا وجه له سيما مع حذاقته والله تعالى يعلم
ثم لا يبعد ان يقال ان الظ من الافساد الذي يظهر من هذه الروايات كونه موجبا للضمان هو ان يصدر عنه خطاه يوجب التغير فالقول بالضمان فيما
لم يصدر عنه خطاه اصلا وانما صار فعله سببا للفساد باعتبار ضعفه واستعداده لذلك كما اذا دق القصار الثوب فانخرق او عصره فانفرز وكان دقه

ود مثله وعصره عصر مثله كما يظهر من اطلاق كلامهم وصرح به الشيخ في ط لا يخ عن اشكال و شمول الاتفاق ايض لذلك غير ظ قال في التحرير في الختان ولو لم يتجاوز محل القطع مع حذقهم في الصنعة فاتفق التلف فانهم لا يضمنون وقال في ط اذا استاجر من يخبز له في تنور او فرن فخبز له واحترق الخبز او شيء منه فانه ينظر فان كان خبزه في حال لا يخبز في مثله لاستيعاب النار وشدة التهيب ضمن لانه مفرط وان كان خبزه في حال يخبز مثله فيه نظر فان كان في يد صاحب الخبز فلا ضمان على الاجير بلا خلاف وان لم يكن في يده فلا يضمن عندنا الا بتفريط ومنهم من قال يضمن وان لم يفرط ولا يخفى ان الظ من كلامهما اطلاق الحكم بعدم الضمان بلا تفريط وان كان التلف مستندا الى فعلهما الا ان يوق في المثالين المذكورين لا يمكن ان يصير الفعل سببا للتلف الا مع تفريط وخطأ فالتلف بدونهما لم يكن بفعلهما فيكون مستندا الى امر اتفق ومن خارج ح فلا ضمان على ان الظ انه لا يحكم ههنا بالضمان الا مع العلم بسببية الفعل للتلف وظ انه لا يمكن العلم بذلك في المثالين الا مع ظهور تفريطه او خطأه وانما يمكن سببية الفعل بدون الخطاء والتفريط للتلف والعلم به في مثل مثال القصار الذي ذكرناه وقد صرح الشيخ فيه بالضمان كما اشرنا اليه وقال المحقق الثاني في شرح عد بعد نقل كلام التحرير وهذا صحيح ان لم يكن التلف مستندا بفعلهم انتهى وبالجملة فلو لم يثبت عموم الاجماع فالظ تخصيص الحكم بالضمان بما اذا وقع منه خطأ وان لم يفرط فيه بل اتفق ذلك كما اذا اعتراه الحال فتلف ادعاء او نقص والله يعلم واعلم انه لا فرق في ضمان الاجير والصانع ما حدث بفعله بين ان يكون المال في يد مالكه وملكه ولا ان يكون عمله في الصورة الاخيرة بين يدي مالكه وحضوره لم في عنبسة لعموم الاخبار ونقل عن جمع من العامة انهم ذهبوا الى ان ضمانه انما هو اذا نقله الى ملكه ولم يكن عمله بين يدي مالكه وحضوره وظ كلام الشيخ في ط ايض ذلك لكن لم يتعرض الاصحاب لنقله منه نعم في صورة التلف لا بفعله يعتبر في ضمانه بالتفريط نقله الى ملكه ولا يبعد ان يعتبر ايض ان لا يكون بحضور المالك وربما امكن حمل كلام الشيخ ايض عليه فتدبر واعلم ايض ان جمعا من الاصحاب منهم العلامة في جملة الصناع الذين حكموا بضمانهم ما حدث بفعلهم او تفريطهم الطبيب والبيطار والختان والحجام وان كان حاذقا واحتاطوا واجتهدوا ولا يبعد المحقق في النكت والمص في شرح الارشاد ادعوا اتفاق الاصحاب على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه مع ان ابن ادريس امكن ضمان الطبيب مع علمه واجتهاده فلعل من ادعى الاجماع ظهر عنده ذلك وقوع مخالفته وعلى هذا فلو ثبت الاجماع على الحكم مط فهو الحجة وقد روى السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من تطبب او تبيطر فليأخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن لكنه لضعفه لا يصلح حجة وسيجيء تمام الكلام فيه في الديات انش وذكر بعض المحققين انه يكفي في ضمان الطبيب العلم بترتب التلف على سقي الدواء التي امر بها وان لم يباشر السقي بيده لا مجرد وصفه ان الشيء الفلاني نافع لمرض كذا والمرض هذا واحتمل الضمان في الثاني ايض اذ يوق في العرف انه تلف بدوائه والمتعارف من عمله ذلك لا الالزام والسقي بل تعيين المرض ووصف دواء نافع له وانت تعلم انه على هذا يحتمل الضمان في الاول ايض مع تعيين المرض انه مرض كذا لكن لما كان الظ ان الحكم بالضمان مع الاذن في معالجته بل الامر بها وحذاقته واحتياطه خلاف الاصل ينبغي الاقتصار فيه على موضع اليقين وهو المباشرة او الامر وربما استشكل في الطبيب بانه قد يجب عليه وكذا الختان فان التضمين مع الايجاب بعيد وايض فلا اجرة له اذ لا يصح الاجرة عندهم على فعل الواجب وان كان كفائيا على ما صرح به المحقق الثاني وشرح عد ولا يخفى جريان هذا الاشكال في كثير من الامور التي الظ وجوبها كفاية فالظ ان مثل هذا الوجوب لا ينافي التضمين ولا الاجرة الا فيما نص عليه ويؤيده ما حكموا من جواز الاستيجار للجهاد مع عدم التعين على الموجر والمستاجر لشموله ما اذا وجب كفاية وتخصيصه بما اذا قام به من فيه كفاية بحيث لو كان الموجر ممن لا يجب عليه ايض بعيد والله تعالى يعلم ثم اعلم ان الظ من ضمان الحجام ضمانه ما حدث بفعله باعتبار خطائه في كيفية الحجامة وكونها مضرة له وانما ضمانها ح على الطبيب لو امر بها والا فلا ضمان فتم ثم اعلم ان ما ذكرنا من ضمان الاجير ما حدث بفعله في المستاجر عليه بتعد او تفريط لا ريب في شموله لكل اجير كما في غيره واما ما حدث بفعله بدونهما فلا ريب فيه ايض اذا كان صانعا مثل الصواغ والصباغ والقصار والنجار وامثالهم واما في المكاري والملاح ففيه اشتباه وقد صرح ابن ادريس في ئر بشمول الحكم لهما ايض وادعى الاجماع فيه كما ستنقله وقال العلامة في الارشاد ويضمن الصانع كالقصار بخرق الثوب ودقه والطبيب والختان والحجام وان حاذقا واحتاط واجتهد ولو تلف بيده من غير سبب ولا ضمان ولا يضمن الملاح والمكاري الا بالتفريط وظاهره الفرق بين الملاح والمكاري والصناع في انهما لا يضمنان بدون التفريط وان كان بفعلهما بخلافهم فانهم يضمنون ما حدث بفعلهم مط ومثله ما ستنقله عن المفيد ايض والتحقيق انه ان ثبت الاجماع في الكل على ما ادعاه ابن ادريس فلا كلام وان لم يثبت فان استند في الحكم بما نقلنا من محقق الثاني والشهيد من اتلافهم مال الغير يوجب الضمان مط وان لم يكن بتفريط فيجب ايض تعميم الحكم وان لم يسلم ذلك اذا كان الفعل باذن المالك بدون تعد وتفريط ولم يستند اليه بل الى الروايات فيحمل الحكم بالتعميم لعموم صحيحة الحلبي وحسنته وبعض الروايات الاخرى ايض نظرا الى ان كل عمل اعطى الاجرة عليه فالمقصود انه اصلاح في الجملة ويؤيده رواية زيد بن علي ع والحكم فيه بضمان الكمال لافساده مع انه مثل المكاري في الاغيا ويحتمل تخصيص الحكم بالصناع نظرا الى ان الظ من اعطاء الاجرة لاصلاح شيء هو ما يختص بالصناع لا مثل المكاري والملاح ورواية زيد لضعف سنده لا يصلح حجة وعلى هذا فان قلنا بالفرق فيحمل كلام العلامة واضرابه عليه وان لم نقل به فيمكن حمل كلامهم على ان غرضهم من تفصيل المكاري والملاح الاشارة الى انهما باعتبار اجارة الدابة والسفينة لا يضمنان الكل ما تلف باعتبارهما وان لم يكن بفعلهما ولا بتعد او تفريط منهما كما يدل عليه اطلاق رواية الحسن بن صالح المتقدمة بل انما يضمنان بهذا الاعتبار ما كان بسبب تفريطهما في الات الحمل والسفينة اما اذا غرقت السفينة بسبب الريح من غير تفريط منه او هزمت الدابة فتلف ما حمله من غير ان يكون صاحبهما مباشر الحمل والدفع والقود والسوق فلا ضمان عليه وهذا لا ينافي ان المكاري والملاح ايض اذا استوجر للمباشرة ومثل الاعمال فما تلف في ايديهما بفعلهما كانا ضامنين كسائر العمال وان لم يظهر منه تفريط وتعد فيه فقال المحقق في يع اذا افسد الصانع ضمن ولو كان حاذقا كالقصار يخرق او يحرق والحجام يجني في حجامته او الختان يختن فيسبق موسا

الى المشقة

الى المشقة او يتجاوز حد الختان وكذا البيطار مثل ان يحيف على الحافر او يفصد فيقتل او يجني ما يضر الدابة ولو احتاط واجتهد اما لو تلف في يد الصانع لا بسببه من غير تفريط ولا تعد لم يضمن على الاصح وقال الش في شرحه اما الضمان فيما تلف بيده فهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين الحاذق وغيره ولا بين المختص والمشترك ولا بين المفرط وغيره لان ضمان مال الغير بالاتلاف من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط واما عدم الضمان لو تلف من غير تفريط بغير فعله فقيل انه كان وادعى عليه المرتضى الاجماع وما اختاره المص اقوى لاصالة البراءة ولانهم امناء فلا يضمنون بدون التفريط وفي كثير من الاخبار دلالة عليه الاجماع ثم انتهى قوله ولان ضمان مال الغير كما توى الظ بدله ولا ريب ان اتلاف مال الغير من غير اذن آه وقوله فقيل انه كان اي يضمن ايض كما في الشق السابق والعبارة لا تخ عن حزازة والاولى حذف قوله عدم الضمان بالنسبة الى المرتضى سنتكلم عليه انشاء الله تعالى ثم قال المحقق وكذا الملاح والمكاري لا يضمنان الا ما يتلف عن تفريط على الاشهر وقال الش هذا هو الاقوى لما تقدم ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي ادعي عليه الاجماع والشيخ استند في ضمانهما الى رواية ضعيفة السند ولا يخفى انه ان حمل كلام المتن في المكاري والملاح على ان حكمهما حكم الصانع لا يضمنان ما تلف لا بفعلهما الا مع التعدي والتفريط كما يرشد اليه نسبة الخلاف الى الشيخ فقط اشارة الى ما ذكره في ئر حيث قال واذا استقل البعير والدابة بحملها صاحبهما ضامن لما عليهما من المتاع والظ انه اشار به الى رواية الحسن بن صالح كما اشار اليه الش وصرح به العلامة في لف فترجيحه لعدم الضمان بما تقدم من اصالة البراءة وانهما امناء متوجه لكن قوله ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي ادعي عليه الاجماع مما لا يرتبط به فان الاجماع وقع على ضمان ما كان بفعله وهما على هذا التوجيه مشتركان معه في ذلك وانما الغرض انهما لا يضمنان ايض ما لم يكن بفعلهما الا بالتفريط كسائر الصناع فعدم دخولهما في الصانع الذي وقع عليه الاجماع لا نفع له في غرضه بل يضره على ان الاجماع كما سننقله عن ابن ادريس في المكاري والملاح ايض وحمله على ان الاجماع الذي ادعاه المرتضى انما هو في الصانع وهما غير داخلين فيه فلا يتوجه اطلاق الحكم بضمانهما مستندا اليه بعيد عن العبارة كما لا يخفى وان حمل كلام المتن على الفرق بينهما وبين الصانع فانهما لا يضمنان ما كان بفعلهما ايض بدون التفريط بخلاف الصانع كما ذكرنا انه ظاهر عبارة الارشاد في عدم دخولهما في الصانع الذي وقع عليه الاجماع لو صح ما ينفعه لكن لا يستقيم حكمه بكونه اقوى لما تقدم لان ما تقدم من اصالة البراءة وكونهم امناء والامكنة التمسك ههنا ايض لكن ما تقدم منه من ان اتلاف مال الغير من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط يجري فيهما ايض فيجب الحكم بضمان ما تلف بفعلهما ايض مط على ان كون ما اختاره المص اشهر غير ظ بل لا يعلم القول به صريحا وان كان ظ بعض عباراتهم كما اشرنا اليه ولو سلم فلا يلائم نسبة الخلاف الى الشيخ فقط استنادا الى رواية ضعيفة وكيف كان فقول النهاية ذلك والرواية المذكورة لا يشمل الملاح لاختصاصها بصاحب البعير والدابة فلا وجه لنسبة القول بضمانه ايض الى الشيخ مستندا الى الرواية اللهم الا ان يكون اشار الى قول اخر من الشيخ لم اقف عليه ثم ان الشيخ في ئر قال قبل ما نقلنا عنه وكل من اعطى غيره شيئا ليصلحه فافسده وتعدى فيه كان ضامنا له وذلك مثل الصانع يعطى شيئا ليصلحه فيفسده او النجار يعطى بابا او غيره ليصلحه فيفسده او القصار يعطى ثوبا ليغسله فيخرقه او يحرقه وما اشبه هؤلاء من الصناع فانه يلزمهم ما افسده هذا اذا افسد شيء من جهتهم او تفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك والملاح ضامن لما يحمله اذا غرق بتفريط من جهته فاذا غرقت السفينة بالريح او غير ذلك من غير تفريط منه لم يكن عليه شيء والمكاري مثل الملاح يضمن ما يفرط فيه وما لا يفرط فيه لم يكن عليه شيء في هلاكه انتهى ولا يخفى ان ظاهره ايض عدم ضمان المكاري والملاح الا بالتفريط ينافي ما ذكره اخره لو قيل ظاهره عدم ضمان الصانع ايض الا بالتعدي او التفريط وهو ينافي ما ادعوا عليه الاجماع من ضمانهم ما حدث بفعلهم مط الا ان يحمل التعدي في كلامهم على مطلق الفساد فيندفع الثاني واما الاول فيمكن دفعه اما بتخصيص المكاري فيه بغير صاحب البعير والدابة اي الفرس بقرينة ما بعده او بان ما ذكره ثانيا رجوع عن الاول او بان غرضه منه نقل مضمون الرواية وان كان فتواه على الاول وكانهم يفعلون ذلك كثيرا والله تعالى يعلم هذا كله اذا علم كون التلف او النقص بفعله او تعد منه او تفريط ولو تنازعا في انه بفعله او في تعديه او تفريطه فالظ ان القول قول الاجير بيمينه لانه منكر ويحتمل وجوب البينة عليه على انه ليس بفعله ولا بتعد منه او تفريط كما يظهر من تضاعيف ما ننقله عليك في الشق الثاني فانتظر وان تلف اي عابت في يده ولكن لا بفعله ولا بتعد منه او تفريط فظ الاكثر انه لا ضمان عليه ونقلوا عن بعضهم القول بضمان كل ما تلف او نقص في يده مط وان لم يكن بفعله ولا بتعد او تفريط منه ونقل في شرح ئع عن السيد المرتضى انه ادعى عليه الاجماع وعبارته على ما نقل في لف هكذا مما انفردت به الامامية القول بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه او تقوم بينة بذلك ايض وهم ايض ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد سواء كان الصانع مشتركا او غير مشترك انتهى قوله ما لا يمكن دفعه اي اشتهار لا يمكن انكاره او هلاكه بما لا يمكن دفعه والا فيضمن بتفريطه في عدم دفعه فعلى الاول يجب ان يبعد حكمه بعدم الضمان مع الاشتهار او البينة بما لم يكن بتفريط منه وعلى الثاني يحتمل كلا اشارة الى التقييد على الوجهين ويدل كلامه على ان الاصل الضمان مع عدم الاثبات اي ان عليه البينة على التلف اما مط او بدون التفريط ليدفع عنه الضمان ولا يكفي اليمين كما هو المشهور بين الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا لانه ضامن لكل ما تلف في يده وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه كما فهم الش وعبارته ثم ايض في هذا المقام لا يخ عن تشويش وهي هكذا واختلف اصحابنا في تضمين الصناع والملاحين والمكاري بتخفيف الباء فقال بعضهم هم ضامنون لجميع الامتعة وعليهم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه مثل الحريق العام والغرق والنهب كذلك فاما ما تجنيه ايديهم على السلع فلا خلاف بين اصحابنا انهم ضامنون له وقال الفريق الاخر من اصحابنا وهم الاكثرون المحصلون ان الصناع لا يضمنون الا ما جنته ايديهم على الامتعة او فرطوا في حفظه وكذلك الملاحون والمكارون والرعاة وهو الاظهر من المذهب والعمل عليه لانهم امناء

سواء

سواء كان الصانع منفردا او مشتركا انتهى قال الظ من كلامه ان الفريق الاول لو ابتضمين ما تلف في ايديهم مط وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه لكن ما نقله
منهم لا يدل الا على تضمينهم مع عدم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه باحد المعنيين الذين ذكرناهما في كلام المرتضى رضه فتم وصرح في لف
نقل اولا عن المفيد انه قال القصار والخياط والصباغ واشباههم من الصناع ضامنون لما جنته ايديهم على السلع ويضمنون ما يسلمونه من المتاع الا ان
يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه او يقوم لهم بينة بذلك والملاح والمكاري والحمال ضامنون للامتعة الا ان يقوم لهم بينة بان الذي هلك بغير
تفريط منهم ولا تعد فيه ثم نقل عبارة المرتضى ثم نقل عن الشيخ في الخلاف وفي ط انه قال لا ضمان عليهم الا فيما هلك بما احدثوه او يكون بشيء من جهتهم
او بتفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك لم يكن عليه شيء من ذلك وبه قال ابو الصلاح وسلار ثم نقل كلام ابن ادريس ثم قال والوجه اختيار
الشيخ انتهى وانت خبير بان كلام المفيد والمرتضى وابن ادريس موافق لما نقله من الشيخ من عدم ضمانهم الا لما افسدوه او يكون هلاكه لشيء من جهتهم ولا
مخالف فيه سوى ما نقله ابن ادريس عن الفريق الاول على ما فهمه فنقل هذه الاقوال جميعا واختيار ما ذكره الشيخ من بينها كما ترى ولئن كان غرضه ليس على
الاجير البينة كما ذكره المفيد والمرتضى بل يكفيه اليمين ففيه ان الشيخ لم يتعرض لحديث البينة اصلا لا نفيا ولا اثباتا فاختيار ما ذكره الشيخ لا يظهر ما قصده
ثم قال في لف لنا ان الاصل براءة الذمة وعدم الضمان فان ايديهم ليست عادية وهم امناء فلا يتعلق بهم ضمان الا مع تعد او تفريط كالمستودع وغيره وما
رواه معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال سألته عن الصباغ والقصار فقال ليس يضمنان ولا يخفى انه ان مدعاه عدم الضمان فيما لم يكن بفعله وما بتفريطه
فما ذكره من التمسك بالاصل متجه فان الاصل عدم الضمان وبراءة الذمة ما لم يثبت خلافه بدليل واما اذا كان المدعى عدم الحاجة الى البينة لاثبات التلف
وكفاية اليمين ودفع الضمان بها فقد ظهر لك بما حققنا سابقا ضعفه وقد ذكر واما الاستدلال بالصحيح باعتبار اطلاق الحكم فيها بعدم الضمان فانما
يتجه على التقدير الاول فان الحكم بعدم الضمان هو عدم ثبوت الغرامة عليه بالتلف والنقص والعيب لا انه ليس عليه اثبات التلف وقبول قوله باليمين
لكن هذه الرواية معارضة بما يدل ايض على اطلاق الحكم بالضمان كما سنشير اليه الى جهة الجمع بينهما ثم استدل له برواية بكر بن حبيب التي نقلناها اول البحث
ووجه الاستدلال بها على التقدير الثاني ظ واما على التقدير الاول فوجه الاستدلال بالرواية الثانية ظ ايضا لقوله ع فيها لا يضمن القصار الا ما جنت يداه
واما بالرواية الاولى فلا فانها لا تدل الا على كفاية الحلف مع التهمة وعدم ثبوتها مع عدمها وليس فيها دلالة على عدم الضمان فيما تلف لا بفعله ولا تفريطه
الا ان يقال ان اقتصاره على الحلف مع التهمة من غير حكم عليه بغرم البدل بعدها وكذا حكمه بانه ان لم يتهمه فلا شيء الشامل للحلف وغرامة البدل
يدل على اطلاق الحكم بعدم الضمان وتغريم البدل فحكم ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك فيما لم يكن بفعله ولا بتفريط ثم قال احتج المرتضى باجماع الفرقة
وان من خالفنا في هذه المسئلة على سائر اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا اولى وبما
يمكن ان يعارضونه بما يروونه عن النبي من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على كل حال واذا خصصوا احتاجوا الى دليل
ما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع للاجير المشارك هو ضامن الا من سبع او غرق او حرق او لص مكابر وفي الحسن عن الحلبي
عن الصادق ع قال في رجل حمل مع رجل في سفينة طعاما فنقص قال هو ضامن قلت انه ربما زاد قال تعلم انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لك وفي الصحيح عن ابي
بصير قال سألته عن قصار وقد نقلنا تمام الرواية اول البحث ولا يخفى ان معارضته بالحديث النبوي وكذا الحسنة الحلبي سواء حمل كلامه على ما ذكرناه من
ان عليه اثبات التلف بالبينة او على ما ذكره الشيخ من ضمان كل ما تلف في يده وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه فان الاستدلال بهما باعتبار ما يظهر
منهما باطلاق ضمانه فيصح الاستدلال على الوجهين واما المعارضة بحديث ابي بصير فانما ينطبق على ما ذكرنا لا على ما نقله الشيخ كما لا يخفى واما الاستدلال
برواية مسمع فانما يتجه على ما نقله الشيخ لو قال بالضمان مط فيما سوى السبع والغرق والحرق واللص المكابر واما لو قال بالضمان مط من غير استثناء كما نقله
الشيخ فلا ينطبق الحديث المذكور على مذهبه واما على ما ذكرنا فلعل احتجاجه باعتبار اطلاق الحكم فيه بالضمان فيما سوى المذكورات واما استثناء هذه
المذكورات فلعله حمله على ما اذا اشتهر التلف بهذه اشتهارا لا يمكن دفعه كما ذكره فيما نقلنا من كلامه ثم ان الحكم في هذه الرواية ايض مختص بالاجير
المشارك فههنا كما ذكرنا هناك اعم من المشترك باصطلاح الاصحاب فلا ما هو المعروف بينهم وصرح به السيد من عموم الحكم للمنفرد والمشترك كما نقلنا
ثم التخصيص بالمشارك بالمعنى الاعم اما باعتبار ان المراد بالضمان الضمان اذا لم يقم البينة كما حملنا عليه احتجاج السيد فيمكن ان يكتفي من غير المشارك باليمين
او الضمان بمجرد احتمال التفريط كما هو محتمل كلام السيد ايض فيمكن ان يعتبر في ضمان غير المشارك وضمان ما تلف في يده مط وان لم يتعد ولم يفرط كما
حملوا عليه كلام السيد فيمكن القول في غير المشارك بعدم الضمان الا اذا كان بفعله او تفريطه لكن التخصيص بمجرد هذه مع ضعف سنده لا يخ عن اشكال
الا فيما كان الحكم بالضمان فيه على خلاف الاصل فح لا يبعد التخصيص بالمشارك بمجرد هذه اقتصارا في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين كما
ذكرنا سابقا فتدبر ثم قال والجواب منع الاجماع فانا قد ذكرنا الخلاف قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي مجاز واما اولا فلان اليد لا يثبت عليها
شيء واما ثانيا فلان الكلام لا يتم الا باضمار وهو اما يجب على اليد او ينبغي او يستحب فيبقى مجملا واما ثالثا فانا نقول بموجبه فان اليد يجب عليها رد
ما اخذت مع قيامه فيها وبقائه والاحاديث محمولة على التفريط والتعدي جمعا بين الادلة او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط وان كان نوع تفريط
لما رواه الكاهلي في الحسن عن الصادق ع قال سألته عن القصار يسلم اليه الثوب واشترط عليه يعطي في وقت قال اذا خالف وضاع الثوب بعد الوقت
فهو ضامن انتهى ولا يخفى ان منع الاجماع على ما نقله الشيخ من مذهب السيد ويستفاد من كلام العلامة ظ لذهاب معظم الاصحاب الى خلافه واما
على ما ذكرنا من ان مذهبه وجوب الاثبات بالبينة وعدم كفاية اليمين فلم يظهر مما ذكره الخلاف فيه وما فشا من المتأخرين كالمص ومن تبعه
كانه لا يقدح فيما نقله السيد من الاجماع واما ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالحديث النبوي فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجه الاول واما

الثاني

الثاني فبان الحمل على الابقاء والاستحباب لا يخ عن بعد واما الاستدلال بالظ واما الثالث فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا
فاطلاق الحكم بوجوب الرد يكفي لتكليفه به ما لم يثبت تلفه بالبينة كما هو مدعى السيد نعم لصح الاحتجاج به في الجملة وان لم يثبت به تضمين المبدل
بعد ما لم يمكن تخصيص العين عنه الا ان يق ان مراده ان المستفاد من الخبر وجوب الرد عليه في نفس الامر مع بقائه وهو لا يبعد جواز تكليفه بالرد مع
عدم العلم بالحال لجواز التلف وسقوط الوجوب منه لكن لا يخفى ان حمل الخبر على وجوب الرد حتى تؤدي لا يخ عن بعد بل الظ منه ضمانه لو تلف حتى
يؤدي ويخرج عن الضمان كما استدل به الاصحاب في غير موضع وقد عرفت ان الاستدلال بالظ واما ما ذكره من الجواب عن الروايات الخاصة من الحمل على
التفريط والتعدي او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط جمعا بين الادلة فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا فالتاويل في الاخبار
الدالة على ثبوت البينة انما يتوجه لو صلح ما يدل على كفاية اليمين لمعارضتها وقد عرفت عدم صلاحيتها لها فينبغي اطراحه والتاويل فيه ثم نقل ظ ما
تلونا عليك حجة القول بعدم الضمان فيما تلف لا بغير تفريط كما هو المشهور لاصالة البراءة واطلاق صحيحة معوية بن عمار ورواية بكر بن حبيب كما
نقلنا عن العلامة وايض قوله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة وان نصل فليس عليه شيء ومثلها صحيحة ابي بصير التي نقلنا ما بعدها واما ما يدل على اطلاق
الحكم بعدم ضمانها فيحمل روايات الضمان على ما لم يثبت بالبينة او على ما كان بفعله او بتفريط منه ولو على الاحتمال وروايات عدم الضمان على
ما اذا ثبت ذلك اما بالبينة او باليمين على الراي كما هو مورد بعضها وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتفريط منه اذ حلف على نفيه بناء على كفاية اليمين فيه
كما هو الاظهر على ما اشرنا اليه ومثله القول في روايات اخرى مطلقة في الحكم بالضمان مما نقلناه كرواية يونس قال سألت الرضا ع عن القصار و
الصانع يضمنون قال لا يصلح الناس الا بعد ان يضمنوا وكان يونس يعمل به ويأخذه ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلم قال اذا
استبرك البعير بحمله فقد ضمن صاحبه ورواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله ع قال اذا استبرك والدابة عليها صاحبها ضامن ويمكن ايض حمل الروايتين
الاخيرتين على ضمان ما يتلف بسبب نقص صاحبه كما وقع في صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في رجل حمل متاعا على راسه فاصاب انسانا فمات او
انكسر منه شيء ضامن اي لانه ذلك الانسان او لما انكسر منه والظ من كلام الشيخ في يه وابن ادريس في ئر انهما حملا قوله ع او انكسر منه شيء على انه انكسر
من المتاع حيث قال من حمل متاعا على راسه فصدم انسانا فقتله او كسر المتاع كان ضامنا للدية المقتول ولما انكسر من المتاع والظ ان نظرهما الى
الرواية وههنا روايات اخرى تدل على عدم الضمان اذا كان مامونا كالصحيحة الثانية لابي بصير والرواية الاولى لبكر بن حبيب المتقدمين في البحث وصحيحة
ابن مسكان عن ابي عبد الله ع في الجمال يكسر الذي او يهريقه قال ان كان هو مامونا فليس عليه شيء وان كان غير مامون فهو ضامن وصحيحة جعفر بن عثمان
قال حمل ابي متاعا الى الشام مع جمال فذكر ان حملا منه ضاع فذكرت لابي عبد الله ع فقال اتتهمه قلت لا قال لا تضمنه ورواية ابن خالد بن الحجال قال سألت
ابا عبد الله ع عن الملاح احمله الطعام ثم اقبضه منه فنقص فقال ان كان مامونا فلا تضمنه ورواية حذيفة عن منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يحمل المتاع بالاجر فيضيع المتاع فتطيب نفسه ان يغرمه لاهله ايأخذونه فقال لي امين هو قال قلت نعم قال فلا يأخذون منه شيئا او بعد
الجمع بين الاخبار السابقة بما فصلنا يمكن الجمع بينها وبين ما دل على الضمان مط لا بحمل المجمل على المفصل كما حمله الشيخ في يب او حمل الروايات المفصلة
على استحباب عدم الضمان اذا كان مامونا ويؤيد هنا صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال علي ع يضمن القصار والصانع احتياطا على اموال الناس و
كان ابو جعفر يتفضل عليه اذا كان مامونا ثم لا يخفى ان الفرق بين المامون وغيره والحكم بعدم الضمان في المامون اما على الوجوب او الاستحباب انما
يتوجه في صورة عدم الثبوت واحتمال ان يكون بفعله او بتقصيره واما اذا ثبت وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتقصير منه كما نقلوه عن السيد فلا يظهر
وجه للفرق بين المامون وغيره وعلى هذا فالاصح ما يستفاد من الجمع بين تلك الاخبار انه اذا ثبت التلف وعلم انه ليس بفعله ولا بتفريطه فلا ضمان
ولو انتفى احد الامرين يحكم اما بالضمان مط ويحمل الحكم بعدمه في المامون على الاستحباب او يحكم بالضمان اذا لم يكن مامونا وبعدمه اذا كان مامونا
ومن عليه حال النقص واجب ايض فتدبر بقي في المسئلة روايات اخرى منها صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه ع في رجل دفع ثوبا الى
القصار ليقصره فدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا دفعه الى غيره وان كان القصار مامونا فوقع ع هو
ضامن له الا ان يكون ثقة مامونا ان شاء الله تعالى وظاهرها كون القصار الثاني ثقة مامونا فلو حمل على ان القصار الاول لم يتعين عليه العمل بنفسه
فهي من الروايات الدالة على الضمان ما لم يكن الصانع ثقة مامونا وان حمل على انه كان متعينا عليه بنفسه فالحكم بالضمان في غير المامون ظ لكن ان
الحكم به في المامون ايض اذ دفعه الى غيره مع عدم الاذن يوجب الحكم بالضمان مط الا ان يحمل عدم الضمان في المامون على الاستحباب والله تعالى اعلم
ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع للقوم بالاجر وعليه ضمان مالهم فقال اذا طابت نفسه بذلك انما هو
من اجل اني اخشى ان يغرموه اكثر مما يصيب عليهم فاذا طابت نفسه فلا باس هذه الرواية تدل على كراهة التضمين بدون الاشتراط ويمكن
القول بها مط في كل ما يصح فيه التضمين او يختص بالمامون ويحمل الكراهة على ظاهرها او يحمل على الحرمة على ما سبق من الاحتمالين في المامون او
يختص بما اذا لم يكن بفعله ولا تفريطه ويحمل الكراهة على ظاهرها بناء على جواز التضمين ح على ما نقلوه ولا ومنها رواية موسى بن بكر عن ابي
الحسن ع قال سألته عن رجل استأجر سفينة من ملاح فحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام فعليه قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعي
الملاح انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك هذه الرواية تدل بالمفهوم على عدم
كون النقصان عليه مع عدم الاشتراط وعلى تقدير اعتباره يمكن تخصيصه بالمامون او بما ظهر انه لم يكن بفعله ولا بتفريطه او يحمل على الاستحباب
جمعا بين الاخبار انتهى ويع الظ كما ظاهره المحقق والعلامة ان الحمامي لا يضمن الا ما اودع وفرط في حفظه او تعدى فيه فلو لم يودع فلا ضمان عليه

لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش والاصل عدمه وعلى الخياط واذا حلف المالك ثبت على الخياط ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا وقباء ولا اجرة له

سواء فرط في حفظه اولم يفرط ما لم يتعد فيه فنقله من موضعه الى موضع اخر لاصالة البراءة وعدم دليل على ضمانه ولا على وجوب الحفظ عليه ولا فرق فيه بين ان يظن صاحبه انه يحفظه ام لا بل لا يضمن وان امره صاحب الثياب بحفظها وسكت للاصل وكان سكوته اعم من القبول واما اذا اودعه وقبل ذلك فحكمه حكم سائر مستودعين لا يضمن الا بتعد او تفريط وفي قبول قوله ايضا في التلف وعدمه حكمهم وقد ورد في خصوصه ما نقل سابقا من رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه وقال انما هو امين فان الظاهر من قوله وضعت عنده الثياب ان وضع الثياب عنده بعنوان الوديعة لا مجرد وضعها حضوره وان صح الحكم بعدم الضمان على ذلك التقدير ايضا وما قيل ان ظاهرها ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي كما ترى اذ لا ظهور لها في ذلك بل يجوز ان يكون الحكم على الحمامي المذكور وهو الذي وضع عنده الثياب واودعت عنده كما هو ظاهره على ما ذكرنا فلا دلالة لها على ضمان الحمامي مطلقا بالتفريط كما هو ظاهر كلام هو القايل مع انه حكم اولا بعدم ضمانه ما لم يودع تمسكا بالاصل كما ذكرنا فلعله اراد العمل بما هو ظاهر الخبر عنده لضعفه ويمكن ان يكون مراده ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي وان كان ضمانه بالتفريط في بعض الصور وهو ما اذا اودعت عنده على ما ذكره ولا يخفى بعده وقال ابن ادريس في السرائر وصاحب الحمام اذا ضاع عنده شيء من الثياب وغيرها لم يكن عليه ضمانها الا ان يستحفظه صاحبها او يستاجره على حفاظها او على دخول حمامها فيلزمه حفاظها ويجب عليه ضمانها اذا فرط في الحفاظ فاما اذا لم يستحفظه اياها ولم يستاجره على ذلك وضاعت فلا شيء عليه سواء فرط او لم يفرط راعاها او لم يراعها انتهى وكانه اراد باستحفاظه استحفاظه مع قبوله والا فيجرد استحفاظه لا يجب عليه الحفظ ولا الضمان كما ذكرنا فتدبر **قوله** لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش يمكن معارضته بدعوى الخياط عليه ما يوجب الاجرة مع ثبوتها في جميع الموارد بخلاف الارش اذ التغيير بما لا يوجب الارش وقال في شرح الشرائع وجه تقديم قول الخياط ان المالك مدع عليه حقا وهو الارش فهو غارم فيقدم قوله في نفيه وان لم يثبت له الاجرة انتهى وعلى ما ذكره يسقط ما ذكرناه من المعارضة لكن لا يخفى ان الحكم بحلف الخياط فقط كما هو ظاهر كما نقلوه وعدم ثبوت الاجرة له سخيف جدا وكيف يمكن الحكم بسقوط الاجرة بمجرد دعوى المالك بلا يمين خصوصا مع يمين الخياط على خلافها فلو قيل بسقوط الارش وعدم ثبوت الاجرة بنفي القول بالتحالف لا حلف الخياط فقط والعلامة في عد بعد ما حكم بتقديم قول المالك على راي وعلى راي قول الخياط فيسقط عنه الغرم وله اجرة مثله بعد يمينه اليمين لا المسمى ان زاد لانه لا يثبت بقوله ولا يخفى اتجاه المعارضة على ما ذكره ايضا ولا يبعد حمل كلام شرح الشرائع ايضا على ما ذكره وح وان كان الحكم بسقوط الاجرة ليس بذلك البعيد لكن لا يخرج عن بعد اذ اسقاط المسمى ايضا بمجرد دعوى المالك من غير يمين خصوصا مع يمين الخياط مما لا وجه له نعم انما يتجه ذلك مع التحالف والشيخ في ط فرع الحكم بسقوط الاجرة على القول الاول معللا بانه ثبت ان ذلك القطع غير مأذون له ولم يتعرض لسقوطها على القول الاخر اصلا فالظ على القول الاخر بقاء المسمى كما هو ظ كلام الشارح ههنا وبما قررنا ظهر ان القول بالتحالف مع دعوى الارش وحلف الارش فيما لا ارش فيه ليس بعيدا الا ان يثبت الاجماع المركب على خلافه **قوله** ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا قباء الارش ما بين كونه مقطوعا قميصا غير مقطوع لانه في القطع فالتفاوت باعتبار القطع ليس بفعل الخياط عدوانا بل الذي جعل بفعله هو التفاوت بين كونه قباء وقميصا وقيل بضمانه لذلك لان القطع على الوجه الذي يدعيه الخياط عدوان فعليه ما حصل من التفاوت بسببه ولا يقدح فيه ان قطعه على الوجه الذي امر به المالك ايضا يوجب ارشا لعدم حصوله الا ان يكون قدر من قطعه لا مشتركا بين قطعه قباء وقميصا فانه لا يجب ضمانه لاحد من التفاوت بسببه يستحق ذلك ايضا فافهم **قوله** والاقوى ان له نزعها لكن عليه ضمان ما يحدث من الارش بسببه ايضا كالثوب المغصوب اذا احدث فيه الغاصب عملا فان له نزعه اذا اراده وعليه ارشه وربما قيل بجواز النزع وان كانت الخيوط للمالك لكن عليه ضمان ما يحدث من النقص في الخيوط ايضا فافهم **قوله** ووجه المنع استدامة التصرف في مال الغير وان الخيوط بزعم الخياط للمالك لزعمه وقوع الاجارة على ما فعله واذا كان كذلك فالخيوط بعد الخياطة للمالك بناء على ان الخيوط على الخياط وانه لا يستحق الاجرة وقد ظلمه المالك بانكاره ويمكن دفع الاول بان منعه ايضا يستلزم التصرف في مال الغير بغير اذنه ووقوعه وانا لا يوجب سقوط ماليته وجواز التصرف فيه غاية الامر جواز نزعه وعدم الالتفات الى ما يحدث فيه من نقص او اضمحلال مع ضمانه لما يحدث في الاصل من الارش جمعا بين الحقين ودفع الثاني بانه وان زعم ان الخيوط ح للمالك لكن مطالبتها ظاهرا الزاما والتصرف فيما بينه وبين الله تعالى من حقه فافهم **قوله** وفي قدر الاجرة وقال الشيخ في ح فاذا اختلف المكري والمكتري في قدر المنفعة او قدر الاجرة الذي يليق بمذهبنا انه يستعمل فيه القرعة فمن خرج اسمه حلف وحكم له بالاجماع الفرقة على ان كل امر مشتبه يرد الى القرعة ولا اشتباه في ضعفه لعدم الاشتباه والاشكال بعد وضوح حكم المدعي والمنكر شرعا فتدبر **قوله** حلف المستاجر ويثبت ما ادعاه لاتفاقهما على العقد المتشخص بالعوض المعين وانحصار ما ادعاه فاذا حلف المستاجر على نفي ما ادعاه المستاجر يثبت ما ادعاه لقضية الحصر كما ذهب اليه بناء في الجعالة حيث حكم بحلف المالك وثبوت اجرة المثل بحلفه وثبوت اقل الامرين منها ومما يدعيه المالك وهذا هو الذي حكم به المصنف هناك اولا ولا يخفى جريان هذه الاحتمالات ههنا ايضا الا انهم لم يذكروها ههنا ووجه الفرق غير ظ وان كان ما ذكروه ههنا اقوى فتدبر **قوله** قيل يتحالفان كما لو اختلفا فلم يذكر حكمه بعد التحالف فيحتمل البطلان كما ذكره في الصورة السابقة بناء على انكار كل منهما وقوع الاجارة على النحو الذي يدعيه الاخر وحلفه عليه فبطل راسا وح فلو كان قبل استيفاء المنفعة لا اشكال وان كان بعده فيحتمل اجرة المثل واقل الامرين منها ومما ادعاه الموجر من اكثر الامرين من الاجرة ومما ادعاه المستاجر الاخير اظهر وان كان في الاثناء فيحتمل ثبوت جزء المثل واقل الامرين منها ومن حصة ما ادعاه الموجر واقل الامرين من الحصة المذكورة ومن اكثر الامرين من الاجرة ومن حصة ما ادعاه المستاجر والاول اظهر ويحتمل بقاء الاجارة لاتفاقهما على ثبوتها وانما النزاع بينهما في قدر الاجرة

فيحلف منكره

كتاب الوكالة

بفتح الواو وكسرها وهي استنابة في التصرف بالذات لئلا يرد الاستنابة في نحو القراض والمزارعة والمساقاة وخرج بقيد الاستنابة الوصية بالتصرف فانها احداث ولاية لا استنابة وبالتصرف الوديعة فانها استنابة في الحفظ خاصة ويفتقر الى ايجاب وقبول لانها من جملة العقود وان كانت جائزة وايجابها وكلتك واستنبتك او ما شاكله من الالفاظ الدالة على الاستنابة في التصرف وان لم تكن على نهج الالفاظ المعتبرة في العقود والاستيجاب والايجاب كقوله وكلني في كذا فيقول وكلتك والامر بالبيع والشراء كما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وآله لعروة البارقي اشتر لنا شاة وقبولها قولي كقبلت

وح فيحكم في الاجرة باحد الاحتمالات المذكورة والاخير اظهر فتدبر **قوله** فيحلف منكره ولو اختلفا في جنس الاجرة كان يدعي احدهما انها فرس والاخر انها بكتاب فالظاهر ايضا حلف المستاجر على نفي ما ادعاه الموجر كما سنذكره في الجعالة والخلع وذلك لاتفاقهما على الاجارة وصحتها وانما النزاع في الاجرة والمدعى فيه حقيقة ليس الا الموجر حيث يطلب الكتاب مثلا من المستاجر وهو منكر فيقبل قوله بيمينه واما دعوى المستاجر لانكاره له لاجل المقاصة ولا يتوجه على الموجر يمين بانكار ما ادعاه المستاجر لان فائدة اليمين اما سقوط الدعوى عن نفسه ليمكنه طلب شيء لخصم المدعي وههنا دعوى المستاجر الفرس اقرار في حق نفسه لا على الموجر وقد سقط دعوى الموجر بيمين المستاجر ولم يبق له مطالبة منه فحلفه على نفي ما ادعاه المستاجر مما لا وجه له اصلا والشيخ اختار في الجعالة في صورة الاختلاف في الجنس التحالف والرجوع الى اجرة المثل لان كلا منهما منكر لما يدعيه الاخر وليس ههنا قدر يتفقان عليه ويختلفان فيما زاد عليه مجموع ما يدعيه كل منهما ينكره الاخر وهي قاعدة التحالف وعلى هذا فالظاهر ههنا ايضا يحكم بالتحالف لجريان دليله ولعله ما ذكرناه اقوى منهما ثم في حكمه بالرجوع الى اجرة المثل بعد التحالف تامل سنشير اليه في بحث الجعالة ان شاء الله تعالى ولو كان النزاع في جنس العين المستاجرة فالظاهر ايضا على قياس ما ذكرنا حلف الموجود بثبوت وجه الاجارة على المستاجر وجواز اخذه لما يدعيه الموجود للمقاصة حقه وعلى قياس ما ذكره الشيخ التحالف وبطلان الاجارة كل ذلك لظهر بالتامل فتدبر **قوله** اذ المراد بالشريك ههنا الخ كان المراد ان المعتبر شرعا في اطلاق الشريك وغيره من المشتقات هو الاتصاف بالمبدا بالفعل وان سلم كونه حقيقة لغة فيما اتصف به في الماضي ايضا على ما ذهب اليه بعض الاصوليين وح توجه الدفع ان الاستحقاق المذكور يجب ان يكون للشريك بالفعل والامر في البيع كذلك على ما ذكره وانت خبير بانه لو كان بدل قوله حال شركته حال استحقاقه لكان توجيه العبارة ظاهرا اما على ما وقع في النسخ فيمكن ان يقال ان قوله المقتضي لكونه شريكا وقوله حال شركته اي كائنا في حال شركته اي لكونه شريكا بالفعل صفتان للشريك مع متعلقه صفة وقوله المقتضي خبران ويحتمل ان يكون كل منهما خبرا له والحاصل ان الاستحقاق المذكور هو الاستحقاق الملزوم لكونه شريكا انما هو حال شركته اي المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق الكائن هو انما في حال الشركة هذا ولا يخفى انه يمكن ان يجعل قول المصنف في شركته اي في حال شركته متعلقا بالاستحقاق ليفيد كون الاستحقاق في حال الشركة ويدفع الايراد المذكور بلا حاجة الى مؤنة ما ارتكبه الشارح مع ما فيه من مخالفة الكلام نعم يرد ح ايضا ما اورده بقوله ايضا نعم يمكن ورود ذلك الخ بل لا حاجة الى تخصيص الكلام بفرض تعدد الشركاء على ما فرضه بل ينتقض بطريق شراء احد الشريكين حصته بعد من غيره مط وبما قررنا ظهر ان الشارح لم يجعل قوله في شركته متعلقا بالاستحقاق فكانه جعله متعلقا بالمبيع وح فلو حمل على معنى في حال شركته فيه اي كلها او حمله على معنى فيما هو مشترك فيه له ولم يكون ح متعلقا بالحصة ويكون في بمعنى من او المراد دخول الجزء في الكل اي الحصة الكائنة فيما هو مشترك وح فيجب ان يخصص الايراد بالفرض المذكور ولعله لهذا لم يجعل الشارح متعلقا بالاستحقاق والاظهر ان يدفع النقض بان المراد استحقاق الشريك من حيث انه شريك وح فيندفع النقض وكذا الايراد الاخير لوجهه وهو ظ الا انه يكون ح لقوله في شركته فائدة احترازية والامر فيه هين بل لا يبعدان يجعل في قوله في شركته على السببية ليفيد ما ذكرنا صريحا فتدبر **قوله** في الحاشية وضعف سندها بالحسن بن سماعة فانه واقفي هذا على رواية الشيخ ورواها في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب والسند صحيح **قوله** في الشرح الاقوى هو قول الشيخ واتباعه ونقل الشيخ فيه الخلاف فيه الاجماع **قوله** ولما روي انها كحل العقال اي كما كان عند حل العقال لا بد من اخذ البعير والا انفلت منه وبفوته وكذا عند علمه بالشفعة يجب الاخذ بها والا فيسقط حقه منها وبفوته هكذا يفهم من شرح ويمكن ان يكون المراد زمانها قصير كزمان حل العقال والاول كانه اظهر وادق لانها شرعت لدفع الضرر ونقل في شرح المرتضى الذي هو من اجلة القائلين بالتراخي ونقل فيه الاجماع انه قال لا يزول الضرر بعرضة الشفيع وبذله فاما ان يتسلم او يترك الشفعة قال وفي هذا المقام بالضرر لان عرضه في الحال اذا ترك بطلت **قوله** ويدل على التراخي هو قول ابن بابويه وابن الجنيد والمرتضى وابن ادريس وادعى المرتضى الاجماع عليه **قوله** وهو يؤذن بعدم التراخي فيه تامل اما اولا فلانه يمكن قلب الدليل فانه يدل على جواز التراخي ثلثة ايام ولا قائل بالفرق فيسقط جوازه مط واما ثانيا فلان النزاع في فورية الاخذ بالشفعة وعدمها والرواية على جواز التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام ولا دلالة فيه على شيء منهما اذ ربما كان الاخذ فوريا ويسقط مع التراخي مطلقا لكن اذا اخذ كان له انظار بالثمن ثلثة ايام وجاز له التراخي في الاخذ مط ولكن بعد الاخذ لم يجز له التراخي في دفع الثمن ثلثة ايام وهو ظ **قوله** اما بجوز الكونه سببا في اثبات الشفيع ويمكن ان يقرء بالنصب على مفعول برضى وفاعله المشتري ويجعل قوله بكونه في ذمته بدلا من الشفيع اي رضى المشتري لشفيع اي بكون الثمن ويمكن ان يقرء يرضى من باب الافعال فيكون مفعوله المشتري **قوله** ويشكل بمنع كون حكم المالك كذلك هذا ايراد على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلم يتعرض له وكانه لظهور ضعفه لمنع كون الاعرفية مرجحا للقبول وقوله اذا امكن معرفته الاخ ولو باقرار ذلك عنده بل الظاهر الرجوع معها ايضا الى تقديم قول المنكر كما يدل عليه الخبر المستفيض وحاصل ايراده على الوجه الثاني منع كون حكم المالك تقديم قوله مط كيف والحال انه قد تقدم ايضا في ذكر فيما سبق قبول قول المنكر في كثير من الموارد وان لم يكن مالكا وكان نزاعه مع المالك هذا كما اذا اختلف الموجر والمستاجر في قدر الاجرة فيقدم قول المستاجر لكونه منكرا للزيادة مع كون الموجر هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في تعجيل الثمن وتاجيله او قدر الاجل وكان البايع مدعيا للاجل او لزيادته لمصلحة تقديم قول المشتري للاصل مع ان البايع هو المالك وكذا اذا اختلف المتبايعان في قدر الثمن يقدم قول المشتري على مختار العلامة في كره وقوله خصوصا مع تلف العين اشارة الى ما تقدم من انه في الصورة الاخيرة يقدم قول البايع مع قيام العين وقول المشتري مع تلفها على المشهور بل قيل انه اجماع لرواية وردت فيه وتقديم قول المشتري هنا في صورة التلف مما يجمع عليه مع انه ليس بمالك فكيف يحكم ههنا بتقديم قول المشتري مط لكونه مالكا وبما قيل ههنا ايضا يتنقد

(صح) بحث في التعلق بالعقد ... [illegible]

تم تم

لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحسب ما عنده لا على وجه يرفع الاختلاف فاذا تم العلم بقدره جاز له الاخذ ووقع النزاع فيه بعد تملكه للشقص فيكون المشتري
هو المدعي ويمكن ايضا ان يتملك الشقص برضى المشتري قبل دفع الثمن ثم يقع التنازع بعد فيصير المشتري مدعيا وتظهر الفائدة لو اقاما بينة فالحكم لبينة الشفيع
على المشهور وبينة المشتري على الثاني ولو ادعى انه اشترى بعده وانه يستحق عليه الشفعة فانكر الشريك الشراء حلف الشريك لانه منكر والاصل
عدم الاستحقاق ويكفيه الحلف على نفي الشفعة وان اجاب بنفي التاخر لان الغرض هو الاستحقاق فيكفي اليمين لنفيه وربما كان صادقا في نفي الاستحقاق
وان كان الشراء متاخرا لسبب من الاسباب المسقطة للشفعة فلا يكلف الحلف على نفيه ويحتمل لزوم حلفه على نفي التاخر على تقدير كونه انما اجاب به لانه

يمكنه الحلف عليه وقد تقدم مثله في القضاء ولو تداعيا السبق تحالفا لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فاذا تحالفا استقر ملكهما لاندفاع دعوى كل منهما عن الاخر ولا تشفعه لانتفاء السبق

كتاب السبق والرماية

وهو عقد شرع لفائدة التمرن على مباشرة النضال والاستعداد لمهمات القتال والاصل فيه قوله عم لا سبق الا في نصل او خف او حافر وقوله عم ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل وانما ينعقد السبق ممن يكون اهلا الكاملين بالبلوغ والعقل الخالين من الحجر لانه يقتضي تصرفا في المال على الخيل والبغال والحمير هي داخلة في الحافر المثبت في الخبر والابل والفيلة وهما داخلان في الخف وعلى السيف والسهم والحراب وهي داخلة في النصل ويدخل السهم في الريش على النصل الثانية اذا اشتمل على ...

قول المشتري مع قيام العين ومع تلفها يحكم بتقديم قول الشفيع قياسا على المبيع وهو ايضا ضعيف لضعف القياس بعد تسليم الاصل ثم لا يخفى انه
على هذا القول الظ ان المعتبر هو قيام عين المبيع وتلفها كما في المبيع لا قيام عين الثمن وتلفه كما ذكره سلطان العلماء اذ لا وجه لاعتباره الا ان يقال
ان الثمن ههنا بمنزلة المبيع هناك اذ ما يبذله الشفيع هو عوض الثمن الذي بذله المشتري ولا يخفى ما فيه بل الظ انه عوض المبيع الذي ياخذه
من المشتري واما الثمن فقد اخذه البايع فعوضه ليس على الشفيع نعم عوض المبيع ههنا لابد ان يكون بقدر الثمن وهذا لا يوجب ان يكون
عوضا عنه فالظ على قياس المذكور اعتبار قيام المبيع وتلفه ثم ان تلفه كانه يتصور فيما لو كان شجرا او بناء بل في الارض ايضا اذا اجحف به السيل
ونحوه فتامل **قوله** لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالقدر بحيث يلتفته انما يكفي في جواز دعوى الشفيع الشفعة لا في ثبوت اخذه بالشفعة عند
المشتري ايضا بل في ثبوت ذلك يحتاج الى علمه بالثمن الواقع عند المشتري ما زعمه لم يثبت عليه فليس له دعوى اخذه بالشفعة في الواقع
الثمن الواقعي في ذمته ح لابد فيما ذكره لا يتوجه ما يقول ان الشفيع ح ان كان مطالبة الشقص بناء على اخذه بالشفعة وعلمه بالثمن على ما
زعمه لكن المدعي فيه هو الشفيع والمشتري لو ترك الشفيع لترك ايضا ولا يمكن مطالبته بشيء فيستقيم حكمهم بحلف المشتري فالصواب في الجواب ان يقال
المعتبر في صحة اخذه عند كل منهما علم الشفيع بالثمن الواقعي واخذه بعده وح فلو ادعى الشفيع ان القدر الواقعي هو ما زعمه وعلمه به واخذه بالشفعة
بعد العلم واظهر المشتري في اخذه بالشفعة لكن ادعى ان الثمن الواقعي الذي علمه به واخذه بالشفعة بعد العلم هو ما ذكره لا ما زعمه فيستقيم
المنازع ويصير المدعي بالحقيقة هو الشفيع لا يمنع الاعتذار المذكور لتوجه الحلف عليه ولا يتوهم ان هذه الدعوى من المشتري مما لا يسمع لظهور
بطلانه فانهم **قوله** ويمكن ايضا ان يتملك الشقص الخ قال سلطان العلماء لا يخفى تم اندفاع ما ذكره لا يوجب هذا اذ حاصله انه لا يتصور الاختلاف في
الثمن بعد الاخذ بناء على ان الاختلاف يقتضي الجهل بالثمن والاخذ لا يتصور شرعا الا بعد العلم فدل على منافاة العلم الاختلاف الا ان الاشتراط بقبض
الثمن قبل الاخذ يقتضي تعيين الثمن قبله فينافي الاختلاف فيه بعده حتى يجاب بانه يمكن تاخير القبض عن الاخذ برضى المشتري فيتصور الاختلاف ثم
لورود السؤال على هذا الوجه لكان هذا جوابا عنه بل يجاب ايضا بان الذي يمتنع الثمن اللازم بزعم الشفيع لا ما يدعيه المشتري لا ان يقبض ههنا
الكلام انما يناسب عبارته في شرح شع حيث لم يذكر فيه بحث اشتراط العلم ومنافاته للاختلاف بعد الاخذ بل اشار بهذا الكلام في اثناء كلام
الى دفع السؤال الثاني فتم انتهى ولا يخفى ان السؤال على الوجه الثاني مما لا اتجاه له فانهم كما حققه الشارح لم يقولوا باشتراط قبض الثمن قبل الاخذ بالشفعة
حتى يتوجه ذلك بل قالوا باشتراط من تسليم المبيع الا ان يرضى المشتري وح لا يتوجه ذلك حتى يحتاج الى الجواب المذكور نعم ذكر في شع التردد في ان حصول
الملك هل هو بمجرد الاخذ بموجب قبض الثمن وتسليم المبيع بعده حكم لازم بعده او ان ملك الشفيع لا يتم بدون تسليم الثمن بمعنى انه جزء السبب او انه كاشف
من حصوله بالاخذ القولي ولا يخفى ان الاحتمال الثاني يحتمل وجهين احدهما ان يتوقف الاخذ بالشفعة كما لا يوجب الملك لا يوجب ايضا اداء الثمن على
الشفيع بل ان اداه بعده او رضي الشريك بتاخير ملكه وان لم يؤده فلا يمكن شرعا الزامه بالاداء بل يكون للمشتري ح اسقاط شفعته اذا لم يكن له
المهلة شرعا كما في الثلاثة الايام وثانيهما ان الملك وان توقف على تسليم الثمن لكن بالاخذ يجب تسليم الثمن الا ان يرضى المشتري بالتاخير ولو لم يرض
المشتري فله الزامه شرعا بالاداء ان اراد ذلك واسقاط حقه ان لم يرد ولا يخفى انه على الاحتمال الاول من احتمالي التردد يتشكل ذلك على الوجه الثاني
من الاحتمال الثاني لا يتجه السؤال المذكور لصحة المنازعة فيما قبل الاخذ غير انه يرجع نوعهما الى ما ذكره المعترض واما على الوجه الاول من الاحتمال الثاني
فيتوجه السؤال المذكور فانه ما لم يحصل القبض لم يكن للمشتري عليه دعوى ثم الدعوى للشفيع فيتجه الاعتذار ولا يصح كلام الشارح بعد القبض لا معنى
للتنازع المذكور وح فالجواب هو ما ذكره الشارح من انه يمكن ان يكون التنازع بعد تملك الشريك بدون القبض برضى المشتري بالتاخير وح لا يتجه الاعتذار
المذكور واما ما ذكره هذا الفاضل بقوله بل يجاب ايضا فلا اتجاه له فان قبض الثمن لا يتم الشفيع لا يحتمل الا ما يصح دعوى الشفيع لا يصح دعوى المشتري ايضا
في طلب الزيادة فان ملك الشفيع يتوقف على قبض الثمن الواقعي لا الثمن بزعم الشفيع والثمن الواقعي عند المشتري هو ما ادعاه فان لم يقبضه فلا يبقى
دعوى عليه ان لم يقبض فلم يصر ملكا له حتى يتوجه عليه دعوى المشتري للزيادة فالتنازع بينهما ليس الا باعتبار دعوى الشفيع عليه واذا كان كذلك
فيتجه الاعتذار المذكور ولا يرد عليه ما اورده الشارح هذا ولا يذهب عليك انه يمكن حمل قول الشارح ويمكن ايضا على انه جواب عن السؤال الثاني لا انه جواب
اخر عن الاول بمعنى قوله وايضا انه كما امكن دفع الاول بما ذكرنا امكن ايضا ان يتملك الشقص برضى المشتري فيندفع ما يتوهم من سؤال اخر وايضا ويحتمل هو السؤال
الثاني الذي ذكره هذا الفاضل على هذا فيندفع عنه ما اورده من عدم اندفاع ما ذكره بهذا الجواب فتامل **قوله** وتظهر الفائدة لا يخفى
ان الشايع استعمال هذه العبارة فيما لا يظهر لاصل المسئلة فائدة وانما تظهر الفائدة فيما يترتب عليها وههنا ليس كذلك اذ تظهر الفائدة في تعيين اليمين
على المشتري والشفيع فالاولى ان يقول ويترتب على هذا الخلاف ما الخ ثم ان ما ذكره الشارح ههنا مبني على ما يستفاد من الخبر المستفيض البينة على المدعي
واليمين على من انكر فاذا حكم بحلف المشتري كما هو المش فيكون هو المنكر ويكون البينة للاخر الذي هو الشفيع لا المشتري ولكن لم يحكموا في هذه المسئلة على
هذا الوجه بل القائلون بالقول المش اختلفوا فيه فحكم جماعة كابن ادريس ومن في بعض كتبه بتقديم بينة الشفيع لانه خارج وهو موافق لما ذكره الشارح وحكم
جماعة كالشيخ في ط بتقديم بينة المشتري معللا بانه داخل وبان بينته تثبت زيادة الثمن والشفيع ينكرها ورجحه المحقق في شع ولا يخفى على انه
الخلاف في ترجيح بينة الداخل او الخارج ينبغي الخلاف ههنا ايضا كما نقلوه لكن حكمهم في اصل المسئلة بالحلف على المشتري محل اشكال كما حققه الشارح في
حكمهم فيه بعد ذلك فالمتجه الحكم ههنا على وفقه كما ذكره الشارح ولا يخفى ايضا على التعليل الثاني للقول الثاني ينبغي القول في اصل المسئلة بحلف المشتري كما
ذكره ابن الجنيد فالقول هناك بحلف الشريك وعدم العمل بالتعليل المذكور وههنا بتقديم بينة المشتري للتعليل المذكور كما ترى في ...

بترجيح

سواء كان مع بذل عوض ام لا فلو رد بغيره كان متبرعا لا عوض له مط وكذا لو رد من لم يسمع الجعالة على قصد التبرع او بقصد يغاير ما بذله المالك جنسا او وصفا
ولو رده بنية العوض مط وكان ممن يدخل في عموم الصيغة او اطلاقها ففي استحقاقه قولان منشاهما فعله متعلق الجعل مطابقا لصدوره من المالك على وجه يشمله
على محترم لم يقصد به فاعله التبرع وقد وقع باذن الجاعل فقد وجد المقتضي والمانع ليس الا عدم علمه بصدور الجعل ومثله يشك في مانعيته لعدم الدليل عليه فيعمل المقتضي
عمله ومن انه بالنسبة الى اعتقاده متبرع اذ لا عبرة بقصده من دون جعل المالك وعدم سماعه في قوة عدمه عنده وفصل ثالث ففرق بين من رده كذلك عالما بان العمل بدون

الجعل متبرع ومن قصد غيره العامل العوض وبين لان الاول متبرع محضا بخلاف الثاني واستقرب المص الاول وللفصل متجه مسائل كلام غير جعل اما الترك اصلا بان استدعى الرد ولو او لذكره بها كما سلف فاجرة المثل لمن عمل مقتضيا سامعا للصيغة غير متبرع بالعمل الا ان يصرح بالاستدعاء مجانا فلا شيء وقيل لا اجرة مع اطلاق الاستدعاء والاجود نعم لو كان العمل مما لا اجرة لعادة لقلته فلا شيء للعامل متن

بترجيح بينة المشتري لا لكونه داخلا بل لان تقديم قوله وهو مرجح سماع بينته وهذا خلاف الداخل والخارج لان بينة الداخل يمكن ان يستند الى
اليد فلذا قدمنا بينة الخارج وفي صورة النزاع البينة تشهد على نفس العقد كشهادة بينة الشفيع واورد عليه الشارح في شرح شع بانه يشكل بان تقديم بينة
الخارج عند القائل به ليس لذلك بل لقوله البينة على المدعي واليمين على من انكر والخارج مدع فيكون بينته مرجحة وفيه تامل فان القائلين
بتقديم بينة الخارج وان تمسكوا فيه بالخبر لكن العلامة تمسك ربما وافقهم في المدعي لما ذكره لكن كان الدليل اذ لا يبعد حمل الخبر على ان المدعي لا بد من
البينة واليمين لا يسمع الا من المنكر او انه لا يمكن الزام المنكر بازيد من اليمين وهذا لا ينافي قبول بينة لو اتى بها بل ربما كان اولى بالقبول ثم انه لم
يذكر الشارح ههنا حكم ما لو اقام احدهما بينة ولا يخفى انه على نحو ما ذكره الشارح في صورة ما لو اقاما بينة ينبغي على المش ان يحكموا بسماع بينة الشفيع
وعدم سماع بينة المشتري وعلى مذهب ابن الجنيد بالعكس ولو قيل بسماع بينة المنكر ايضا بناء على حمل الخبر على عدم لزومها عليه لا عدم سماعها
منه فيقبل البينة من كل منهما مع انفرادها بها ولو جعل مبنى سماع البينة كونه خارجا او داخلا فعلى الاول بينة الشفيع لكونه خارجا ولا تسمع
بينة المشتري لكونه داخلا وعلى الثاني الامر بالعكس **قوله** سواء كان مع بذل اه فان مع الاستدعاء على الوجهين يستحق الاجرة لكن مع البذل
يستحق ما بذله ومع عدمه يستحق اجرة المثل لا عوض له مط اي سواء قصد التبرع او العوض ام لم يقصد شيئا منهما **قوله** ولو رد بنية العوض مط
اي عوض مط من غير تعيين شيء خاص فيشمل ما بذله المالك **قوله** وكان ممن يدخل في عموم الصيغة بان لا يخص في الصيغة العامل بشخص خاص غيره
او من جماعة لا يدخل هو فيهم **قوله** وقد وقع باذن الجاعل اي في الواقع حيث اذن في ذلك وان لم يعلم به العامل **قوله** فقد وجد المقتضي كون
ما ذكره مقتضيا غير معلوم لعدم دليل عليه بل المعلوم ان ذلك مع سماع الصيغة وفعله مقتض للاستحقاق بالاتفاق واما بدون ذلك فلا والاصل
براءة الذمة ذمة المالك ما لم يثبت المزيل ومثله يشك في مانعيته لا يخفى انه كما ان مانعيته مما يشك فيه كذلك كون ما ذكره مقتضيا بدون العلم مما يشك
فيه وانما المعلوم اقتضاؤه لذلك معه فالاصل براءة ذمة المالك وبالجملة لو دل دليل على كون ذلك مقتضيا اتجه ما ذكره فان الاصل اقتضاؤه ما لم يعلم
مانع ولا يقدح شك في وجود مانع واما بدون ذلك فلا وما نحن فيه لا دليل على ذلك وانما علم بالاجماع اقتضاؤه ذلك مع السماع وفعله لاجله فلا يمكن
الحكم بالاقتضاء الا فيه ويمكن ان يكون بناء كلامه على كون الجعالة من الايقاعات فانه على القول به ينبغي القول بكونه مقتضيا الا ان يثبت مانع
كما سنذكره في فصل ثالث لا يخفى ان قصد العوض الذي ذكره يحتمل الوجهين احدهما قصد استحقاقه وثبوته له شرعا بسبب فعله وظن انه مما
مع عدم سماع الصيغة لا يتصور الا باعتقاد الاستحقاق خطأ بمجرد الرد وان كان بدون جعل الجاعل اذ لو لم يزعم ذلك فكيف يفعل ذلك بالقصد المذكور
مع عدم سماع صيغته وح فالقول بالتفصيل بعيد جدا اذ مع سماعه ذلك لا يمكنه قصد العوض على الوجه اذ مع سماعه ذلك ايضا ان لا يكون متبرعا
محضا بان يكون قصده استحقاق العوض بتقدير جعله اي لو جعله الجاعل فلا بد من المصير الى احد القولين الاخرين نعم لو لم يقصد ذلك ايضا
يكون متبرعا محضا وثانيهما ان يكون مراده قصد العوض وان لم يكن بالاستحقاق الشرعي بل بمجرد جعل الفعل وسيلة لبذل المالك له مقابلة شيئا على
سبيل مكافاة الاحسان بالاحسان ويكون المراد ان بمجرد ذلك ايضا يخرج عن التبرع الذي حكموا فيه بعدم استحقاق العوض وان المراد بالتبرع الذي
لم يقصد العوض بوجه اصلا وعلى هذا فلا وجه للقول بالتفصيل ايضا اذ مع سماع ذلك يجوز قصد العوض بالوجه المذكور وهو ظ واعلم انه قد اختلف
كلام الاصحاب وغيرهم في ان الجعالة هل هي من قسم الايقاعات او العقود فذهب الى كل منهما فريق ولا يخفى انه على الثاني ينبغي ان يحكم بعدم استحقاق من
لم يسمع الصيغة سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق اذ ح لا بد من القبول والقبول الفعلي وان كفى لكن فيه من فعله بسبب الاستدعاء لاجل
الرغبة فيه والرضا كما قال الشارح سابقا بما يكفي فعل مقتضى الاستدعاء برايه الاستدعاء وبسببه مع عدم سماعه لا يتصور ذلك وعلى الاول الظ استحقاق كل
من فعل الفعل على مقتضى استدعائه سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق لان المقتضي للاستحقاق على هذا القول هو الايجاب وقد حصل مانعية
عدم سماع الصيغة غير معلوم وكذا قصد التبرع او العوض المغاير الا ان يثبت اجماع على مانعيتها او مانعية بعضها كقصد التبرع ولم يثبت لنا ذلك
لكن لا يخفى انه لما لم يدل دليل على احد القولين فلا يمكن القول بالاستحقاق الا فيما علم الاجماع عليه وهو استحقاقه مع سماعه الصيغة وفعله
للاجرة بسببه والله يعلم والشارح في شرح شع نقل القولين في اول الجعالة ثم قال وتظهر الفائدة فيما لو فعل العامل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع بعد
الايجاب فعلى الاول يستحق العوض لوجود المقتضي له وهو الصيغة مع العمل وعلى الثاني لا وان كان قد عمل لان المعتبر من القبول الفعلي ليس هو مجرد
الفعل بل لا بد معه من انضمام الرضا والرغبة فيه لاجله انتهى والظ ان مراده ببعد تمام الايجاب بعد سماع الايجاب وتخصيص ظهور الفائدة ح بما لو
فعل بغير قصد العوض ولا قصد التبرع باعتبار انه ح مع قصد العوض الاستحقاق ظ على القولين ومع قصد التبرع لا استحقاق فكانه كان
ذلك معلوما عندهم من مذهبهم كما سننقل عنه حكمه جزما بعدم الاستحقاق وان سمع الصيغة فينبغي ما ذكره ويبنى على القولين ثم قال واستقرب
في تر استحقاق العوض لو رد من لم يسمع الصيغة بقصد العوض واذا كانت الصيغة يشمله وهذا وان كان محتملا للامرين الا انه بالاول اشبه لان
قصد العوض ممن لم يسمع الايجاب لا يعد قبولا مط وانما فائدة قصد العوض فيه الاحتراز عما لو قصد التبرع فانه لا يستحق وان سمع الصيغة لكن يبقى
ما خلا عن الامرين بفعل لا بقصد التبرع ولا بقصد العوض والذي يناسب الاكتفاء بالايجاب استحقاقه هنا لوجود المقتضي له انتهى والظ انه اجمل
اولا انه يكون ما استقر به في تر جاريا على القولين اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يكون بناؤه على ان فعله مع قصد العوض فعلا
فيكون وجه استقرابه هو كونه ح جاريا على القولين بخلاف ما اذا لم يقصد العوض فانه لا يستحق ح الا على القول الاول ويترجح عليه ويكون اشتراط
قصد العوض لا لكونه قبولا فعليا بل للاحتراز عن قصد التبرع فانه لا يستحق وان سمع الصيغة فهو مانع عن مقتضى الصيغة ثم ذكر انه يبقى ما لم

يقصد

كمن امر غيره بعمل من غير ان يذكر اجرة الا في رد الابق من المصر الذي فيه مالكه اليه فدينار وفي رده من غيره سواء كان من مصر ام لا اربعة دنانير

في الحكم مستنده ضعيف فلو قيل بثبوت اجرة المثل فيه كغيره كان حسنا والمراد بالدينار على القول به الشرعي وهو المثقال الذي كان قيمته عشرة دراهم والبعير كالابق

كالابق في الحكم المذكور ولا نص عليه بخصوصه وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة ويظهر من المفيد ان به رواية لان قال بذلك ثبتت السنة وفي الحاق غير

تقدير ثبوت الحكم في الابق اشكال ويقوى الاشكال لو قصرت قيمتهما عن الدينار والاربعة وينبغي حينئذ ان يثبت على المالك اقل الامرين من قيمته والمقدر

شرعا ومبنى الرواية على الغالب من زيادة قيمته عن ذلك كثيرا ولو بذل جعلا لمن رده فاحدا كان ام اكثر فرده جماعة استحقوه بينهم بالسوية ولو كان العمل غير

يقصد العوض ولا التبرع فانه لا يعلم حكمه مما استقربه المصنف على هذا التوجيه المناسب للقول الاول الاستحقاق لوجود المقتضي وهو الصيغة وعدم

ثبوت كون العادة مانعا كقصد التبرع وكانه لهذا لم يحك كلام المصنف على الاحتراز عنهما حتى لا يلزم اهمال في البيان قوله كمن امر غيره بعمل من غير

ان يذكر له اجرة فانهم قالوا العمل الذي امر به ان كان مما له اجرة عادة يجب على الامر اجرة المثل وبعض الاصحاب لم يكتف في وجوب اجرة المثل بذلك

او كون العامل ممن عادته ان يستاجر لمثل ذلك العمل كالقصار والحلاق والحكم بكل منهما لا يخلو عن اشكال العدم دليل صالح مع اصالة البراءة الذي

نعم اذا اجتمع الامران بان كان العمل مما له اجرة عادة وكان العامل ممن عادته ان يستاجر لذلك فالظاهر وجوب الاجرة على الامر لاقتضاء العرف ذلك

فالامر مع العرف بمنزلة ان يقول اعمل هذا ولك على الاجرة فيكون جعالة او اجارة بطريق المعاطاة مع العلم بالاجرة ولو مع العرف والعادة او جعالة

فاسدة يجب بفسادها اجرة المثل واما دعوى اقتضاء العرف ذلك في مطلق الامر مع احد الشرطين او خصوص الاول فلا يخلو عن اشكال هذا في الامر

واما فيما نحن فيه وقولهم يستدعي الرد من غير امر شخص معين ولو بمخاطبة اشخاص معينين فلا يظهر له وجه اصلا والاصل براءة الذمة فالظاهر ما

نقل عن القليل وامر الاحتياط واضح قوله في المشهور بل الشيخان في غير تيرابيتا لمع استبعاد الرواية نظرا الى اطلاق الرواية قوله ومستنده

ضعيف العجب من ابن ادريس حيث ما تبع المشهور ههنا مع عدم علمه باخبار الاحاد فكيف بمثل هذا الخبر الضعيف جدا كما اشار اليه في الحاشية الا

ان يثبت اجماع عنده عليه قوله ولو قيل بثبوت اجرة المثل واطراح الرواية لضعفها او حملها على الافضل كما نقله الشيخ في ط قوله ويقوى

الاشكال لو قصرت قيمتهما وصرح المحقق في العبد بثبوت الحكم وان قصرت قيمته وحكم في البعير بعدم الصغر فيه بمستند قوله وينبغي ح

ان يثبت لئلا يلزم الزام المالك بزيادة عن ماله لاجل تحصيله والتخيير بانه مع العدول عن مقتضى الرواية وحمل الرواية على ما حملها من

البناء على الغالب في لفظ في هذه الصورة الحكم باجرة المثل في غيره لا بما ذكره من اقل الامرين فتدبر قوله فلكل ثلث ما جعل له هذا اذا تساووا

في العمل او على القول بقسمته على الرؤوس لا بنسبة علمهم مثل اذا كان عمل احدهم بقدر النصف والاخر بقدر الثلث والاخر بقدر السدس

فالاول نصف ما سمي له وللثاني ثلث ما سمي له وللثالث سدس ما سمي له وكذا في نظائره قوله للاصل وهو براءة ذمته من حق الجعالة هذا

مبني على ما قيل من انه اذا حصل في يده قبل الجعل فلا يستحق الجعل لرده لوجوبه عليه فح اذ لا يجب عليه رده على المالك بل يكفيه مع ان كان قد علم

بوصوله الى يده والعلامة ايضا ان لم يعلم كما سبق من الشهيد وعلى هذا فلو علق الجعل على يده وكان رده بعمل من العامل لا يجب عليه وان نعل فالظاهر

ثبوت الجعل له باعتبار الرد بعد العلم بالجعل وان كان حصوله في يده قبل الجعل او قبل العلم به نعم لو لم يرده ح بل اقتصر على اخباره بالحصول

في يده فلا يستحق الجعل لوجوب الاعلام وكذا لو علق الجعل على السعي في تحصيله فلا يستحق الجعل اذا كان حصوله في يده قبل الجعل او قبل علمه سواء

كان بسعي ام لا لانه لا يستحق الجعل بسبب حصوله في يده وهو ظ ولا بسبب الرد اذ لم يجعل له فيه فهو كالمتبرع ونقل العلامة في كره انه لو اراد رده من

كان المال في يده قبل الجعل نظر فان كان في رده من يده كلفة ومؤنة كالعبد الابق استحق الجعل وان لم يكن كالدراهم والدنانير فلا فان ما لا كلفة فيه

لا يقابل بالعوض واستحسنه الشهيد في ح نع والظ ما ذكرنا من لزوم الجعل اذا اصدر عنه بعد العلم بالجعل عمل مقصود للعقلاء في الجملة لا يجب عليه وان قل

ولم تكن فيه كلفة بل وان لم تكن له اجرة عادة وكذا في كل ما عين جعلا او اجرة بازاء عمل كما عموا المؤمنون عند شروطهم والله تع يعلم قوله

او من غير سعي وان كان بعد صدور هذا ايضا مبني على ما اشرنا اليه فانه اذا كان حصوله في يده من غير سعي وان كان بعد الجعل والعلم به فلا يستحق

الجعل باعتبار لعدم صدور عمل منه ولا رده لوجوبه عليه وفيه ايضا ما اشرنا اليه من التامل والظ فيه ايضا ما ذكرنا من التفصيل فتذكر قوله ولان العامل

مدع للزايد يحتمل هذا وجها اخر غير السابق كما نرى فتدبر قوله اقل الامرين من اجرة المثل وذهب الشيخ وجماعة الى ثبوت اجرة بعد حلف المالك

لان يمينه على نفي ما يدعيه العامل الا على اثبات ما يدعيه فاذا انتفى ما يدعيه العامل ولم يثبت ما يدعيه هو ثبت اجرة المثل للاتفاق على وقوع

العمل بعوض واجرة المثل عوض ما لم يثبت فيه مقدر وذهب المحقق والعلامة الى انه بعد حلف المالك يثبت اقل الامرين من اجرة المثل وما ادعاه

العامل لان اجرة المثل ان كانت اقل منه فقد انتفى ما يدعيه العامل بيمين المالك فثبت اجرة المثل لما ذكر في قول الشيخ وان كان ما يدعيه اقل منها

فلاعترافه بعدم استحقاق الزيادة وبراءة المالك منها فكيف يثبت له ومنه يظهر ضعف القول الاول كما ان بما ذكره المص من دليل مذهب المص يظهر

ضعف هذا القول ايضا فالاقوى ما اختاره المص ثم الثاني اقرب من الاول على جميع المذاهب حلف المالك على نفي ما يدعيه العامل لا على اثبات

ما يدعيه العامل فتدبر قوله ان لم ينتف بعضها بان كان ما يدعيه اقل منها قوله الا ان يزيد ما ادعاه المالك من اجرة المثل الماله لو زاد

عما ادعاه العامل فلا يثبت الزيادة وان اعترف باستحقاق العامل بادعائه منكرها وحصل ما اختاره المص ثبوت اقل الامرين وما ادعاه العامل

فلكل واحد بنسبته من اكثر الامرين من اجرة المثل وما ادعاه المالك فانهم ولا يخفى ان في الحكم بيمين المالك مط على ما اختاره المص وكذا على القول بالاخير باشكال

وهو ان يمينه ليست لاثبات ما ادعاه لثبوته باعترافه بل انما هي لنفي ما ادعاه العامل فاذا كان ما يدعيه العامل بقدر اجرة المثل او ناقصا عنها فلا

وجه ليمين المالك اذ بعد يمينه يعطي العامل ما ادعاه فما فائدة اليمين ولاي شيء يرضى المالك اذ بدونه اليمين ايضا لا يؤخذ منه ازيد من ذلك نعم

لو كان زائدا عن اجرة المثل فينبغي النفي الزايد مما ادعاه من اجرة المثل وقد اشار الى هذا الاشكال في شرح نع لكن عبارته مختلة جدا كما اشرنا اليه فيما

علقنا عليه فتدبر قوله لاصالة عدم هذا وجه اخر لحلف المالك فان الاصل عدم الزايد الذي يدعيه لما لك فالمالك منكر فعليه اليمين وما يعتد

وجه لثبوت ما ادعاه المالك وفيه ان الحصر في دعوهما وحلف المالك على نفي ما ادعاه العامل لا يوجب ثبوت ما ادعاه المالك اذ كما ان المالك

منكر لما ادعاه العامل يحلف بنفي ما ادعاه كذلك العامل منكر لما ادعاه المالك فينبغي ان يحلف لنفي ما ادعاه ايضا ثم يحكم باحد المذاهب الثلثة

لان كلا منهما مدع ومدعى عليه فلا ترجيح لاحدهما فيحلف كل منهما على نفي ما يدعيه الاخر ويثبت الاقل كما مر والتحقيق ان اختلافهما في القدر ان كان بمجرد التسمية

بان قال العامل اني استحقيت مائة من جهة الجعل الفلاني فانكر المالك وادعى انه خمسون فالقول قول المالك لانه منكر محض والاصل براءته من الزايد كما يقدم

قوله لو انكر اصل الجعل ولا يتوجه اليمين هنا من طرف العامل اصلا وان قال جعلت لي مائة فقال بل خمسين ففيه الوجهان الماضيان في الاجارة والاقوى

تقديم قول المالك ايضا لاتفاقهما على صدور الفعل بعوض واختلافهما في مقداره خاصة فليس كل منهما مدعيا لما ينفيه الاخر وان كان اختلافهما في جنس

واقواها ما ذكره المص كما اشرنا اليه والاولى في الاستدلال على هذا القول ان يقال ان المدعي في هذا النزاع ليس الا العامل حيث يطالب شيئا من المالك

والمالك منكر لما يطلبه فيتوجه عليه اليمين وبيمينه يسقط دعواه واما ادعاه المالك فهو اقرار على نفسه فلذا يحكم به من غير حاجة الى اثبات وانكار

الجاعل له لا يوجب ثبوت يمين عليه اذ هو ليس بشيء يطالبه المالك منه حتى يتوجه عليه اليمين بانكاره ولم يثبت له مطالبة من المالك حتى يفيد اليمين فيها

بل اذا كان منكرا لهذا فغاية الامر ان لا يؤخذ هذا ايضا واما حلفه على نفيه مع عدم دعوى عليه في سقوط دعواه على المالك فلا وجه له وبما قررنا

يظهر اندفاع ما اورده المحقق على مذهب ابن نما ونسبه الى الخطاء بسبب ان فايدة يمين المالك اسقاط دعوى العامل لا ثبوت ما يدعيه الحالف ولذلك

لما عرفت ان ثبوت ما يدعيه الحالف ليس باعتبار الحلف بل باعتبار انه اقرار على نفسه لان المدعي في مقابله ليس الا العامل وقد سقط دعواه فالحكم

بثبوت شيء اخر على المالك من اقل الامرين على ما ذكره المحقق او على ما ذكره المص او اجرة المثل على ما ذكره الشيخ مع عدم مدع في مقابله واصالة براءة

ذمته على الزايد مما اعترف به لا وجه له خصوصا بالحلف الجاعل على نفسه ومنه يظهر ان القول بالتحالف ثم الرجوع الى احد المذاهب اقل بعدا مما ذكره

المص طاب ثراه فتدبر قوله لان كلا منهما مدع قد ظهر مما حققنا ان الدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل وبانكار المالك وحلفه يسقط دعواه وانكار

الجاعل ليس انكارا يتوجه به الحلف فتدبر قوله ويثبت الاقل كما مر اي على التفصيل الذي ذكره المص وقيل ايضا بعد التحالف بالاقل على ما نقلنا

عن المحقق وباجرة المثل كما ذهب اليه الشيخ هناك قوله ففيه الوجهان الماضيان في الاجارة اي ما نقل عن ابن نما والتحالف والاقوى تقديم

ما نقل عن ابن نما او على القول بالتحالف يحكم بعده باحد المذاهب كما اشرنا اليه قوله وان كان اختلافهما في جنس المجعول لا يذهب عليك ان ما ذكرنا

من الدليل لمذهب ابن نما جار في صورة الاختلاف في الجنس سواء كان اختلاف في الفهم ام لا وذلك لان المطالبة والدعوى حقيقة ليست الا من الجاعل

حيث يدعي شيئا على المالك اما المالك فقد يطلب منه شيئا والجنس الذي يدعيه قد سقط بانكار المالك وحلفه واما دعوى المالك فليس الا

اقرارا في حق نفسه فلذا يحكم بثبوته وانكار الجاعل له ليس انكار الواجب بيمينه اذ هذه الدعوى لا يرجع الى مطالبة شيء من المالك حتى يلزم عليه

اليمين بانكاره بل لا يفيد ذلك الا انه ان شاء الجاعل اخذ ذلك منه مقاصة لحقه بزعمه وان لم يشاء فتركه فحلفه على نفيه لا وجه له لسقوط المطالبة

عن المالك وعدم مطالبة المالك منه نعم لو ادعى الجاعل بعد ذلك شيئا اخر وسمع منه الدعوى فان كان المالك منكرا له توجه عليه يمين اخرى فتدبر

قوله وغاية ما يمكن ان يتوقف في الرد عليه اي قدر ما المالك بالجعل وانكار لما ادعاه الجاعل لو كان دعواه الاخرى يرجع الى الاقرار باجرة المثل بناء على

ان الظ ان يكون يجعل باجرة المثل لكن لما ادعى ان الجعل شيء اخر فللجاعل الحلف على نفيه حتى ينتفي ذلك يستقر اجرة المثل يمكنه اخذه منه

مقاصة واما انه بعد تحليفه للمالك لا يمكنه التقاص بناء على ما هو المعروف بين الاصحاب من حرمة التقاص بعد اليمين فيمكن دفعه بان حرمة التقاص

لعلها اذا كان المنكر منكرا محضا لحقه واما مع اعترافه به في الجملة فلعله يمكن التقاص مما اعترف به وههنا اعترف بثبوت شيء منه جنسا عوض

الجعل فله الحلف على نفي ما ادعاه جعلا حتى يثبت عليه ما هو مقتضى اقراره من اجرة المثل ليأخذ منه حقه مقاصة لكن لا يخفى ان الحكم باليمين بمجرد هذا

لا يخلو عن اشكال خصوصا مع عموم النهي عن التقاص بعد اليمين وعدم تجويزه مع البينة التي هي اقوى فالحكم بما ذكره ابن نما مط حتى مع التخالف في

الجنس اقوى والله تعالى يعلم قوله فالتحالف ههنا متعين وحكمه بعده الرجوع الى اجرة المثل على ما صرح في شرحه نع ولا يخفى ان ههنا ايضا يستقيم

عنه من التفصيل على تقدير الاكتفاء بحلف المالك وكذا ما ذكره من الاحتمال بحكمه بعدم بعده فانظر قوله وليس بواضح قد وضح مما قررنا ان

التشريك بينهما في الحكم بما نقلنا عن ابن نما اقوى متين لكن الش في شرح نع لم يعد ذلك من المذاهب ولم ينقل مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف

في القدر مع ان الظ من كلام المحقق ثبوت هذا القول من ابن نما في الصورتين وايضا المعروف بين الاصحاب بحيث لم يظهر فيه مخالف على ما سيجيء حكمه

الصورتين ولا يظهر فرق بين الخلع والجعالة فالحكم ههنا ايضا في الصورتين متحد بل يتوجه على من فرق بين المسئلتين وحكم ههنا بغير ما حكم به هناك

سؤال وجه الفرق فانه غير واضح كما سنشير اليه هناك ايضا ان شاء الله واما التشريك بينهما على مذهب المص والمحقق والشيخ فليس بعيدا ايضا وان كان اصل

مذهبهم لا يخلو عن ضعف على ما اشرنا اليه وذلك لان في صورة الاختلاف في الجنس ايضا قد اتفقا على وقوع جعالة صحيحة وانما الخلاف بينهما في الجعل فحكم

بصحة الجعالة التي لا نزاع فيها وبنفي ما ادعاه العامل من الجعل بيمين المالك فلما لم يثبت ما ادعاه المالك لحقوق دعواه فلا بد من المصير الى احد المذاهب

فتدبر واعلم ان الش في شرح نع على القول بالاكتفاء بحلف الجاعل اختار في حكمه بعد حلفه ونفي ما ادعاه العامل تفصيلا غير المذاهب الثلثة وهو ثبوت

اجرة المثل مط على مغايرتها جنسا لما عيناه ومع موافقتها الدعوى العامل بان كان ما ادعاه من النقد الغالب الذي عليه بناء اجرة المثل اقل الامرين

منها وما يدعيه مع موافقتها الدعوى المالك بان كان ما يدعيه من النقد الغالب فاكثر الامرين منهما وما يدعيه قال وانما اخذ كل من الدعويين

باعتبار القيمة ونسبتها الى اجرة المثل واعتبار الاقل والاكثر فيقيد لعدم اتفاقهما على ما يوجب الزامهما بالزايد هنا ما حققه ولا يخفى ان اعتبار القيمة

والاخذ بالاقل والاكثر وان كان بعيدا لكن لا يبعد احتمال اخر وهو ان يقال ان للمالك على مذهب المحقق يخير بين اعطاء عين ما يدعيه العامل او اجرة

المثل سواء كان ما يدعيه من جنس اجرة ام لا وكذا على مذهب المص يكون المالك مخيرا بينهما لكن يكون للعامل ايضا الاباء عن اجرة المثل اذا اعطاها

المالك ومطالبة عين ما يعترف به المالك سواء كان من جنس اجرة المثل ام لا لاخذ حقه مقاصة بتقريب مثل ما ذكر من دليل المذهبين فتدبر قوله ويبقى

في القول بالتخالف مط اي سواء قيل به في المتخالفين جنسا او قيل به في المتفقين ايضا او في القول به مط سواء تساوت الاجرة وما يدعيه المالك او

زاد ما يدعيه عنها او زادت الاجرة عليها اذ لا وجه لحلف العامل في الاولين كذلك لان العامل بعد تحليفه في الصورتين لا يعطي ازيد مما اعترف به

المالك بل اما ان يعطى ذلك او اقل منه ويكفي لاعطائه ذلك لو كان تحليفه على اثباته لامكن ان يق انها مؤكدة لاعتراف المالك اما تحليفه على

كتاب الوصايا

واصلها الوكيل ويسمى هذا التصرف وصية لما فيه من وصلة التصرف في حال الحيوة به بعد الوفاة او وصلة القربة في تلك الحال بها في الحالة الاخرى ومنه تمليك

عين او منفعة او تسلط على تصرف بعد الوفاة فالتمليك بمنزلة الجنس يشمل سائر التصرفات المملكة من البيع والوقف والهبة وفي ذكر العين والمنفعة تنبيه على متعلق

الوصية ويندرج في العين الموجود منها بالفعل كالشجرة والقوة كالثمرة المتجددة وفي المنفعة المؤبدة والموقتة والمطلقة ويدخل في التسلط على التصرف الوصاية

بانفاذ الوصية والولاية على من للموصي عليه ولاية ويخرج بقيد بعد الموت الهبة وغيرها من التصرفات المنجزة في الحيوة المتعلقة باحدهما والوكالة لانها

تسلط على التصرف

نفسه ليعطي بعد الحلف ذلك او اقل منه فلا معنى له ولاى شيء يقبل العامل ذلك وباى نحو لو لم يحلف ايضا يثبت له ما اعترف به المالك الا ان يكون

اريد بما ادعاه ما ينقص عما ادعاه وبعد الحلف ايضا ليس الحكم الا هذا فلا وجه لتحليفه ولا لقبوله الحلف هذا على قول المصدق عليه القولين الاخيرين

اما على قول الشيخ فيقول انه بعد الحلف في الصورتين لا يعطي الا الاجرة وهي لا مساوية لما اعترف به المالك او اقل منه فلا وجه لتحليفه على نفيه

حتى يعطي الاجرة التي هي مساوية لما نفاه او اقل منه وكذا على قول المحقق لا يعطي بعد الحلف الا اقل الامرين من الاجرة او مما ادعاه العامل وفي

الصورتين الاجرة لا مساوية لما ادعاه المالك او اقل منه فلا معنى لتحليفه على نفيه لاثبات ذلك اذ مقوله عواه لا اوجب معه ما يعطي بعد الحلف نعم

حلفه على المذاهب انما يتجه في صورة زيادة اجرة المثل على ما ادعاه المالك لينفي ما ادعاه بالحلف فيثبت له اجرة المثل او الاقل منه ومما ادعاه العامل

ثم ولا يخفى ان على القول بالتحالف يظهر ما الاشكال السابق ايضا وهو انه لا وجه للحكم بحلف المالك مطلقا بل ينبغي ان يخص بما اذا كان ما يدعيه

العامل زائدا عن اجرة المثل لما فصلناه وهو ظ **قوله** واصلها الوصل ومنه ارض واصية اي متصلة النبات **قوله** ويشتمل على عكسه الخ منها

على انه لو حمل التسلط على التصرف على خصوص الوصاية يمكن ان يحمل على الاعم منها ومن بعض افراد الوصية فيشمل جميع ما ذكره الشارح من موارد النقض

وهذا في غير التدبير ظ واما فيه فلانه يمكن ان يقال انه تسليط للعبد على التصرف كيف يشاء ثم القول بكون التدبير وصية بالعتق كانه فيما كان متعلقا بموت

المولى واما المعلق بموت غيره من الزوج او المخدوم لو قيل بصحته فكانه لا يجري فيه احتمال الوصية وان شاركها في الخروج من الثلث في بعض صوره وهو

اذا مات ذلك الغير بعد موت المولى ومعه فلو فرض القول بادخال هذا القسم ايضا في الوصية فلا يحتمل ادخاله في التعريف ايضا ثم **قوله** فانه

وصية عند الاكثر وبدل عليه ظ بعض الاخبار وقيل انه عتق معلق وهو مستثنى من عدم جواز التعليق في العتق ويظهر من كلام بعضهم كالمحقق في يع وكذا

من بعض الاخبار انه ايقاع برأسه يشابه الوصية في بعض الاحكام وهو الظاهر **قوله** تاخره من الحيوة لو قال يمكن ان يؤيد تاخره عن الوفاة ومقارنته لها لكان

اخصر واظهر **قوله** لا نرى جواز تقديمه قال في س ولا يشترط في القبول الاتصال بالايجاب بل لو قبل بعد الوفاة جاز وان تراخى القبول ما لم يرد وقال

ابن زهرة لا قبول الا بعد الوفاة لان التمليك بعدها فكيف يقبل قبله واختار الفاضل في لف وابن ادريس والمحقق جواز الامرين ولو رد في حيوة الموصي فله

القبول بعد وفاته على المش وانه خبيرا بانه لا يظهر منه لى ما ذكره الش بل يحتمل التوقف ايضا احتمالا ظاهرا وفي الشرائع لم يتعرض لهذه المسئلة وانما تعرض لمسئلة

الرد وقطع بعدم اعتبار الرد حال الحيوة ثم ما نسبه الى الفاضل في لف وعدا اختار مذهب ابن زهرة نعم في التحرير جواز الامرين **قوله** والثاني للش وهو

على مقتضى كلامه عدم جواز تقديم القبول على الوفاة لكنه في شرح يع جعل اعتبار القبول في حال الحيوة ايضا مذهب الاكثر ولعل ما ذكره هيهنا اظهر

فان الشيخ ذهب الى الاول كما صرح في ط والاكثر تابع له في الاكثر لا يبعد ان يكون اكثر المتاخرين على الثاني **قوله** ومبنى الوجهين الخ مراعاة الترتيب

من المبنى والمبني عليه **قوله** لفوات احد ركني العقد حال اعتباره فيه انا لا نسلم ان فوات ركني العقد في بعض اوقات اعتباره مع الاتيان به في البعض

الاخر مما يؤثر في البطلان وان كان المراد بفوات احد ركنيه اي القبول حال اعتباره تحقق منافيه وهو الرد وهو موجب للبطلان لابطاله الايجاب السابق ح

فيكون قوله بل يمكن الخ بيانا او تفصيلا لهذا الوجه لا انه وجه اخر فتدبر **قوله** مبني على الحكم السابق اي عدم جواز تقديم القبول على الوفاة و

فيه ان جماعة من القائلين بجواز التقديم غير المص ايضا صرحوا بهذا الحكم كالمحقق في يع والعلامة في عد ويبعد غفلة الجميع عن المبنى فلا يصح الحكم بالبناء المذكور

على اطلاقه نعم ابتناء المذكور في كلام من قال بعدم اعتبار القبول حال الحيوة متوجه فتد **قوله** اذ لا اثر للقبض من دون القبول فيه منع لانه يكفي في

القبول الفعل الدال عليه كالاخذ والتصرف فلعل مراده هيهنا عدم تاثير القبض الذي لم يقترن بامارة القبول كقبضه قبل الاطلاع على الوصية ونحوه

او عارية فافهم **قوله** بناء على ان القبض شرط في صحة الملك قال الشيخ في ط متى ردها بعد القبول قبل القبض فانه يجوز وفي الناس من قال لا يصح الرد لانه

لما قبل ثبت ملكه اما بالموت والشرطين واذا حصل ملكه لم يكن له الرد والصحيح ان ذلك يصح لانه وان كان قد ملكه بالقبول لم يستقر ملكه عليه ما لم

يقبضه فصح منه الرد كما ان من وهب له شيء فانه متى رده صح ذلك وان كان قد ملك الرقبة والمنفعة او احدهما انتهى وهو صريح في انه لم يجعل القبض

شرط صحة الملك كما ذكره الش بل جعله شرط اللزوم فصح الرد قبله ويؤيد هذا انهم في مسئلة انتقال الملك نقلوا الاقوال الثلثة المشهورة كما سيشير اليه

الش ايضا ولم يتعرض لتبعيض اصلا فالظ انه لا خلاف بينهم في عدم اشتراط القبض في اصل الملك هذا لكن لا يخفى ان التشبيه بالوقف في كلام الشيخ لا

يخ عن شيء اذ ظاهرهم الاتفاق على ان القبض في الوقف شرط الصحة لا اللزوم على ما صرح به الش في شرح يع وظ كلام الشيخ ايضا في بحث الوقف الذهاب

فالاولى التشبيه بالهبة بناء على كون القبض فيها شرط اللزوم كما هو مذهب ابي الصلاح والعلامة في لف وجماعة ثم كيفما كان فالحكم بكون القبض في

الوصية شرط الصحة او اللزوم لا بد له من دليل اذ الظ من الوصية التي حكم في الاية الشريفة باعتبارها وتقدمها على الارث هو مجرد الايجاب او مع

عنه بعد ضم القبول اليه اما على الجزئية او الكشف اما اعتبار شيء اخر فلا بد له من دليل ولا دليل عليه على ما رايناه سوى القياس على الهبة والوقف لاشتراكهما

في كونهما عطية متبرعا بها مع اولوية ذكره في الوصية من حيث ان العطية من الهبة وما في معناها منجزة وفي الوصية مؤخرة والملك في المنجز اقوى منه في المؤخر

بقرينة نفوذ المنجز الواقع من المريض من الاصل على قول بخلاف المؤخر وهو كما ترى لبطلان القياس والاولوية المذكورة لا يبعد الحكم المتنازع هذا مع وقوع

القول المذكور في المؤخر ايضا وان منعه فتدبر **قوله** واصالة عدم الزوال بذلك واستصحاب حكم الملك ثابت هنا مع ما نقله من القائل من الذهاب الى

كون القبض فيه شرط صحة الملك كما ترى اذ لم يثبت عنده في الصورة المفروضة ملك حتى يتمسك باصالة عدم زواله بذلك واستصحاب حكم الملك نعم

انما يتمشى هذا على القول بكونه شرط اللزوم على ما نقلنا من الشيخ فالصواب التمسك بالاية الشريفة على ما اشرنا اليه او بعموم الامر بالوفاء بالعقود الشامل

لموضع النزاع على ما نقله في ح يع منه **قوله** ويتنقل حق القبول اعلم ان كلامهم في تحرير هذه المسئلة مشوش جدا فالمحقق في موضع من يع المسئلة

تسلط على التصرف في الحيوة وينقص في عكسه بالوصية بالعتق فانه فك ملك والتدبير فانه وصية به عند الاكثر والوصية بابراء المديون وبوقف المال فان الوقف تمليك ايضا وبالوصية بالمضاربة والمساقاة فانهما وان افادا ملك العامل الحصة من الربح والثمرة على تقدير ظهورهما الا ان حقيقتهما الست كذلك وقد لا يحصل ربح ولا ثمرة فينتفي التمليك وايجابها اوصيت لفلان بكذا او افعلوا كذا بعد وفاتي او لفلان بعد وفاتي كذا وهذا القيد يحتاج اليه في الصيغة الثانية خاصة لانها اعم مما بعد الوفاة اما الاولى فمقتضاها كون ذلك بعد الوفاة او لفلان بعد وفاتي كذا ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على المعنى المطلوب وقبولها الرضا بما دل على الايجاب سواء وقع باللفظ ام بالفعل الدال عليه كالاخذ والتصرف وانما يفتقر اليه في من يمكن في حقه كالمحصور لا غير كالفقراء والفقهاء وبني هاشم والمسجد والقنطرة كما سبق في الوقف واستفيد من افتقارها الى الايجاب والقبول انها من جملة العقود ومن جواز رجوع الموصي ما دام حيا والموصى له كذلك

على ان الايجاب في الوصية انما يتعلق بما بعد الوفاة لانها تمليك وما في حكمه بعد الموت فلو قبل قبله لم يطابق القبول الايجاب وان التعلق بالوفاة تمام الملك على تقدير

القبول والقبض لا احداث سببه فان الايجاب جزء السبب فجاز ان يكون القبول كذلك وبالموت يتم او يجعل الموت شرطا لحصول الملك بالعقد كالبيع على بعض الوجوه وهذا

اقوى وتعلق الايجاب بالتمليك بعد الموت لا ينافي قبوله قبله لانه مقول هكذا ايضا وانما يعتبر القبول على التقديرين ما لم يرد الوصية قبله فان رد ح لم يعتبر القبول لبطلان الايجاب

برده نعم لو رده في حيوة الموصي جاز القبول بعد وفاته اذ لا اعتبار برده السابق حيث ان الملك لا يمكن تحققه حال الحيوة والمتاخر لم يقع بعد وهذا بمذهب من يعتبر تاخر

القبول عن الحيوة اوفق اما على تقدير جواز تقديمه في حال الحيوة فينبغي تاثير الرد حالتها ايضا لفوات احد ركني العقد حال اعتباره بل يمكن القول بعدم جواز القبول بعد الرد

موت الموصى له قبل القبول وحكم بانتقال حق القبول الى وارثه ولم يشر الى الخلاف ومثله العلامة في عد وهكذا في التحرير ولكن فيه قبل القبول والرد

بالرد باضافة والرد وفي موضع اخر من الشرائع جعل موت الموصي ولم يتعرض للقبول ونقل عنه قولين احدهما بطلان الوصية والاخر انه ان رجع الموصي

بطلت الوصية سواء رجع قبل موت الموصى له او بعده وان لم يرجع كانت الوصية لورثة الموصى له وهو اشهر الروايتين وفي النكت ايضا جعل النزاع

ما اذا مات الموصى له قبل الموصي ونقل قول بعض الاصحاب بانتقال الوصية الى ورثة الموصى له ما لم يرجع الموصي ثم نقل رواية محمد بن مسلم وقال وهذا

انسب بالاصول لان الموصى له لا يملك الا بعد موت الموصي اجماعا فلا ينتقل الى وارثه ما لا يملكه فينبغي ان يكون العمل بهذه وذكر العلامة في لف

ان المش ان الموصى له اذا مات قبل الموصي لم يرجع الموصي عن وصيته فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له ثم نقل عن المقنع ما يوافقه ثم قال

رواه ابن بابويه في كتابه وهو مذهب مشهور بين الاصحاب ثم نقل عن ابن الجنيد انه قال اذا كانت الوصية لا قوام بعينهم فاذا مات احدهم قبل موت الموصي

بطل سهمه ثم قال ولا باس بهذا القول عندي لان الوصية عقد يفتقر الى الايجاب والقبول وقد بينا ان القبول المعتد به هو الذي يقع بعد الوفاة فقبل الموت

لا عبرة به ثم ايده بالروايتين ثم قال وباقي علمائنا احتجوا برواية محمد بن قيس قال في كره لو مات الموصى له قبل الموصي وقبل القبول فالمش بين علمائنا

ان الموصي اذا مات بعد ذلك قبل رجوعه عن الوصية فان الوصية تنتقل الى ورثة الموصى له قبل الموصي ولا باس وقال المص في س ولو مات قبل القبول

فلوارثه القبول سواء كان موته قبل الموصي او بعده وهو اختيار المعظم وقيل تبطل الوصية واختاره في لف وهو حق ان علم تعلق غرضه بالمورث لا

غيره ويجمع بين الروايات وقال المحقق ان مات الموصى له قبل الموصي بطلت وان مات بعده فلوارثه ولا يخفى ان كلام لف على ما نقلنا وان كان مخصوصا

بما اذا مات قبل الموصي لكن يمكن استفادة الحكم بالبطلان فيما اذا مات بعده ايضا قبل القبول مما ذكره من الدليل وان يجري فيه التائيد بالروايتين فلعله

لذلك نسب اليه الحكم بالبطلان مط واما ما نسب الى المحقق وكانه ماخوذ من النكت لكن قد عرفت ان الظ من كلامه على ما نقلنا انه لا نزاع فيما اذا مات بعده

بل النزاع فيما اذا مات قبله والمختار عنده البطلان وقال العلامة في الارشاد ولو مات الموصى له اولا فالاقرب البطلان وقيل ان لم يرجع الموصي فهو

لورثة الموصى له وقال المص في شرحه الاقرب لمذهبين البطلان لان انتقال الموصى به اليهم اما عن الموصى له او عن الموصي ولا سبيل الى احدهما اما الاول

فلانه لم ينتقل اليهم اما القبول او متعلقه والثاني باطل اجماعا ضرورة عدم دخوله في ملكه الا بالايجاب والقبول والوفاة ولم يحصل سوى الايجاب

الاول ايضا لان القبول في العقود لا يورث كقبول البيع والهبة وغيرها ولانه لا سبيل الى الثاني وهو انتقاله عن الموصي لان الموصي لم يقصدهم بالوصية

اذ المقصد انما هو مورثهم ثم ايده برواية محمد بن مسلم وانت خبير بانه ينبغي حمل بناء كلامه على انه جعل محل النزاع الموت قبل الموصي وقبل القبول معا

للتذكرة او على ان القبول قبل موت الموصي لا عبرة به على ما هو مختار العلامة لكن ما ذكره من الدليل على البطلان فيما اذا مات بعد الموصي ايضا وقبل القبول

وبالجملة فيما ذكره لو تم يدل على البطلان سواء مات قبل الموصي او قبل القبول اذ قد سمعت ما تلونا عليك فنقول لا يخ اما ان يكون موت الموصى له قبل الموصي او بعده

وعلى التقديرين اما ان يكون قبل القبول ايضا او بعده فهنا صور اربع الاولى الموت قبل الموصي وقبل القبول ولا شك في تحقق الخلاف فيه فالمش هو القول بالانتقال

وذهب جماعة كابن الجنيد والعلامة في كره وعدة المص في النكت الى البطلان والثانية الموت قبل الموصي وبعد القبول ولا ريب ان المش فيه ايضا هو المش والظ

لحوق القول بالبطلان فيه ايضا لاطلاق ما نقل ابن الجنيد وكذا ما نقلنا عن النكت يجري بان ما ذكره من وجه الانسب ايضا نعم كلام العلامة في كره لا يشمله

الصورة وكلامه في لف يشعر بان حكمه مط فيما اذا مات قبل الموصي انما هو بناء على قوله بعدم اعتبار القبول حال الحيوة فلو قال احد باعتباره فلا ان

يخصص الحكم بالبطلان بما اذا مات قبل القبول ايضا ولا يخفى ان التمسك بالروايتين للقول بالبطلان يجري في الصورتين لاطلاقهما والثالثة الموت بعد الموصي

وقبل القبول والمش فيها ايضا هو المش وكلام س ظاهر في وجود القول بالبطلان فيها ايضا لكن لم اقف على قائل به بخصوصه والروايتان لا يجريان في هذه الصورة

لكن بعض الادلة يجري فيها ايضا وهو ما نقلنا عن لف وكذا ما نقلنا عن الشرح ولكن بادنى تغيير يظهر بالتامل الرابعة الموت بعد الموصي وبعد القبول

كانه لا خلاف فيها في انتقال الملك الى الموصى له ومنه الى ورثته اللهم الا على احتمال اشتراط الملك بالقبض على ما نقله الش سابقا فانه ح لا ينتقل الملك

الى الموصى له قبل القبض لكن لا شك في ثبوت حق له بالقبول والموت فينتقل الى ورثته لكن حصول الملك لهم موقوف على قبضهم واما اذا قيل ان القبض شرط

لا لحصول الملك فينتقل الملك الى الورثة لكن لهم الخيار في الرد قبل القبض كمورثهم فتامل باطراف الكلام والله الموفق **قوله** ومستنده رواية محمد

هي رواية محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى امير المؤمنين ع في رجل اوصى لاخر والموصى له غائب فتوفي الذي اوصى له قبل الموصي قال الوصية لوارث الذي

اوصى له قال ومن اوصى لاحد شاهدا او غائبا فتوفي الموصى له قبل الموصي فالوصية لوارث الذي اوصى له الا ان يرجع في وصيته قبل موته ولا يخفى ان هذه

الرواية مخصوصة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي واذا ثبت الحكم فيه ثبت فيما اذا مات بعده بعدم القائل بالفصل لكن ليس فيها تصريح بكون ذلك قبل القبول

ولذا قال الش تدل باطلاقها عليه ولا يخفى ان الجزء الاول من الرواية تضمن في واقعة فلا اطلاق فيه والجزء الاخر عام فلو قال الش بعمومها لكان اظهر واقوى ومن هنا

ظهر ان ما ذكره في ح يع من ان الروايتين في الباب فيه ما فيه فتدبر وما ورد ظاهره انه يمكن الجمع بين الروايات بتخصيص تلك الرواية بما اذا مات الموصى له بعد القبول

بناء على اعتبار القبول حال الحيوة كما هو الاظهر وحمل عليه في الرواية الابناء في ذلك لكنه لا يخ عن بعد كما لا يخفى واستدل ايضا على المش بان الوصية حق للموصي

فيشمل كل حق كما في الشفعة والخيار فيشمل الوصية ايضا وتفصيل القول فيه ما علقناه على شرح يع **قوله** وقيل تبطل الوصية ظاهره على ما مر في ح يع

ان هذا القائل القول ببطلان الوصية بموت الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي له ام بعد موته لكن قد اشرنا الى ان القول بالبطلان فيما اذا مات

بعد الموصي وان دل عليه عبارة س لكن لم اقف على قائل به بخصوصه وان استنادهم بالروايتين لا يصلح في هذه الصورة للتصريح فيهما بموت الموصى له قبل الموصي

وانما يصح في الصورة الاولى لكن لا يخفى انه ليس فيهما حديث الموت قبل القبول اصلا كما انه ليس في رواية محمد بن قيس ايضا وبالجملة في نظر الى الروايات ينبغي له ان يعول

مبطل لابطال الايجاب السابق ولم يحصل بعد ذلك ما يقتضيها كما لو رد الهبة ولو فرق بان المانع هنا انتفاء المقارنة بين القبول والايجاب قلنا مثله في رد الوكيل الوكالة فانه ليس التصرف بعد ذلك بالاذن السابق وان جاز تراخي القبول وفي س نسب الحكم بجواز القبول بعد الوفاة الى المش مؤذنا بتمريضه والمش مبني على ما سبق وان رد بعد الوفاة قبل القبول بطلت وان قبض اتفاقا اذ لا اثر للقبض من دون القبول وان رد بعد القبول وقبل القبض قيل تبطل وان لم يقبض لانتقال الملك الى الموصى له بالقبول فلا يبطله الرد كرد غيره من العقود الملكة بعد تحققه فان زوال الملك بعد ثبوته يتوقف على وجود السبب الناقل ولم يتحقق والاصل عدمه وقيل يصح الرد بناء على ان القبض شرط في صحة الملك كالهبة فيبطل بالرد قبله ويضعف ببطلان القياس وثبوت حكمها بامر خارج لا يقتضي المشاركة بمجرده واصالة عدم الزوال بذلك واستصحاب حكم الملك ثابت وينتقل حق القبول الى الوارث

المسئلة

لو مات الموصى له قبل القبول سواء مات في حيوة الموصي ام بعدها على الاشهر ومستنده رواية محمد بن قيس وقيل تبطل الوصية بموته عملا برواية محمد بن مسلم عن الصادق ع

ونصل ثالث ان بطلها بموته في حيوته لا بعدها والاقوى البطلان مع تعلق غرضه بالمورث والا فلا وهو مختار المص في س ويمكن الجمع به بين الاخبار لو وجب ثم ان كان
موته قبل موت الموصي لم تدخل العين في ملكه وان كان بعده ففي دخولها وجهان مبنيان على ان القبول هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت ام ناقل
له من حينه ام الملك يحصل للموصى له بالوفاة متزلزلا ثم يستقر بالقبول وجهان وتظهر الفائدة فيما لو كان الموصى به ينعتق على الموصى له الميت لو ملكه وفي
الوصية مطلقة غير مقيدة بزمان او وصف مثل ما تقدم من قوله اوصيت او افعلوا كذا بعد وفاتي ومقيدة مثل افعلوا بعد وفاتي في سنة كذا او في سفر كذا

المسئلة بما اذا مات الموصى له قبل الموصي وبذكر الروايات من الجانبين فليس فيها حديث القبول له وفي شرح تع احتج لهذا القول مع الروايتين بان
الوصية عقد يفتقر الى ايجاب من الموجب له فيبطل بموته وهذا يجري في الصورتين لكن لا يخفى ما فيه فان كون الوصية عقدا لا يستلزم الى ايجاب
وقبول من الموجب له ثم بل غاية ما نسلمه في الوصية افتقارها الى القبول في الجملة واما الى قبول الموجب له نفسه فلا دليل عليه نعم وح فلم لم يكف قبول
وارثه والحاصل ان الظ من الاية الشريفة تقدم الوصية على الميراث والظ منها هو مجرد الايجاب واعتبار القبول لا دليل عليه نعم علم بالاجماع اعتبار قبوله
او قبول وارثه واستقرار الملك واصله فنقول واما اعتبار ما زاد على ذلك فما لا دليل عليه فلا وجه له ثم **قوله** وفصل ثالث هذا هو القول الذي
نسبه في س الى المحقق ثم لا يخفى انه قد تمسك هذا القائل في البطلان في الصورة الاولى بالروايتين وفي عدم البطلان في الصورة الثانية باصالة عدم البطلان
وبشمول الارث لكل حق فيدخل فيه الوصية ايضا كما اشرنا اليه واما عدم عمله في الصورة الاولى بالروايتين هذا وقد حمل الشيخ في يب الروايتين على
ما اذا رجع الموصي وهو بعيد **قوله** والاقوى البطلان مع تعلق غرضه الظ مع قطع النظر عن الروايات انه ان علم تعلق غرض الموصي بخصوص الموصى
له فالظ البطلان وان علم عدم تعلق غرضه بخصوصه فالظ انتقال الحق الى الوارث لما كان مشروطا بعدم تعلق غرضه بخصوص المورث فما لم يعلم انتفاء
ذلك لا يحكم بالانتقال ويمكن ان يقال ان الاصل عندهم انتقال كل حق الى الوارث بناء على عموم الميراث الا ان يعلم خلافه وهو ما اذا علم تعلق غرضه
بخصوص المورث فيبقى الثاني تحت العموم ولعل هذا اظهر على طريقتهم وكان لهذا اختار المصنف في س البطلان اذا علم تعلق غرضه بالمورث لا غيره والصحة فيما
عداه به جمع بين الروايات ومن هنا يظهر ان كلام الشيخ لا يخلو من اجمال واخلال فليحمل قوله مع تعلق غرضه بالمورث على ما اذا علم ذلك ليوافق ما في س فاظ
قوله في الحاشية وهو مشترك هذا ما ذكره العلامة في لف وقريب منه ما ذكره المحقق في النكت حيث قال فيه جهالة مشتبهة وفيه ان الظ انه البجلي الثقة بقرينة
رواية عاصم بن حميد عنه وح فالظ انها حسنة بابرهيم بن هاشم بل هي معتبرة **قوله** في الحاشية وما قيل من احتمال الصحيح الغير الظ من الصحة اي صحة الوصية بعيد
كما يحتمل حمل الروايتين على ان الوصية لا شيء بعده بمعنى بطلانها كذلك يحتمل حملها على صحة الوصية وان الموت ليس شيئا ينقضها وذكر في ح تع انه هذا
الاحتمال ربما كان انسب باسلوب الكلام وتذكير الضمير المستتر في الفعل وبه يندفع التنافي بين الروايات فيكون اولى ثم قال انت خبير بان كونه انسب باسلوب الكلام
مما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره من تذكير الضمير والامر فيه هين والظ عندي انه مع ذلك ظاهر في الاحتمال الاول كما ذكره ههنا واما انه به يندفع التنافي بين
الروايات ففيه انه كما يندفع التنافي بذلك يندفع ايضا بما اشرنا اليه من تخصيص الرواية الاولى بما اذا مات الموصى له بعد القبول وحمل الثانية على
ما اذا مات قبله وكون الاول اظهر من الثاني غير ظ هذا مع رجحان الرواية الثانية من جهة الصحة وتايدها بالموثقة لكن يمكن تاييد ما ذكره من الجمع بالشهرة
بين الاصحاب وبان الظ من الاية الشريفة تقدم الوصية على الميراث مط والظ من الوصية كما اشرنا اليه هو الايجاب فالظ عدم انتقالها الى الوارث ما لم يثبت
خلافه وثبوته فيما نحن فيه ثم وبان الظ انتقال امثال تلك الحقوق الى الوارث ويمكن تاييده ايضا بما روي في الكتب الاربعة عن محمد بن عمر الساباطي
قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل اوصى الي وامرني ان اعطي عما له في كل سنة شيئا فمات العم فكتب اعط ورثته وبما روي فيها ايضا عن عباس بن عامر عن مثنى
قال سئلته عن رجل اوصى له بوصية فمات قبل ان يقبضها ولم يترك عقبا قال اطلب له وارثا او مولى فادفعها اليه قلت فان لم اعلم له وليا قال اجهد
على ان تقدر له على ولي فان لم تجده وعلم الله منك الجهد فتصدق بها وليس في الكافي عن مثنى والسند صحيح الا ان الظ سقوطه بقرينة الكتب الثلثة وانما
حكمنا بالتاييد لعدم صحة سندهما مع احتمال الثانية والاكل منهما حكم في واقعة فلا يعم فلا يبعد ان يكون بعد الموت والقبول ولا نزاع فيه او بعد الموت قبل القبول
مرجحا لما ذهب اليه المفصل الثالث او قبل الموت بعد القبول كما خصصنا به الرواية الاولى على ان الرواية الثانية لو حمل على الموت قبل الموصي وقبل القبول
اشكل الحكم بالتصدق بها الا ان يقال ان حق القبول ينتقل الى الامام مع عدم الوارث الاخر كما هو راي ابن ادريس فحكمه بالتصدق بناء عليه لكن معظم الاصحاب
على ما نقل في س على انه لو لم يخلف الموصى له وارثا رجعت الوصية الى ورثة الموصي وح فيشكل الامر وقد ظهر لك بما فصلنا ان الاقوى في الصور الثلث الاخيرة
من الصور الاربع صحة الوصية وقيام الوارث مقام الموصى له واما الصورة الاولى فللتوقف فيها مجال وان كان القول بعدم البطلان فيها ايضا لا يخلو عن قوة
فتد **قوله** لم يدخل العين في ملكه لان انتقال الملك عن الموصي مشروط بموته **قوله** هل هو كاشف عن سبق الملك من حين وح فحكم قبول الوارث
حكم قبوله لانه خليفته ونائب عنه فيكون كاشفا عن ملك مورثه من حين موت الموصي وربما قيل على القول بالكشف ان قبول الوارث كاشف عن ملكه
من حين موت مورثه وح لا يدخل في ملك مورثه وهو ضعيف لا دليل عليه على القول بالكشف اوثم باي عنه كاصل ثع **قوله** ام ناقل له من حينه اي
من حين القبول فيكون القبول جزء السبب ح فينتقل الملك قبله فلا يدخل في ملك مورثه بل انما ينتقل الى الوارث من حين القبول **قوله** ام الملك يحصل
للموصى له بالوفاة هذا على القول بانتقال اصل الملك بالايجاب والوفاة وكون القبول شرط الاستقرار فانه ح ينتقل بوفاة الموصي الى الموصى له لو كان
مات بعده لكن استقراره يتوقف على قبوله او قبول وارثه هذا ولا يخفى ما وقع منه من الغفلة حيث لم يذكر فيما ياتي هذا الوجه الثالث بل انما ذكر
الوجهين الاولين وفي شرح تع نقل الاقوال الثلثة وفصل الكلام فيها ونحن ايضا فيما علقنا عليه قد فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه **قوله** خلافا للشيخ
فانه قال في يه واذا وجدت وصية بخط الميت ولم يكن اشهد عليها ولا اقر بها كان الورثة بالخيار بين العمل بها وبين تركها وابطالها فان عملوا بشيء منها
لزمهم العمل بجميعها قال المحقق في النكت من انه اذا عملوا ببعضها لزمهم العمل بجميعها الجواب ربما يكون للشيخ نقل رواية ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت
كتابا اليه ما اداي اوصى به هل يجب على ورثته القيام بما في الكتاب بخطه ولم يامرهم بذلك فكتب ان كان وله ولد ينفذون كل شيء يجدون في كتاب
ابيهم في وجه البر وغيره واقول هذه الرواية مكاتبة لا يتحقق حالها والمسئول فيها مجهول ليس فيها الوصية وجب اجازة الباقي لان للبعض
فيما يعزى له ليس اجازة اقرار بالجميع لو صرح انه اوصى بالبعض فاذن العمل بها ضعيف مع ان لفظها لا يعطي ما ذكره الشيخ انتهى والرواية على ما نقله موثقة

فيخصص بما خصصه من السنة والسفر ونحوهما فلو مات في غيرهما او غيره بطلت الوصية لاختصاصها بمحل القيد فلا وصية به بدونه وتكفي الاشارة الدالة على المراد قطعا في ايجاب الوصية مع تعذر اللفظ لخرس او اعتقال لسان بمرض ونحوه وكذا تكفي الكتابة كذلك مع القرينة الدالة على قصد الوصية بها معه لانها اعم ولا يكفيان مع الاختيار وان شوهد كاتبا او علم خطه او عمل الورثة ببعضها خلافا للشيخ في الاخير او قال انه بخطي وانا عالم به وهذه وصيتي فاشهدوا علي بها ونحو ذلك بل لا بد من تلفظه به او قراءته عليه واعترافه بعد ذلك لان الشهادة مشروطة بالعلم وهو منفي هنا خلافا لابن الجنيد حيث اكتفى به متن

مع حفظ الشاهد له عنده والاقوى الاكتفاء بقراءة الشاهد له مع نفسه مع اعتراف الموصي بمعرفة ما فيه وانه موصي به وكذا القول في المقر والوصية للجهة العامة
مثل الفقراء والفقهاء وبني هاشم والمساجد والمدارس لا تحتاج الى القبول لتعذره ان اريد من الجميع واستلزامه الترجيح من غير مرجح ان اريد من البعض ولا يفتقر
الى قبول الحاكم او منصوبه وان امكن كالوقف وربما قيل فيه بذلك ولكن لا قائل به هنا ولعل مجال الوصية اوسع ومن ثم لم يشترط منها التنجيز ولا فورية القبول
ولا صراحة الايجاب ولا وقوعه بالعربية مع القدرة والظ ان القبول كاشف عن سبق الملك للموصى له بالموت لا ناقل له من حينه اذ لولاه لزم بقاء الملك بعد الموت بغير
مالك اذ الميت لا يملك لخروجه به من اهليته كالجمادات وانتقال ماله عنه ولا الوارث لظ قوله تع من بعد وصية يوصي بها فلو انتقل الى الموصى لم يلزم خلوه

للنهد ببا في الفقيه وح عدم اعطائها ما ذكره الشيخ ظ لكن العلامة في كره نقل الرواية وفيها هكذا وكتب ان كان ولده ينفذون شيئا منه وجب عليهم ان
ينفذوا كل شيء ا ه والظ ان العبارة كانت هكذا فسقط عن يب والفقيه وح يدل على ما ذكره الشيخ لكن لم اقف على ماخذ ما نقله من كتب الحديث
وحملها العلامة على انهم اعترفوا بصحة هذا الخط فح يجب العمل بالجميع في لف نقل الرواية عن الفقيه موافقا لما في يب صريحا فيما قاله الشيخ ثم **قوله**
مع حفظ الشاهد له عنده اي حفظ الشاهد المكتوب المذكور عنده ليامن من التزوير **قوله** ولكن لا قائل به هنا يظهر من كلامه في شرح تع وجود القول
بذلك هنا ايضا وح فالكلام فيما تمسكوا به مجال وقد فصلنا القول فيما علقناه على شرح تع **قوله** لزم بقاء الملك بعد الموت ورد عليه في السرائر
النقض بالتركة اذا كان على الميت دين محيط فانها بالخلاف بيننا لا تدخل في ملك الغرماء ولا ملك الورثة والميت بعين ما ذكرتم ينبغي ان يكون
موقوفة على انقضاء الدين فالشيء الموصى به بعد موت الموصي وقبل قبول الموصى له يبقى موقوفا على القبول لا يدخل في ملك احد مثل التركة سواء **قوله**
لان الميت لا يملك لخروجه عن اهليته هذا لو سلم انما يسلم ابتداء واما اذا تملك في حال الحيوة فلم لا يجوز ان يبقى على ملكه الى ان ينتقل الى الموصى لهم او الى الورثة
بشرائطه وما ذكر من انتقال ماله عنه بالموت ممنوع ايضا اذ لا دليل عليه عقلا وشرعا نعم انتقاله بعد قبول الوصية وقضاء الدين معلوم بالضرورة من الدين او
الاجماع واما قبل ذلك فلا نعلم ذلك فالقول ببقائه على ملكه او على حكم ملكه كما عبر به المحقق في باب الفرائض الى اداء الوصايا والديون لا يخلو عن وجه **قوله**
ووجه الثاني ان القبول معتبر في حصول الملك هذا تم لجواز ان يكون القبول شرط الاستقرار كما هو القول الثالث الذي لم يتعرض له الش ههنا الا
ان يقال ان بناء الكلام ههنا على الاعراض عنه فعرض كل من الفريقين اتمام حجته على الاخر وفيه بعد اذ للباقي المنع مجال اذ لعل اعتباره لكونه كاشفا
فلا بد من التمسك بما ذكره من حكم العقد وفيه ان كون الوصية من العقود مما لا دليل عليه من اية وخبر ومجرد تعارف ايراد الوصية في باب العقود بين المنا
او تصريح بعضهم بذلك لا يظهر منه اجماع على ذلك حتى يكون حجة فتدبر **قوله** ويشكل بان هذا اه هذا اشكال على ما ذكره من جعل الموت شرطا
من قبيل اجازة المالك في البيع فينبغي ان يجعل شرطا في انتقال الملك كالقبول واما اصل ما ذكره من ان كونها من العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب
فكانه متوجه عنده **قوله** شرط في انتقال الملك بمعنى عدم تحقق الانتقال قبله لا بمعنى انه دخلا في الجملة فيشمل الكشف على ما ذكره الموجه كما يدل
عليه جعله من قبيل اجازة المالك في الفضولي فلا يرد ان كونه شرطا في الانتقال مما حكم به الموجه ايضا وانت خبير بانه يمكن حمل كلام الموجه ايضا على ما ذكره
الش بل الظ حكمه بكون الموت شرط الانتقال هو ذلك بل جعل من قبيل اجازة المالك لا ينافي ذلك اذ لعل مذهبه في الاجازة ايضا ان يكون مؤثرا في النقل
لا كاشفا غاية الامر انه لم يجعل الموت ولا الاجازة جزء السبب بل شرطا رعاية لما هو المعروف بينهم انحصار اجزاء العقود في الايجاب والقبول فانهم **قوله**
وبالجملة هذا مجمل الكلام بعد ما ذكر من وجوه الطرفين وحاصله ان القول بالكشف متوجه لولا ما ذكر في وجه ان كونها من العقود يرشد الى كون القبول
جزء اذ ان من حكم العقد الافتقار الى الايجاب والقبول وقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** ودفع الحجر فلا يصح وصية العبد لو علق بملك نفيه اشكال على
ما ذكره العلامة ولو علق الوصية على عتقه بان قال مثلا مع عتقت ثم مت فثلثي لفلان فجعل الاقرب النفوذ واما المحجور عليه بالسفه فحكم العلامة
بنفوذ وصيته مط تارة ومنعها مط اخرى وشرط ابن حمزة ايضا منعها مط وذهب جماعة كالمفيد وسلار وابي الصلاح الى انه يمضي وصيته في وجوه البر والمعروف
خاصة واما المحجور عليه بالفلس فيصح وصيته اذ لا ضرر فيه على الغرماء كما صرح به المص في س **قوله** وسبيل الاحتياط لو راعى الصبي المذكور الاحتياط ولم يوص
كان حسنا ولا بعد صدور الوصية منه فالتمسك بالاحتياط للقول بعدم صحة وصيته مشكل لا سيما مع النهي في القران عن تبديل الوصية بعد سماعها المتناول
لمحل النزاع **قوله** او قتل لعله بموت اي بسبب قتل ما يؤول اليه وهذا على ما في يب وفي بدل قتل فعل وهو اظهر ويوافقه الفقيه ايضا الا ان فيه
بعد ما احدث في نفسه جراحة او فعل او قول لعله يموت اي احدث الامارة ان يموت والاول اظهر **قوله** ومن ثم لا يقع لا عليه لزكوة هذا بناء على القول
باشتراط استقرار الحيوة في الذبيحة وسيجيء الكلام فيه **قوله** وامواله لانه الفعل على سفهه غير واضح ولو سلم فيجوز ان يفعل ذلك نفسه لعارض ثم يرد الى رشده
ثم يرجع اليه رشده ومن غيره وصيته اشتراط تيقن رشده بعد الجرح كما صرح به العلامة في عد على انك قد عرفت الخلاف في وصية السفيه فتذكر **قوله** فانه
غير مانع من التصرف مع تيقن رشده وقياسه على عدم حل المذبوح فاسد لو سلم الحكم في الاصل ومن ثم وجبت الفدية على قاتله في تلك الحال ايضا
لو صح ذلك يلزم عدم اعتبار وصية المريض ايضا اذا كان بهذه المثابة **قوله** حيث تصح الوصية لحملها بان كان مثلا ابوه مسلما وامه ذمية او كان ابوه
ذميا بناء على ما هو المشهور من صحة الوصية للذمي مط او اذا كان رحما او كان حربيا ايضا بناء على القول بجواز الوصية للحربي **قوله** باستفاضة بين
الغايتين اي بعد السنة الى اقصى الحمل ولا يخفى انه لو كانت المدة بحكم العادة بعيد تولده فيها كما اذا كانت سبعة اشهر او ثمانية مثلا فهذا القول لا يخلو
عن وجه بناء على ترجيح الظ على الاصل لو قيل به واما اذا كانت قريبة من المدة المعتادة بحيث لا يستبعد عادة تكونه فيها كما اذا تولد في الشهر التاسع او العاشر
فلا وجه له اذ الاصل في عدم تكونه حال الوصية والظ ايضا لا يعارضه اذ لا استبعاد في تكونه بعدها عادة ايضا ولعل القائل استثنى ما بين الغايتين في الجملة
فليحمل على ما ذكرنا وعلى كل تقدير فيشترط انفصاله حيا هذا شرط الاستقرار فمتى انفصل حيا تحقق من حين موت الموصي وان لم يكن ذلك الوقت حيا فالنماء
المتخلل بين الموت والولادة يتبع العين ولو وضع ميتا تبين بطلان الوصية وان كان حال الوصية في بطن امه حيا كذا في شرح تع **قوله** وقيل يعتبر قبول
الولي هنا باعتبار القبول في الحمل ايضا فيقبل وليه **قوله** لان العبد لا يملك اه قد تبين انهم يجوزون وصية المولى له فيجوز ان يكون وصية الغير ايضا مثلها
ولا يخفى ما فيه **قوله** قال لا وصية ذكر في ح تع انه يمكن ان يحمل على لو وصى المملوك لغيره لان الوصية اسم مصدر يمكن اضافته الى الفاعل والمفعول به
في الحاشية اما الاشتراك محمد بن قيس فيه ان الظ انه البجلي الثقة بقرينة رواية عاصم بن حميد عنه كما اشرنا اليه سابقا ايضا فالرواية حسنة بابرهيم بن هاشم
بل هي معتبرة **قوله** في الحاشية ولا ينافيه قال فلا يبعد ان يكون حكمه بجواز الوصية له بحساب ما اعتق منها وح ان اجراه الاحتمال المذكور

عن الملك اذ لا يصح لغير مذكور وجه الثاني ان القبول معتبر في حصول الملك نحو ما جزء السبب شرط كقبول البيع فيمتنع تقدم الملك عليه وكونها من جملة العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب الناقل للملك الذي هو الايجاب كما يستفاد من تعريفهم العقود بانها الالفاظ الدالة على نقل الملك الوجه الثالث وهو المتعين في البيع والمنشور في الاجارة ونحو ذلك فيكون الموت شرطا في انتقال الملك كما ان الملك المبيع والعلم بالعوضين شرط فيه فاذا حصل الشرائط قبل تمام العقد بان كان مالكا للمبيع تحقق ترتبه عليه وان تخلف بعضها فقد يحصل منه بطلانه كالعلم بالعوضين وقد يبقى موقوفا على ذلك الشرط فاذا حصل تحقق تاثير السبب الناقل وهو العقد كاجازة المالك في عقد الفضولي والموت في الوصية فالانتقال حصل بالعقد لكنه موقوف على الشرط المذكور فاذا تاخر تحقق القبول كان الملك موقوفا عليه والشرط وهو الموت حاصلا قبله فلا يتحقق الملك بمجرد العقد ويشكل بان هذا لو تم لزم تقدم قبول الوصية لو تقدم على الموت حصل الملك به بحصول الموت

استنادا الى رواية ضعيفة وتقع الوصية للمبعض وهو الذى عتق منه شقص بكسر الشين وهو الجزء بالنسبة اى بنسبة ما فيه من الحرية والمراد به مملوك غير السيد اما هو بعض فى الجميع بطريق اولى وكلام الولد اى ام ولد الموصى لانها فى حبوة من جملة ما لبكر وانما خصها البيت بت عليها قوله فتعتق من نصيبه اى نصيب ولدها وتأخذ الوصية لصحيحة ابى عبيدة عن الصادق ع ولان التركة تنتقل من حين الموت الى الوارث فيستقر ملك ولدها على جزء منها فيعتق عليه ويستحق الوصية و الوصية للمملوك بان لم يتوقف على القبول فتنتقل الى ملك الموصى له بالموت الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة ووصول التركة الى الوارث بخلاف ملك الوارث وقيل تعتق من الوصية فان ضاقت فالباقى من نصيب ولدها لتأخر الارث عن الوصية والدين بمقتضى الاية والرواية

فى جميع القضايا المذكورة فى غاية البعد وعلى هذا فلا ريب ان المستفاد منه صحة الوصية بجميع ما اعتق منه مط وبعضهم منزلة اذا لم يعتق منه شئ لم تصح الوصية اصلا على ان عدم القول بالفصل كان فى اثبات ذلك فافهم قوله استنادا الى رواية ومع ضعفها لا دلالة لها على المط اصلا كما ضل نح يع قوله فيستقر ملك ولدها استنادا الى حرمها فيعتق عليه ويلزم منه اتفاق الجميع لعدم القول للشركة لعدم التركة فى غير الاخبارى وانما يتمسك فى عتقها فى هذه الصورة ايض بالاجماع او باطلاق النصوص قوله الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة فيه ان توقف تنفيذها على معرفة القيمة ووصول التركة الى الوارث وخروجها من ثلثها لا يجوز على تقدم ملك الوارث اذ يجوز ان ذلك على سبيل الكشف بل هو الظ فتأمل فيه فان وصل الى الورثة ما يخرج الوصية عن ثلثه تبين سبق ملك الموصى له من حين الموت والا فلا وما ذكره سلطان العلماء من ان استقرار ملك الوارث للتركة يكون مقدما على استقرار ملك الموصى له للموصى به ظ الفساد اذ لا استقرار قبل الوفاء بالوصية قطعا الا ان يريد بالاستقرار اصل الملك فيوجه عليه ما اوردنا على اصل الشرح فتد قوله فى الحاشية فانه قال فيها يعتق ثلث الميت وجه الاستدلال ان الحكم بعتقها من الثلث يدل على انه من الوصية والا فلا وجه له و الذى يع ان هذا بناء فى الحسنة باعطائها او صولها الا ان يحتاج ذلك على ما اذا فضل من الوصية شئ وبها دلت الرواية على ان نصيب ولدها كان بعد الثلث وعلى انه اعتقها المولى فى مرضه او وصى ابو ميته بناء على اعتبار المنجزات من الثلث وعلى ان العتق ايض كان بعنوان ولا يخفى بعدها ونقل الم فى شرح الارشاد عن ابن بابويه انه ذهب الى انها يعتق من ثلث الميت وتأخذ الوصية وح نظ والصحيح المذكور حجة له وكذا ما رواه فى يب وفى عن محمد بن يحيى عن عن كرم عن ابى الحسن الرضا ع فى ام الولد اذا مات عنها مولاها وقد اوصى لها قال تعتق من الثلث ولها الوصية وروى فيها فى الصحيح عن البزنطى قال نسخت من كتاب بخط ابى الحسن ع فى ام ولد اوصى لها بالف درهم فكتب تعتق من الثلث ولها الوصية ورواه فى الفقيه متصلا بصحيح ابى عبيدة فان كان هذا ايضا مذهبنا فلا يبعد القول به لعدم الرواية وان ثبت الاجماع على خلافه فيحمل على العتق واعطاء الفاضل على هذا فهذا ابن بابويه حمل صحيح ابى عبيدة ايض على ذلك فتكون حجة لما ذهب اليه القائل وكذا الرواية الاخرى هذا وما فرله ولكن ورد فيها اى فى ام الولد الموصى لها او فى الصحيح المذكور بهذا شاء ما فى يب حيث ذكر بعد تمام الرواية وفى كتاب العباس يعتق من نصيب ولدها ويعطى من ثلثه ما اوصى لها به وانت خبير بان هذا نص فيما ذهب اليه الم ويمكن ان يكون قول الش لصحيحة ابى عبيدة اشارة الى هذه التتمة والا فدلالة اصل الخبر عليه كما لا يخفى ان الاستدلال به بمجرد وجود فى كتاب العباس ما لا يصلح للاعتماد سيما مع مخالفة لما صدر الخبر مع صحة سنده ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره فى شرحه للشرائع من ان الحكم فيها باعطائها الوصية كان المص اذ عتقها من نصيب ولدها وبنفسها من لبا خارج صحيح وكانه اراد به اطلاق النصوص الواردة فى ان ام الولد تعتق من نصيب ولدها و الاجماع على انعتاقها فانه اذا عتق من الوصية فتعتق من نصيب ولدها لكن لا يخفى انه لو لم يكن الجزء الاول من الرواية كان الامر ما ذكره تاما مع وجود الجزء الاول الصحيح فى انه من الثلث فلا ذح اعطاء تمام الوصية لا يظهر من الجزء اذ كما احتمل حمل الجزء الثانى على ظاهره والتاويل فى الجزء الاخر كما ذكرنا اولى بل هو الظ كما لا يخفى واظهر منهما حمل الخبرين على ظاهرهما والذهاب الى مذهب ابن بابويه وبالجملة فالظ من الخبر عتقها بالوصية او من الوصية فعلى الوجهين فالتمسك بما ذكره الى الاجماع ظ الفساد واما اطلاق النصوص الواردة بانعتاق ام الولد من نصيب ولدها فالظ انها مع ما فيها من الكلام ما لا ينهض معارض لذلك الصحيح الخاص مع تأيده بالرواية الاخرى واصالة عدم الجبر على الولد فتدبر قوله والوصية لجماعة منهذا اذا كانت الجماعة محصورين كالقرابة و الاعمام والاخوال ولو اوصى لقبيلة عظيمة كالهاشميين او العلويين لم يجب التسوية ولا الاستيعاب كما صرح به منه فى بر المصابيح قوله وكلاهما على ذلك اما الاول فلان الكفر من قطع الاسلام ارحام الجاهلية سقوط حق صلة ذويها لانهم يخرجون عن القرابة مع صدق القرابة عليهم لغة وعرفا ولو سلم عدم ذلك انما هو عند كفرهم واما بعد اسلامهم فلا شك فى صدق القرابة عليهم شرعا وانتهوا الى رحم الجاهلية ولو سلم فمساوات باقى ايام الكفر للجاهلية ثم بعد هذا كله ان كان مراده اشتراط امر زائد على ما اعتبره الاكثر من صدق القرابة عرفا وهو الانتهاء الى اب وام مسلمين كما يشعر به ظ عبارات الاكثر عند نقل هذا القول منهم الش فى شرح يع فيتوجه عليه ايض انا سلمنا اشتراط اسلام الاب والام بما ذكر من الدليل على كفاية الانتماء الى اب وام فى الاسلام وان بعد بحيث لا يصدق عليهم القرابة لغة وعرفا ولهذا استدلوا به ولا دلالة له على ذلك اصلا واما الثانى فلانه لا يدل الا على انتفاء الاهلية عن ابن نوح ولا نسلم انه يلزم منه انتفاء القرابة ايض على مطلق الكافر مع صدقها لغة وعرفا ثم لا يخفى ان الش ههنا جعل الخبر دليلا على اشتراط الاسلام فى الاب و الام اللذين ينتهى اليهما الانتساب وجعل حكاية ابن نوح دليلا على مدعى اخر وهو انه لا يعطى الكافر وان انتسب الى مسلم ولم ار هذا الاشتراط فى كلام غيره ممن نقل هذا القول فوح ثم استدل بهذه الاية على الدعوى الاولى وتوجيهها بما دلت على نفى الاهلية عن ابن نوح ويلزم منه نفى القرابة عنه وعن كل كافر فيلزم منه نفى القرابة من الاب والام الكافرين ايض فينتفى عنه كون قرابته بسبب الانتماء اليهما ايض على مقتضى ما تخيله فى الدليل الاول فيتوجه عليه بعض كل ما اوردنا على الاول ثم قوله المستند ضعيف ذكر فى شرح يع انه لم اقف لهم على مستند خصوصا ابو داود الذى فهم منه مع انهم لم يقولوا مثل ذلك فى الاخبار الصحيحة وغيرها والعرف لا يدل عليه فكيف يثبته لا مستند له ولعل عول فيما نقله من الاجماع به كما نقول لذلك المراد قوله استنادا الى رواية عامية هكذا ذكره جماعة من الاصحاب مع انه قد روى فى كتاب عشرة وتلك روايات تدل على ذلك وقد نقلها فى شرح يع منها ما رواه ابى الحسن ابراهيم بن هاشم عن جميل بن دراج عن ابى جعفر ع قال حد الجوار اربعون دارا من كل جانب من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ولا شك ان هذا القول لكان القول به حسنا قوله وغاصبها على الظ وفى ترجيح عدم استحقاق الغاصب تبوقف فى المساجد والمقبرة قوله وعلى المختار فالعبرة الخ قال فى شرح يع والظ عدم الفرق بين صاحب الدار ومن عليه لسكنها من الدهر وغيرهما لتناول الاسم الجميع وان كان تناوله الى انتهى ولا يبعد الاختصاص بصاحب الدار نظرا الى العرف وهذا يجرى على القول باعتبار الاذرع والدور ايضا فلا تغفل قوله والمختص بحال

بالوصية جماعة بمقتضى التسوية بينهم فيما ذكروا كانوا ام اناثا ام مختلفين وسوم كانت الوصية لاعمام واخوال لم يعزهم على الاقوى لا مع التفضيل فيتبع شرطه سواء جعل المفضل الذكر ام الانثى ولو قال على كتاب الله فللذكر ضعف الانثى لان ذلك حكم الكتاب فى الارث والمتبادر منه هنا ذلك والقرابة من عرف بنسبه عادة لان المرجع فى الاحكام الى العرف حيث لا نص وهو دال على ذلك ولا يكفى مطلق العلم بالنسب كما يتفق ذلك فى الهاشميين ونحوهم من يعرف نسبه مع بعده الان مع انتفاء القرابة عرفا ولا فرق بين الوارث وغيره ولا بين الغنى و الفقير ولا بين الصغير والكبير ولا بين الذكر والانثى وقيل ينصرف الى الانساب الراجعين الى اخر اب وام فى الاسلام لا مطلق لانساب استنادا الى قوله ص قطع الاسلام ارحام الجاهلية فلا يرتقى الى اباء الشرك وان عرفوا بالنسب وكذا لا يعطى الكافر

لصحيحة عبدالله بن سنان عن الص ع ومثل ايضا بالجبال هو مرجع اخر والسهم الثمن لحسنة صفوان عن الرضا ع وقد روى السكونى عن الص ع معللا بان اصناف الزكوة الثمانية وان النبى ص قسمها على ثمانية اسهم ولا يخفى ان هذه التعليلات لا تصلح للعلية وانما ذكروها على وجه التقريب والتمثيل وقيل السهم العشر اسنادا الى رواية ضعيفة وقيل السدس لما روى عن النبى ص انه اعطاه لرجل اوصى له بسهم وقيل ان فى كلام العرب ان السهم سدس ولم يثبت والشئ السدس ولا نعلم فيه خلافا وقيل انه اجماع وبه نصوص غير معللة وحيث لم يشترط فى الموصى به كونه موجودا بالفعل تصح الوصية بما سيحمله الامة او الشجرة اما دائما او فى وقت مخصوص كالسنة المستقبلة او بالمنفعة كسكنى الدار مدة معينة او دائما ومنفعة العبد كذلك وشبهه وان استوعب قيمة العين ولا تصح الوصية بما لا يقبل النقل كحق القصاص وحد القذف و

ويدل عليه ايض رواية عبدالله بن صلت الحسنة بابرهيم بن هاشم المنقولة فى الكتب الاربعة اما الحقارة لفضلة الانسان اذا كان فضلة الانسان ما يقبل الملك كما يظهر من كلامه فالظ صحة الوصية بها اذ قد يتفصل لرتبة الزرع وحرمته لو ثبت بدليل من خارج كالاجماع لا ينافى ذلك وفى عد صرح بجواز الوصية بالزبل فقال ابن حمزة فى الوسيلة ان جنس ما يوصى به هو كلما يصح تملكه والانتفاع قوله لصحيحة عبدالله بن سنان الرواية هكذا قال ان امرأة اوصت الى فقالت ثلثى يقضى به دينى وجزء منه لفلانة فسئلت عن ذلك ابن ابى ليلى فقال ما ارى لها شيئا ما ادرى ما الجزء فسئلت ابا عبدالله ع عنه بعد ذلك وخبرته كيف قالت المرأة وبما قال ابن ابى ليلى فقال كذب ابن ابى ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابرهيم ع فقال اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال يومئذ عشرة فالجزء هو العشر من الشئ وانت خبير بان الجزء فى الرواية وان كان مضافا الى جزء اخر هو الثلث لكن بسند لا له بحكاية ابرهيم وكذا قوله ع اخيرا فالجزء هو العشر من الشئ يعطى ان الجزء هو العشر مط على ان اختلاف معنى الجزء عند اضافته الى جزء اخر وغيره مستبعد جدا فالرواية دليل اخر لمذهب المص لكن الش رعاية للاختصار على ما هو المتيقن من مورد النص جعل مورده ما اضيف الجزء الى جزء اخر ثم حكم بكونه مرجحا اخر لمذهب المص فكان ينبغى له ان يخصص الجزء المضاف اليه بالثلث الذى هو صريح الرواية لا التعميم فيه والتمثيل بالثلث ثم الظ ان ما ذكره الش بناء على القول بالعشر الذى هو قول عند المص لان الحكم على القولين كلك كما يوهمه ظ العبارة لاستبعاد اختلاف المعنى باختلاف الاضافة على ما ذكرنا وان امكن تحمل وجه له بناء على تخصيص رواية عبدالله بن سنان بصورة الاضافة الى جزء اخر مع صحتها بزعمه فح يمكن ان يفصل القائل بالسبع بناء على العمل بالصحيح فى الموضعين واعلم انه قد وصف الرواية ههنا بالصحة تبعا للمص وهى فى لف وهو انما يصح بناء على ما ورد فى الاستبصار حيث روى عن عبدالله بن سنان بلا واسطة بينه وبين الامام لكنها على ما فى يب رويت عن عبدالله بن سنان عن عبدالرحمن بن سيابة وهو مجهول فلا يكون صحيحا فيهما وتبعه السقوط فى الاستبصار ويؤيده ايض ما ذكره فى شرح يع انه سئل ابن ابى ليلى فى ذلك من المستبعد جدا ان عبدالله بن سنان الفقيه الجليل الامامى يسئل ابن ابى ليلى فى ذلك بل الموجود فى الاخبار ان ابن ابى ليلى كان يسئله ويسئل اصحابه مثل محمد بن مسلم وغيره عن كثير من المسائل ثم انه يدل على القول بالعشر موثقة معوية بن عمار ورواية ابى بصير ايض وعلى القول بالسبع صحيحة اسمعيل بن همام فالاول يرجح بالكثرة والثانى بالصحة فتد قوله لحسنة صفوان ومثله صحيحة ابن ابى نصر البزنطى المنقولة فى يب والاستبصار فالاولى التعرض ايض لو لم يكتف بهما قوله وانما ذكروها على جهة التقريب لانهم لم يستدلوا على الحكم بهذه التعليلات حتى يرد انها لا تصلح للعلية لجواز ان يكون الجزء مثلا عاما كما هو المعروف وانما النقل فى قصة ابرهيم ع اطلاقه على خصوص العشر بل علموا الحكم من خارج من الوجوه التى كان عليهم ع وانما هذه التعليلات للتقريب الى افهام المخاطبين والتمثيل لهم فلا اشكال ثم اعلم انه لو وقع هذه الالفاظ فى كلام من كان عارفا باوضاع الشرع و احكامها لحملها على المعانى المذكورة بحجة لكن فيما وقع الخلاف فيه كان ينبغى ان يفصل بين ان علم مذهب القائل فينبغى الحمل عليه والا فيحتمل الحمل على الاقل تمسكا بالاصل ويحتمل وجوب الحمل على ما هو الراجح عند المباشر من الوصى او الوارث ومن يرجع الى قوله فيه بناء على وجوب حملها على ما هو الصحيح عنده هو ذلك ولو كان القائل ممن لم يعرف ذلك لكن علم انه قصد الاتيان بها على مقتضى الشرع فانه واضح فانه يجب على المباشر حملها على ما هو الراجح عنده او عند من يرجع الى قوله وان لم يعلم منه ذلك القصد فالحكم بوجوب حملها على هذه المعانى لا يخ عن اشكال اذ الجزء مثلا لما كان فى العرف المعروف من اللغة عاما يصلح لكل جزء فالظ من القائل ارادة ذلك المعنى فينبغى ان يكون الوارث فيه بالخيار كما فى القسط والنصيب وشبهه لكن الاحتياط وكلام الا على ما رأينا مطلقة وبالجملة فالمسئلة لا يخ عن اشكال والاولى رعاية الاحتياط فيها مهما امكن والله يعلم قوله استنادا الى رواية فى شرح يع نقل الرواية وقال ولا نعلم به قائلا ونسبه الشيخ الى وهم الراوى وانه سمعه ضمن اوصى بجزء من ماله فظنه بالسهم او ظن ان السهم والجزء واحد قوله وبه نصوص كان النص لبيان الادراية عن ابان عن على بن الحسين ع لكن قد روى فى يب بطريقين وروى فى الفقيه ايض وله الى ابان طريق اخر فاطلاق النصوص كانه بهذا الاعتبار والكل ضعيف ثم لم يرد واما اذا اراد فيعتق من المملوك ازيد من ثلثه بقدر الزيادة حتى لو زاد الفاضل على المملوك بحيث بقى ثلثه لكل المملوك فيعتق كله فلا بد من التقييد المذكور ولا يخفى انه بعد ذلك التقييد ايض يرد عليه انه يحتمل بعض الفاضل عن المملوك ولا يصح الحكم بعتق ثلث المملوك بل انما يعتق منه بقدر ثلث الفاضل وكان ينبغى ان يقول ان ساوى الفاضل قيمة المملوك ويمكن ان يقرء ثلثه فى كلام المص على ان يكون بدلا من الفاضل فيكون المعنى انه يعتق المملوك من ثلث الفاضل ويحمل على انه يعتق منه بقدر ما بقى ثلثه كلا او بعضا الا انه يعتق كله من ثلثه وح فلا حاجة الى التقييد فافهم قوله والمعتبر صرفه الى الموجودين قال فى شرح يع عند قوله صنفه فيدفع الى الموجودين فى البلد لا يجب تتبع من غاب ويفهم منه وجوب تتبع من فى البلد منهم ووجهه ان الموصى لهم يستحقون على جهة الاشتراك لا على جهة بيان المصرف كالزكوة ثم اشار فى شرح قوله وهل يجب ان يعطى ثلثة فصاعدا قيل نعم وهو الاشبه الى ان المراد انه اذا لم يوجد ثلثة فى البلد وجب الكمال من غيرهم مراعاة للفظ الجمع والا ففى صورة الموجود فى البلد يجب اعطاء الجميع بالغا ما بلغ ولا يخفى ما فيه من التعذر او التعسر فى بعض البلاد العظيمة ويظهر من كلام الشيخ فى ط جواز التخصيص ببعض الموجودين فى البلد بشرط ان لا ينقص عن ثلثة وان استحب التعميم هذا هو الاظهر لا سيما فى البلاد العظيمة لما اشرنا من التعسر او التعذر فيها مع ان الظ من حال الموصى فيها هو عدم القصد الى الاستيعاب ولا يلزم منه كونه لبيان المصرف حتى يجوز اعطاء الواحد بل ظ اللفظ اعطاء جمع من الفقراء وكذا الظ من قصد الموصين فى زماننا هذا ذلك فليحمل عليه فتد قوله سواء الدائم والمنقطع وقال فى لك وهل يختص بالدائم او يعم وجهان احدهما الاول وقوفا على موضع اليقين واقتصارا على من ثبت لها حقوق الزوجة انتهى ولعل نظره ههنا الى ان الخلاف الذى هو مستند الحكم يشمل المتعة ايضا

لكن ظ الاكثر تخصيص الحكم بالدائم كما يظهر فى بحث وقوع الظهار بالمتعة فانتظر

فان الغرض من الاولاد فى الارث باستيفاء قوام الغرض ... والتعزير الاثم ... لا ان الوصية بالمال للوارث ... تابع ويقع ... عنها من الخارج ... الوصية باحد الكلام ... الاربعة والحر والعابد ... وتكفى الاجازة حال حيوة الموصى وان لم يكن الوارث مالكا الان لتعلق حقه بالمال ... فى الصحيح ... ولو كان التصرف منجزا فى المرض فلا يعتبر اجازة المجبور ... عن اجازة الصبى والمجنون والسفيه اما المفلس فان كانت اجازته تنفيذا لتصرف الموصى ولو كان بعد الموت ... هل ينتقل الى الوارث بالموت وبالاجازة ينتقل عنه الى الموصى له ام يكون الاجازة كاشفة عن سبق ملكه من حين الموت فعلى الاول لا تنفذ لتعلق حق الغرماء ... وعلى الثانى ... الاجازة وجهان ...

ودعوى زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر ويشكل تقديم قولها مع دخوله بالمدعية للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق ويمكن ان يق هنا تعارض
الاصل والظ فيرجح الاصل وخلافه خرج بالنص وهو منتف هنا هذا اذا لم يقم بينة فلو قامت بينة فالعقد لها وان اقام بينة ولم تقم هي فالعقد على الاخت
لدونكل ويشكل ايضا مع معارضته بدخوله بالمدعية لما سبق من انه مرجح على البينة ومع ذلك فهو مكذب بفعله لبينته الا ان يق كما سبق ان تلك على
خلاف الاصل ويمنع كونه تكذيبا بل هو اعم منه فيقتصر في ترجيح الظ على الاصل على مورد النص والاقرب توجه اليمين على الاخت وهو في البينة في
الموضعين ومع اقامته البينة يحلف معها واقامتها تحلف معها ولا يخفى منافرة لفظ الاحلاف لك وفي بعض النسخ الاخذ بالذال المعجمة والمراد باخذ الحق
قوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر يحكم في كل منهما بمقتضى القواعد فان حلف على النفي المذكور فذاك ويحكم عليه
في دعواه بمقتضى القواعد بلا اشكال وان لم يحلف فلنا بثبوت الحكم بجواز النكول او بعد حلفها ثبتت زوجية المدعية ولا يسمع دعواه
زوجية المرأة فان نكوله بمجرده او مع حلف المدعية بمنزلة اقراره بزوجيتها فلا يسمع منه دعوى زوجية اختها ولو قيل ان النكول بمجرده او مع حلفها بمنزلة
البينة فالظ سماع دعواه فيما لا يتعلق بحقها فيلزم على الاخرى بعد مع عزلها او بعد نكولها بمجرد ذلك او بعد حلفها حق الزوجية ظاهرا فلا يمكن
من التزويج ويثبت عليه المهر والنفقة لها ايضا ولكن لا يمكن من الاستمتاع بشيء منهما ويجبر لئلا الجمع على طلاق واحدة منهما هذا اذا كان المدعي لزوجية المرأة
هو الرجل اما لو فرض ان المدعي فيه ايضا هو المرأة فادعت الاختان على الزوجية فعليه اليمين لكل منهما ومع نكوله بمجرد ذلك او بعد حلفهما تثبت زوجية كل
منهما ظاهرا ويجبر على طلاق احديهما ويحتمل اخراج احديهما بالقرعة والله تعالى يعلم **قوله** للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق فلم يكن مرجحا
ههنا ايضا تقدم به قول المدعية بيمينها عملا بالظ وسيظهر لك ضعف هذا الاحتمال **قوله** وخلافه خرج بالنص قال سلطان العلماء اي خلاف ترجيح
الاصل حيث يأتي من تقديم بينة المدعي مع الدخول ان كانت دعواه على خلاف الاصل خرج من قاعدة تقديم الاصل بالنص الوارد في ذلك الموضع الذي
لنص الى الظ الذي خلاف الاصل المثبتة والنص منتف هنا اذ يمكن اختصاص حكم النص بتقديم الظ على الاصل بصورة تعارض البينتين وهنا بينة الا
انه يرد لا يخفى ان فيما سبق حكم بتقديم بينة المدعية مع الدخول لبينته خلاف الاصل عندهم حيث جعلوا البينة على المدعي واليمين على المنكر ولا حاجة
الى الاعتذار واما ههنا فالحكم بتقديم قول المدعي خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ان جوزنا تعدي الحكم من المنصوص وكان بناء كلام الشارح ههنا ايضا
كما سبق على انه حمل النص على تعارض البينتين وتساقطهما والحكم بتقديم قول المدعية مع الدخول باعتبار الظ معترض فيجري مثله ههنا ايضا الا ان
بعد ما ذكره من الاختصاص خلاف الاصل على مورد النص يمكن ان يكون بناء كلامه على ان النص الذي يدل على ان الاصل فيما نحن فيه هو بينة قول
بينة الزوج لكونه مدعيا للصحة ولذا الحكم بتقديمها الا في الصورتين وح فتقديم بينة المرأة مع الدخول ليس الا من ترجيح الظ على الاصل فيتجه ما ذكره
من الاشكال هنا وبما ذكرنا يظهر ان اشكاله يمكن ان يكون باعتبار احتمال تقديم قول المدعية مع الدخول بدون يمين او مع اليمين وبناء على ما ذكره
من الوجهين هناك لكنه في شرح ثم اعترض ههنا الا الاحتمال الرجوع اليه كما ذكرنا في الحاشية السابقة فتدبر **قوله** ويشكل ايضا مع معارضته
بدخوله بالمدعية لا يخفى ضعف هذا الاشكال فان ما سبق لا يدل على كون الدخول مرجحا على البينة بل على انه اذا تعارضت البينتان فالدخول مرجح
لبينتها ولا يلزم منه كونه مع عدم بينتها وانفرادها بالبينة مرجحا على بينته وهو ظ نعم يمكن ان يورد الاشكال هنا بناء على عدم العبرة ببينة المنكر بانه ههنا
منكر فكيف يعتبر بينته والجواب انه وان كان منكرا في دعوى الاخت لكنه مدع في الدعوى الاخرى فيقبل بينته بما هو في تلك الدعوى حيث يحكم بثبوت
عقده على اختها فلا يتجه عليه اشكال فيه واما في دعوى الاخت فان حكم مع ذلك باليمين عليه كما استقربه المص فلا اشكال فيها ايضا وان لم يحكم بذلك
واكتفي في سقوط دعوى الاخت بثبوت عقده على اختها فلا يتجه عليه اشكال ايضا حيث اكتفي في سقوط الدعوى بما يلزم ظاهرا من بينة المنكر فيمكن ان يجعل
هذا ايضا وجها اخر لما استقربه المص والاظهر ان يق ان حكم المص في الصورتين بناء على متابعة النص فانه يستفاد منه في صورة اقامة البينة
من الجانبين اعتبار كل من البينتين في ترجيحه بمرجح بخصوصه فينبغي على وفقه في صورة الانفراد الحكم بالبينة في الصورتين وان لم يطابق القواعد
الشرعية في الرجل لكن ظ كلام الش ههنا وفي شرح ثم ان بناء الحكم فيهما على القواعد الشرعية فتدبر **قوله** ان ذلك على خلاف الاصل قد
عرفت ان تقديم بينتها مع الدخول ليس على خلاف الاصل بناء على القول بكون البينة من المدعي فلا حاجة فيه الى الاعتذار وان بناء على ما ذكره
على حمل الخبر على تساقط البينتين ومعه يحتاج الى ما ذكره من الاعتذار لكن الحمل على التساقط ايضا لا ينفع في دفع ما اوردنا عليه في الحاشية السابقة
اذ بعد الحمل على التساقط لا يلزم الا كون الدخول مرجحا لها مع عدم البينة الا كونه مرجحا على البينة من الطرف الاخر وهو ظ وما ذكرنا ثانيا
في توجيه الاشكال السابق ايضا لا يجري ههنا كما لا يخفى **قوله** بل هو اعم منه لجواز كونه عن شبهة او زنا فلا يدل على زوجية المدعية وعدم
زوجية اختها **قوله** فيقتصر في ترجيح الظ هذا انما يتفرع على ما ذكر في نعم الاول متمم للروح فلا يحتاج الى عناية وتفريعه على الوجهين
تنبيها بان يق ان ما ذكرنا من الوجهين لمنع كونه تكذيبا قطعا الا لمنع كونه تكذيبا ظاهرا ابعد الوجهين لندرة الشبهة وبعد اقدام المسلم
على الزنا فكان الظ مع وجود الاحتمالين مع الزوج فينبغي تقديم قولها ترجيحا للظاهر لما في النص فح فيحتاج ان يتمسك فيه ايضا بالاقتصار في ترجيح
الظ على الاصل على مورد النص فتدبر **قوله** توجه اليمين على الاخ يمكن ان يق ان الظرف متعلق باليمين لا بالتوجه والمراد ان اليمين على الاخت والموجه عليه
غير مذكور وهو صاحب البينة بقرينة المقام وفائدة ذكر متعلق اليمين الاشعار بما سيذكره من ان اليمين ليس على اثبات ما اثبت البينة بل على
نفي العقد الاخر والحاصل ان كلام كل من الطرفين محلل بكلامين والبينة على احد الكلامين واليمين على الاخر فتدبر كذا افاده سلطان العلماء **قوله**
لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد فيه نظر اما اولا فلانه اذا شهدت البينة لها بالعقد والاصل في العقود الصحة فتثبت زوجيتها به ولا
يقدح فيه احتمال عدم صحة العقد لاحتمال العقد على اختها سابقا عليها او غيره من الاحتمالات اذ الاصل عدمها والا لما امكن الحكم بالبينة على
العقد مع انكار الزوج الزوجية في سائر المواضع لجريان مثل هذا الاحتمال في كل عقد نعم لو ادعى الزوج في العقد سبق العقد على اختها او غيره
وادعى علم الزوجة به توجه اليمين عليها على نفي علمها به لعل الاصحاب انما لم يذكروا اليمين فيه هو المسئلة في مجرد انكار الزوج زوجية الاخت
وتعريض زوجية اختها والحكم ح ما ذكروه ولا ينافي هذا ثبوت اليمين عليها عند عرض ما ذكرنا لانه فرض نادر واما ثانيا فلان ما ذكره
في وجه توجه اليمين انما يجري فيما اذا شهدت البينة بمجرد العقد واما اذا شهدت بكونها زوجة له في الحال فلا يجري ما ذكره من الاحتمال

المدعى به وهو من ... حكم له

بينة وهو قريب من الاخر في القرابة و انما حكم باليمين مع البينة لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد مع تقدم عقده م

على من ادعاها والبينة لم تطلع عليه فلا بد من تحليفها لينتفي الاحتمال وليس حلفها على اثبات عقدها تاكيدا للبينة لان ذلك لا يدفع الاحتمال وانما
حلفها على نفي عقد اختها وهل تحلف على البت او على نفي العلم مقتضى التعليل الاول انه لابد منه لانه لا يزول الاحتمال ويشكل بجواز وقوعه مع عدم اطلاعها فلا
يمكنها القطع بعدمه وبان اليمين هنا يرجع الى نفي فعل الغير فيكفي فيه حلفها على نفي علمها بوقوع عقد اختها سابقا عليها عملا بالقاعدة ووجه حلفه مع بينته على نفي عقده على
المدعية جواز صدق بينتها بالعقد على الاخت مع تقدم عقده على من ادعته والبينة لا تعلم بالحال فيحلف على نفيه لرفع الاحتمال والحلف هنا على القطع
الا ان يق انه لا يمكن الشهادة على الزوجية اثباتا فغاية ما يمكن ان يحصل العلم به هو العقد عليها واما صحة العقد وكونها زوجة فلا يمكن العلم بها الا على
البناء على اصالة الصحة ونحوه ... فعند البناء على ذلك يتاتى ما ذكره من الاحتمال فيمكن ان يتامل اذ قد يحصل العلم بالزوجية بالعقد ونحوه
الاحوال فا ايضا يمكن اسناده الى اقرار الزوج بها بل يمكن ان يكون بينة الاخت على اقرار الزوج بزوجيتها وح لا ينافي ذلك ما ذكره من الاحتمال فتد
قوله على من ادعاها اي المرأة التي ادعاها الزوج **قوله** وليس حلفها على اثبات عقدها لكن حلفها على صحة زوجيتها فانه يدفع الاحتمال بل
الظ انه يكفي حلفها على عدم علمها بفساد عقدها **قوله** وانما حلفها على نفي عقد اختها الاوجه لتكليفها به لا على البت ولا على نفي العلم بجواز ان تعلم
عقد اختها سابقا ووقوع التفريق بينهما ثم وقوع عقدها فلو حلفت على النفي لكفي حلفها على نفي زوجية الاخت اما على البت او نفي علمها بها **قوله**
او على نفي العلم به هذا هو الاقوى لانه يكفي علمها بوقوع عقده عليها وعدم علمها بفساده بوقوع عقده على اختها سابقا عليه ولا يضرها احتمال ذلك
ما لم تعلم ذلك كما لا يخفى **قوله** لان بدونه لا يزول الاحتمال قد اشرنا الى ان مجرد الاحتمال لا يضرها ما لم يكن احتمالا لا يمكن علمها بوقوعه فيكفي حلفها
على عدم العلم **قوله** على نفي عقده على المدعية متعلق بالحلف لا بالبينة **قوله** جواز صدق بينته بالعقد على الاخت وايضا عقده على الاخت
لا ينافي عقده ثانيا على اختها وصحته لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاخت فلا يبعد توجه اليمين لرفع هذا الاحتمال فاصالة عدم وقوع التفريق
كانها لا تكفي في صحة سماع دعوى الزوج مع تعارضها باصالة الصحة في العقود وكون الظ من حال المسلم عدم الاقدام على الجمع بين الاختين هذا اذا
لم يدع الزوج وقوع التفريق ويكون العقد عليها بعده واما مع دعواه ذلك فلا شك في توجه اليمين لكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما يتجه اذا
شهدت البينة بمجرد العقد على الاخت في وقت ما اما اذا شهدت بزوجية الاخت في الحال فلا يجري هذا الاحتمال لكن لو صح ما ذكرناه في الحاشية
السابقة من عدم امكان الشهادة بالزوجية فيرد انه ههنا ايضا لا يمكن الشهادة بها بل جريانه ههنا اظهر لان ما ذكرنا هناك في دفعه من احتمال
الاسناد الى اقرار الزوج لا يجري ههنا لانه ههنا مدع فلا عبرة باقراره فغاية ما يمكن الشهادة به هو مجرد العقد ومعه يتجه ما ذكرنا من احتمال التفريق
قوله مع تقدم عقده على من ادعته اي المرأة التي ادعت كونه زوجها وهي اخت من اقام البينة على عقده عليها والنص خال عنها لا يخفى
ان النص كما سبق انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين والصورتان المذكورتان ليستا من مورد النص كما اعترف به الش فيهما فخلو النص عن اليمين لا يقتضي
الحكم بسقوطها مع العمل فيهما بمقتضى القواعد لا بالنص وكون اليمين من مقتضى القواعد على ما ذكره اولا ان يق ان ما ذكره من الوجهين في ثبوت اليمين يجري في
صورة اقامة البينة من الجانبين ايضا كما سنقله عن سلطان العلماء ومع ذلك فالنص خال عنها فيظهر منه عدم ثبوتها هناك فيحتمل عدم ثبوتها ههنا
ايضا نظرا الى ضعف الوجه المذكور والا لثبت اليمين هناك ايضا وح فتوجه الاحتمال وان كان ضعيفا فان الخروج عن القواعد في مورد النص به لا يقتضي
الخروج عنها في غيره ايضا وفيه ما سنذكره من ان الوجه المذكور لا يجري بعينه فيما سيجيء بل الوجه لاحتمال اليمين فيه ما سنذكره والشك في خلو النص فيه عن اليمين
يقتضي عدم ثبوتها ههنا ايضا لتغاير الوجهين فتد **قوله** فيحتمل عدم ثبوتها لذلك اي لما ذكره اولا من عدم تنبيه الاصحاب عليها ولئلا يلزم تاخير البيان
اي لما ذكرنا من خلو النص لئلا يلزم تاخير البيان فهو تفصيل لما ذكره اولا من الوجه الثاني وسبب الوجه الاسد لانه على ما ذكره من الاحتمال في تحقق
ذلك الاشارة الى كل من الوجهين السابقين كما هو ظ فجعل خلو النص وجها مستقلا مع قطع النظر عما ذكره من تاخير البيان كانه يحتاج الى تمحل فتد **قوله** او
حلفهما مطلقا او الاخرى مورخة وهي اما بينة الرجل او المرأة فهذه صورتان **قوله** مضافة الى ستة سابقة وهي عدم بينتهما او بينة الرجل وحده او
المرأة وحدها مع الدخول وعدمها فجميع الصور ثمانية عشر **قوله** وهل يفتقر من تقدمت بينته بغير سبق التاريخ واما من تقدمت بينته بسبق التاريخ
فلا يحتاج الى يمين فان من حكم بتقديم بينته بالسبق في الرواية وكلام الاصحاب انما هو المرأة وظ انه مع سبق تاريخ بينتها تثبت زوجيتها بالبينة الخالية عن
المعارض في ذلك الوقت فلا حاجة الى يمين نعم لو ادعى التفريق والتزويج بعده بانها تعلم به او تحليفها لو ادعى علمها به وهو فرض نادر ولا اثر فيه
لدعوى زوجية الاخت بل يرجع المسئلة الى التفريق بعد ثبوت النكاح وحكمه واضح واما اذا فرض سبق تاريخ بينته فالظ انه لا يمكن الحكم بتقدم قوله
بدون يمين بمجرد ذلك لان بينتها اذا شهدت لها بالعقد فالاصل فيه الصحة ومجرد ثبوت عقده على اختها سابقا عليه لا يوجب الحكم ببطلان العقد
اللاحق لما اشرنا اليه من احتمال وقوع التفريق بينهما ووقوع العقد اللاحق بعده فلا بد من اليمين لنفيه ومجرد اصالة بقاء التزويج الاول بالاستصحاب كانه لا
يكفي في الحكم ببطلان بدون اليمين مع معارضته باصالة صحة العقد وكون الظ ايضا من حال المسلم ذلك كما اشرنا سابقا وبما يؤيد ما ذكرنا اطلاق الحكم
في الرواية وكلام الاصحاب بتقديم بينة المرأة مع الدخول فانه يشمل ما اذا تقدم بينته وقد صرح به الش هنا وفي شرح ثم ايضا فاذا حكم بتقديم بينتها
مع سبق تاريخ بينة الرجل واصالة استصحاب ما شهدت به بينته باعتبار ان الظ مع الدخول صدق المرأة ولا شك ان الظ مع العقد ايضا ذلك فالحكم بتقديم
بينته بمجرد السبق بدون يمين مع اصالة صحة عقدها وكون الظ ايضا ذلك لا يخ عن اشكال فاذا حمل النص على التقديم فيما قدم مع ضميمة اليمين لرفع الاحتمال فيما
يثبت به احتمال المنافي فلك في صورة سبق تاريخ بينته ايضا لرفع ما ذكره من الاحتمال لكن الش في شرح ثم حكم بتقديم السابقة في الصورتين معللا بانه مع
سبق تاريخ احدى البينتين تكون السابقة مثبتة للنكاح في وقت لا يعارضها فيه احد فتعين الحكم بها وقد ظهر لك ما فيه في الصورة الثانية لكن الظ منه
ما ذكره هنا انه حمل قوله بغير سبق التاريخ على استثناء السبق من الجانبين كما هو ظ وسيجيء ايضا منه ما هو ظ فيه كما سنذكره هناك **قوله** رجحانها مع
او يمكن اثبات توجيه اليمين بعين ما ذكره المص سابقا كذا افاده سلطان العلماء وفيه تامل فان بناء الكلام في الصورتين اللتين ذكرهما المص على ترجيح
البينة باعتبار اقامة البينة وخلو معها في توجيه ما ذكره المص من ان مجرد البينة لا ينفي احتمال صدق الاخرى فلا بد من اليمين واما ههنا فقد اقام كل منهما
البينة وبناء الحكم على ترجيح بينة احدهما فلا يكفي في توجيه توجه اليمين مجرد ما ذكره المص بل لا بد من بيان ان ما لوحظ فيه من وجه الترجيح لا ينفي احتمال

لانه حلف على نفي فعله واليمين في هذه الصورتين لم ينبه عليها احد من الاصحاب والنص خال عنها فيحتمل عدم ثبوتها لذلك ولئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب او الحاجة ولو اقاما بينة فاما ان تكونا مطلقتين او مورختين او احدهما مطلقة والاخرى مورخة وعلى تقدير كونهما مورختين اما ان يتفق التاريخان او يتقدم تاريخ بينته او تاريخ بينتها وعلى التقادير الستة اما ان يكون قد دخل بالمدعية او لا فالصور اثنا عشر مضافة الى الستة السابقة وفي جميع هذه الصور

فالحكم لبينته الا ان يكون معها مرجح الاخت المدعية مرجح بينها من دخول بها او تقدم تاريخ بينتها على تاريخ بينته م

حيث يكونان مورختين متقدم قولها في سبع صور من الاثني عشر وهي ستة الجامعة للدخول مطلقا وواحدة من الستة الخالية عنه وهي ما لو
صدقا الاخرى ايضا فلا بد من اليمين لنفيه وذلك لما ذكره الشارح من ان المقدم ان كان هو المراة فالمرجح لها في غير صورة السبق ليس الا الدخول وهو بمجرده لا يدل
على الزوجية فلا بد من اليمين ايضا وان كان هو الرجل فلا مرجح له عند الحكم بتساقط البينتين الا كونه منكرا وكونه لا اصل معه وبمجرد ذلك لا يمكن
الحكم له بدون يمين فتد **قوله** حيث تكونان متفقتين اي في الاطلاق وفي التاريخ **قوله** خصوصا المراة لانها مدعية محضة لا يخفى ان
المراة اذا كانت مدعية محضة فتقديم بينتها موافق للاصل فلا يبعد الحكم بالتقديم بدون اليمين وانما الاستبعاد في عدم اليمين على الرجل في صورة
تقديم قوله مع انه منكر والمنكر انما يقدم قوله باليمين ولا يغني عنها البينة ويمكن الجواب بان بناء كلام الشارح على ان الرواية لا يمكن حملها على الاصل لعمومها
بينة المدعي اذ يلزم في جميع الصور الحكم بتقديم بينتها الا مع سبق تاريخ بينة الرجل كما يشير اليه مثل الام والبنت بل ينبغي تنزيلها على الحكم بتساقط
البينتين لتعارضهما كما اشار اليه ولا وظاهر الحكم بمجرد قول المدعي بدون بينة ويمين مستبعد جدا بخلاف تقديم قول المنكر لاعتضاده بالاصل
قوله وخصوصا اذ كانت لا مرجح لها الدخول خصوصا مع سبق تاريخ بينته لان الاستصحاب يقتضي بطلان العقد اللاحق فالعدول عنه بمجرد مرجح الدخول
من دون يمين مشكل جدا لا يخفى انه فرض ولا الكلام فيمن قدمت بينته بغير سبق التاريخ وح فالمرجح للمراة ليس الا الدخول فالمراد ليس تخصيص ظهوره
الحكم بهذه الصورة بالنسبة الى صورة اخرى بل المعنى انه خصوصا ان المرجح لها الدخول هو بمجرده لا يدل على الزوجية فافهم **قوله** لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة كون الوقت وقت الحاجة غير ظاهر اذ السائل ربما كان سؤاله على سبيل فرض المسئلة من غير حاجة اليها بالفعل فالظاهر لزوم تاخير البيان عن وقت
الخطاب كما فصله سابقا لكن في كون الثاني محذورا تامل فتامل **قوله** والاقوى هو الاول اي لا افتقار الى اليمين ولا يخفى ان اليمين ههنا على القول
بها لا يصح على نفي وقوع العقد الاخر لانه خلاف ما شهدت به البينة بل ان كان المقدم هو الرجل فالقول باليمين عليه كانه لا بد من يمينه على عدم
وقوع عقد صحيح على المدعية وان كان هو المراة فكانه لا بد من يمينها على عدم وقوع عقد صحيح على الاخت وعلى عدم علمها به على قياس ما ذكر
سابقا من الوجهين في حلفها واما على ما ذكرنا هناك فان كان المقدم هو الرجل فلا بد من حلفه على نفي زوجية المدعية وان كان هو المراة فلا بد من
حلفها على صحة زوجيتها او على نفي علمها بفساد عقدها او على نفي زوجية الاخت اما على البت ومع عدم علمها بها والاقوى هو الثاني من الوجهين كما
اشرنا اليه هناك هذا مع عدم سبق تاريخ بينة الرجل واما معه وتقديم المراة بالدخول كما اشرنا اليه سابقا فكانه لا بد من يمينها على صحة عقدها
او نفي زوجية الاخت او على عدم علمها بفساد عقدها او بزوجية الاخت والاقوى كفاية احد الامرين كانه يكفي في صحة يمينها على هذا الوجه عدم
علمها في وقت عقدها بوقوع العقد على اختها سابقا واحتمالها في هذا الوقت وقوع عقدها بعد التفريق على تقدير وقوع العقد على اختها او علمها بوقوع
ذلك اما لو فرض علمها في ذلك الوقت بوقوع العقد السابق على اختها فكانه لا يصح تزوجها بمجرد احتمال ذلك فان امكنها اثبات دعواه فلا يمين والا فيحلف
على عدم علمها بفساد عقدها والله تعالى يعلم **قوله** تقديم بينته مع انه مدع كذا فيما رايناه من النسخ ولا يخفى فساده فان تقديم بينة المدعي ليس على خلاف
الاصل عندهم لكان الصواب اما بدل انه مدع انها مدعية او بدل مدع منكر وعلى الوجهين يكون بناء الكلام فيها على ما هو مقتضى الاصل في الواقع
مع قطع النظر عما تضمنت الرواية عليه وظاهر ان تقديم بينة الرجل فيما تقدم فيه بينته مع كون المراة مدعية وكونه منكرا خلاف الاصل هذا الابناء على ما ذكره
سابقا بقوله خصوصا المراة لانها مدعية محضة لان بناء ذلك على ما تضمنت الرواية عليه كما اشرنا في توجيهه اما تبديل بينته ايضا مع ما ذكرنا اولا مع التبديل
بينتها ح يكون كلامه ههنا ايضا على وفق سابقه وقوله الثاني ترجيحها بالدخول على الثاني محمول على ظاهره فان الضمير فيه راجع الى بينتها المذكورة كما هو
واما على الاول فينبغي ارجاعها الى بينة المراة بقرينة المقام لا البينة المذكورة لا يخفى عن تكلف هذا واعلم انه على القول بتقديم بينة ذي اليد مع التعارض
مع كونه منكرا كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب يمكن القول ههنا ايضا بتقديم بينة المنكر وكان هذا القول لا يخلو عن قوة لاعتضاد قول المنكر بالاصل فيرجح بينته
برد الحديث المستفيض الذي هو عمدة معتمدهم في تقديم بينة المدعي وهو البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه بحمله على احتياج المدعي الى البينة وكفاية
اليمين للمنكر فلا يدل على عدم اعتبار بينة المنكر كما هو مطلوبهم وعلى هذا فيمكن تنزيل الرواية على هذا بان يكون بينته على عقد الاخت بمنزلة البينة على
فساد مدعى اختها بناء على ما هو الظاهر من حال المسلم فيقدم على بينة المدعي الا ان يعتضد بينة المدعي بسبق التاريخ او الدخول كما ورد في الرواية ولا استبعاد في
ترجيح بينة المدعي على الوجهين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلغلبة الظن مع الدخول بصدق المدعي لبعد احتمال الشبهة وكون الظاهر من حال المسلم عدم الزنا
وربما يكفي في ترجيح البينة بمجرد هذا القدر ولا يحتاج الى نفي الاحتمال راسا وعلى هذا فلا يتوجه الطعن على الرواية بمخالفة الاصل اما ضعف سندها جدا باشتماله
على عدة من الضعفاء فمنجبر عندهم بشهرة العمل بها بين الاصحاب حيث لا يظهر فيه خلاف بينهم كما ادعاه في شرح الشرائع وقد يقال ادعي على حكمها الاجماع بقي انه في
الرواية لا يخلو عن شيء فانه هكذا عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في رجل ادعى على امراة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المراة ذلك واقامت اخت هذه
المراة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود ولم يوقت وقتا ان البينة بينة الزوج ولا تقبل بينة المراة لان الزوج قد استحق بضع هذه المراة وتريد اختها
فساد النكاح فلا تصدق ولا تقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها ولا يخفى ان ما ذكره في تعليل عدم قبول بينة المراة يمكن اجراؤه في العكس
بان يقال المراة قد استحقت الزوجية بينتها ويريد الزوج فساد النكاح فلا يصدق ولا يقبل بينته الا بوقت قبل وقتها او دخول بها بالاخت الا ان يقال
ان بينة الرجل لما اشتملت على معارضة بينة الطرف الاخر فحكم بها ولا يلتفت الى بينة الاخت لانها تريد فساد العقد الثابت مع معارضة بينتها لبينة الرجال فلا
يلتفت اليها ولا يمكن اجراء مثله في بينة المراة لعدم ثبوت عقدها بها لمعارضتها بينة الرجل وهذا بناء على ان المفروض في الخبر ان البينة انما اقامها اخت
المراة المدعى عليها لا هي نفسها واما لو فرض ان المراة نفسها اقامت البينة على تزويج المدعي اختها فكانه لا يتفاوت الحال في جريان التعليل المذكور من الجانبين
فتدبر واعلم ان الرواية على ما نقلنا رواها الشيخ في التهذيب في موضعين من كتاب النكاح باسناده عن سليمان بن داود المنقري عن عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن

الزهري

ومن اشتراك المقتضي والاول اقوى فيتقدم بينتها مع انفرادها واطلاقهما او سبق تاريخها ومع عدمها حلف هو لانه منكر الرابعة لو اشترى
العبد زوجته لسيده فالنكاح باق فان شراءها لسيده لم يمانعه وان اشتراها العبد لنفسه باذنه او ملكه اياها بعد شرائها له فان قلنا بعدم
ملكه فكالاول لبطلان الشراء والتمليك فبقيت كما كانت ولا على ملك البائع او السيد وان حكمنا بملكه بطل العقد كما لو اشترى الحر زوجته الامة
واستباح بضعها بالملك اما البعض فانه لشرائه لنفسه او بتمليكه يبطل العقد قطعا لانه يحرمه الحر وبل للتمليك ومتى ملك ولو بعضها بطل العقد
الخامسة لا يزوج الوكيل ولا الولي بدون مهر المثل ولا بالمجنون ولا بالخصي ولا بغيره من احد العيوب المجوزة للفسخ وكذا لا يزوج الولي الطفل بذات العيب

الزهري رواها ايضا في كتاب القضايا والاحكام بهذا الاسناد عن سليمان بن داود عن عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفي عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وافامت
اخت هذه المراة على رجل اخر البينة انه تزوجها اه وكذا في الاستبصار ايضا وقد حملها الفضلاء الناظرون على السهو وزعموا انه ينبغي تبديل رجل اخر بهذا
الرجل فكتبوا ذلك بدله ثم جعل ذلك في بعض النسخ المصححة نسخة بدل ثم عندنا نسخة من التهذيب صحيحة جدا وفيها ايضا بجل اخر وفيها حاشية من المحقق الاردبيلي
ان الصحيح عليه وعلى الرجل ونحو ذلك كانهم ارجعوا الضمير في تزوجها الى الاخت فكتبوا ما كتبوا ولا يخفى انه يمكن ارجاعه الى هذه المراة التي هي الزوجة فيستقيم
المعنى ولا يمكن الحكم بكونه سهوا نعم يظهر اختلاف في الرواية وربما يضعف به العمل بها مع ضعف السند بين بينها الاول لكن شهرة تحرير المسئلة بين الاصحاب
على وفق الرواية الاولى تؤيد الرواية كانت عندهم على ذلك الوجه وان احتمل ان يكون باعتبار انهم في كتاب النكاح وجدوا الرواية كذلك فحرروا المسئلة
كذلك وغفلوا عما في كتاب القضايا وانه لما لم يكن ذلك النص مخالفا لما حرروه في اصل الحكم بل نقلوا الي تحرير المسئلة وبنوها على ما في كتاب النكاح ثم لا يخفى
الاحتمال الذي ذكرنا من تنزيل الرواية على العلم من خارج بارادة الاخت فساد نكاح اختها على الوجه الثاني كانه اظهر منه على الوجه الاول لان دعوى تلك
مع عدم تعلق حق لها به يوشك ان يكون للارادة المذكورة وان احتمل ان يكون لمجرد الحسبة لله تعالى وهذا بخلاف الوجه الاول فانه يتعلق حقها
بما ادعاه فليس للارادة المذكورة فيه ظهور ثم لا يخفى ان وجه ترجيح سبق التاريخ لبينتها على الوجه الاول هو ان البينتين تعارضتا ومع سبق تاريخ بينتها
تثبت زوجيتها بالبينة الخالية من المعارض في ذلك الوقت فيحكم بالاستصحاب بحكم زوجيتها الى ان يجري مثل هذا في الوجه الثاني ايضا اذ مع تعارض البينتين مع
سبق تاريخ بينة الاخت يحكم بمقتضى الاستصحاب بزوجيتها للرجل الاخر ويرد بينة هذا الرجل واما وجه مرجحية الدخول على الوجه الاول فهو على ما
ذكره في شرح الشرائع ان دخوله يكذب البينة ظاهرا ويرجح البينة الاخرى كانه حمل النص على ما اذا ثبت دخوله بالاخت من خارج وكان الاظهر في
النص استثناء ما اشتمل بينتها على الدخول بها ويمكن ان يكون الوجه فيه ايضا ما ذكرنا مع ان اشتمال شهادة بينتها على الدخول يثبت الدخول بها
بالبينة الخالية عن المعارض فيكون تكذيبا للبينة ويمكن ان يكون الوجه فيه ان الظن الحاصل بزوجية اختها التي شهدت البينة بمجرد عقدها ولم تشهد الدخول
ايضا واما على الوجه الثاني فالمراد بالدخول هو دخول الرجل الاخر بالمراة وترجيحه لبينة الاخت كانه ليس الا باعتبار الوجه الثاني فان الظن الحاصل
ثبت من خارج او اشتمل شهادة بينة الاخت عليه اقوى من الظن الحاصل بشهادة بينة الرجل التي تشهد له بمجرد العقد ولم تشهد على الدخول ولم يثبت ايضا
من خارج هذا ولو فرض على احد الوجهين ثبوت دخوله ايضا بهذه المراة او اشتمال شهادة بينته ايضا على الدخول فيمكن ان يحكم بتساقط المرجح لمعارضة الظن
من الجانب الاخر ايضا فيحكم بما هو الاصل على مقتضى النص وهو تقديم بينته ويمكن ان يقال ان ضعفه انما يصلح مرجحا لحال دعواه ولا يصلح مرجحا لدعوى
فان فعل احد لا يصلح حجة له فينبغي المرجح بحاله فتدبر **قوله** ومن اشتراك المقتضي وهو امتناع الجمع بين المدعية ومن ادعاها الرجل **قوله**
فيتقدم بينتها هذا هو الحكم على مقتضى القواعد بناء على القول بتقديم بينة المدعي ويجري مثله في مسئلة الاخت لو لم يعمل احد بالرواية كما قال في
شرح الشرائع انه لو قطعنا النظر عن النص لكان التقديم لبينتها عند التعارض مطلقا **قوله** او سبق تاريخها وكذا مع اتفاق تاريخهما كما يظهر مما نقلنا عن شرح
الشرائع واما مع تقدم تاريخ بينته او انفراده بها فيتقدم بينته فيقيد اطلاقه ههنا تقديم بينتها بما ذكره من الصور وفي شرح الشرائع بعد التعارض احترز بها عن
الصورتين ويشكل ذلك بان ما اعتمدوا عليه في حكمهم بتقديم بينتها يقتضي عدم العبرة ببينة المنكر ايضا ولذا حكموا بانه لا عبرة ببينة ذي اليد بناء عليه اليمين
وان انفرد بالبينة وعلى هذا فينبغي الحكم بتقديم بينتها مطلقا والحكم بحلفه مع عدم بينتها وان اقام هو البينة فتدبر وكان بناء كلام الشارح في صورة انفراده
بالبينة على ما ذكره سابقا من انه مع اقامة البينة فالعقد على الاخت له وستعرف في ذلك اليمين فالحكم ببينته في ابطال دعواه عقد المراة باليمين لكونه
منكر العقد الاخت وح لا يرد عليه نعم لو اكتفى في انكار عقد الاخت ايضا بتلك البينة لتوجه عليه الاشكال كما ذكرنا سابقا واما في صورة سبق تاريخ بينته
فكان بناء كلامه على ما نقلنا عنه سابقا من شرح الشرائع من الحكم بتقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو المراة او الرجل لكن قد عرفنا ان الحكم به في الرجل
مشكل وانما يتجه ذلك في المراة فقط كما هو مورد النص وكلام الاصحاب فتدبر **قوله** ومع عدمها اي عدم البينة راسا من شيء من الجانبين فهو ظاهر ويمكن
ارجاع الضمير الى الصورة المذكورة فيكون المراد ان في غير هذه الصورة يحلف هو وذلك بعدم البينة اصلا او بان ينفرد هو بالبينة او يكون تاريخ بينته
سابقا وعلى هذا فلا يرد عليه ما اوردنا من الاشكال لكن مع ما فيه من التكلف لا يطابق ما نقلنا عنه في شرح الشرائع من حكمه بتقديم من سبق تاريخ
بينته سواء كان هو المراة او الرجل وكذا حكمه فيه بتقديم كل منهما مع انفراده بالبينة بل ظاهر كلامه ههنا ايضا يطابق للنسبة ما مر وانه نقل
السيد المحقق بحل الله في شرح الشرائع عن جده في المسالك انه نقل عنه انه لو قطعنا النظر عن النص لكان لبينتها عند التعارض مطلقا قال ووجه ذلك
في اول كلامه بان الزوج منكر يقدم قوله مع عدم البينة ومن كان القول قوله فالبينة بينة صاحبه قال وانا اقول ان ما ذكره من تقديم بينة الاخت اه
لو قطعنا النظر عن النص مشكل لان كلا من الاخت والزوج مدع فلا وجه لتقديم بينتها على بينة الحق ان البينتين اما ان يتعارضا ويتكاذبا ام لا فان
لم يتعارضا امكن صدقهما فان كان امنا من فضيلة تعدد تاريخهما بان يفرض وقوع العقدين مع الزوج ووكيله في وقت واحد بطل العقدان وان تقدم
تاريخ احدهما على الاخر حكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق ومع الاشتباه يرجع الى القرعة كما اذا ادعى اثنان شراء عين واقام كل منهما بينة بدعواه
وان تعارضت البينتان بان تشهد بينة الزوج والاخت بوقوع العقدين مع الزوج في وقت احد يرجع الى القرعة ايضا كما قرر الاصحاب في تعارض البينتين
والله تعالى يعلم انتهى وفيه انه اراد الزوج ايضا في دعوى الاخت منكر باعتبار انه يدعي تزويج اختها فلا وجه لتقديم بينتها على بينته فيه ان الزوج في هذه
الدعوى منكر محض فانه ينكر ما ادعته الاخت ودعوى تزويج اختها دعوى اخرى متعلق باختها وهذا لا يوجب سماع دعواه وقبول بينته في هذه الدعوى الاخرى
انه على القول بتقديم بينة المدعي الذي عليه بناء كلام الشارح اذا ادعى زيد ابتياع عبد او انه نتج في ملكه واقام عليه البينة فلا تسمع بينته مع بينة

١

وقيل والقائل الشيخ ره وجماعة منهم العلامة في التحرير واحد منهما المرسلة جميل بن دراج عن احدهما في رجل تزوج اختين في عقد واحد قال هو بالخيار ان يمسك ايتهما شاء
ويخلي سبيل الاخرى وهو مع ارسالها غير صريح في ذلك لامكان امساك احديهما بعقد جديد ومثله ما لو جمع بين خمس عقدا وبين اثنتين وعنده
ثلث او بالعكس ونحوه ويجوز الجمع بين الاختين في الملك وكذا بين الام وابنتها وانما يحرم الجمع بينهما في النكاح وتوابعه من الاستمتاع ولو وطي احدى الاختين
المملوكتين حرمت الاخرى حتى تخرج الاولى عن ملكه ببيع او هبة او غيرهما وهل يكفي مطلق العقد الناقل للملك او يشترط لزومه فلا يكفي البيع بخيار والهبة التي يجوز الرجوع
فيها وجهان من اطلاق النص اشتراط خروج الاولى عن ملكه وهو حاصل بمطلقه ومن انها مع تسلطه على فسخه بحكم المملوكة ويضعف بان غاية التحريم اذا علقت على مطلق

ولم يكن ثالث ان جعل اللبن بحرم محرما والحكم بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل وكلاهما بعيد وليس في المسئلة شيء يعتمد عليه فللتوقف فيها خال عن مجال

هذا كله حكم الحرة اما الامة فقد عرفت انها تحرم بعد كل طلقتين فلا يجتمع لها طلاقان تسع للعدة مع نكاح رجلين وهما معتبران في التحريم رضا وفتوى فيحتمل تحريمها بهما ثبت لانها قائمة مقام التسع للحرة ويمكنها بانها رجلان ويحتمل باعتبار التسع كالحرة استصحابا بالحل الى ان يثبت المحرم ولا يقدح نكاح ان بد من رجلين لصدقهما مع الزايد وعلى التقديرين فيحتمل اعتبار العدد كله للعدة اقتصارا في المجاز على المتفق ولا اكتفاء في كل اثنين لواحدة للعدة وهي الاولى لقيامها مقام الاثنين ولصدق المجاز في اطلاقة العدية على الجميع بعلاقة المجاورة ففي الاول يعتبر اثنا عشر تطليقة اذ وقعتا الاولى من كل اثنين للعدة وعلى التسع فثماني عشرة ويبقى الكلام في الثانية عشرة والثامنة

المولى لا بكسبه نعم ذهب الى تعلقه بذمة العبد يتبع به بعد العتق ولا يمكن تنزيل هذه الرواية عليه لكنها ضعيفة السند باشتراك ابن ابي حمزة بين الثمالي الثقة والبطائني الواقفي الضعيف على انه يمكن الفرق بين ما اذا زوج ظاهر الرواية وبين ما اذا اذن في التزويج من دون امر بذلك ومباشرته بنفسه ... بوجوب المهر على المولى دون الثاني تمسكا باستفادة التزام لوازمه في الاول دون الثاني ثم ان الحكم في الرواية بتنصيف المهر اما بناء على القول بان العقد انما يجب نصف المهر والنصف الاخر انما يجب بالدخول فلما لم يقع في ملكه الا العقد لم يلزم عليه الا النصف فانه اوقع الدخول في ملك الثاني ...

ومنشا الخلاف من عدم النص ومساواتها للقرن المنصوص في المعنى المقتضي لثبوت الخيار وهو المنع من الوطي وفيه قوة وفي بعض كلام اهل اللغة ان العفل هو القرن فيكون منصوصا وفي كلام اخرين ان الالفاظ الثلثة مترادفة في كونها لحمة تنبت في الفرج يمنع الوطي ولا خيار للزوج لو تجددت هذه العيوب بعد العقد وان كان قبل

انظ انما في الرواية الثانية المحصورات لكلام في عيوب المراة وشمولها لما في الرجل غريب نعم لا بد من حمل الحصر فيها على الاضافي لما ثبت من عدم انحصار العيب فيهما في الاربعة فتدبر **قوله** ومنشا الخلاف من عدم النص هذا منه غريب فانه قد نقل انفا صحيحة الحلبي المتضمنة للعفل وعمل عنه فيهما فلا نغفل ان العفل ورد في رواية عبد الرحمن ابي عبد الله ورواية ابي عبيدة ايض واما القرن فقد ورد في رواية ابي الصباح الكناني وفي رواية اخرى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفسرها بالعفل وعلى هذا فالحكم بعدم النص في عفله ومساواته للقرن المنصوص في المعنى كما ترى وغاية توجيه كلام الشارح يحمل على عدم العفل بخصوص المعنى الذي ذكره اذ العفل في الروايات المذكورة يحتمل القرن بناء على ما نقله من بعض اهل اللغة لكن يمكن الحكم بانه ايضا للمساواة المذكورة ولو قيل انه كما يحتمل ذلك يمكن ان يكون المراد بالقرن في رواية ابي الصباح هو العفل كما فسره في الرواية الاخرى عن عبد الرحمن و فيكون المنصوص هو العفل دون القرن على خلاف ما ذكره الش نقول حمل القرن على خصوص العفل مع كون العفل اقوى منه بعيد جدا فالظاهر حمل تفسير القرن بالعفل على ان العفل ايض داخل في القرن لا ان القرن مختص به وهذا بخلاف حمل العفل على خصوص القرن اذ لا بعد فيه بناء على ما نقله عن بعض اهل اللغة فيبقى العفل في المعنى الاول غير منصوص فتدبر **قوله** فيكون منصوصا ولكن يكون المراد به القرن وح يصح الحكم بكون العفل بالمعنى المذكور منصوصا باعتبار النص الوارد في القرن ولكن لا يتمشى ما ذكرنا في غاية توجيه الش فافهم **قوله** وهو منتف فيهما انتفاءه في الصغيرة غير ظ اذ المعتبر في التمكين عدم المنع من جانبها ولا خفاء في امكانه من الصغيرة ولا يعتبر فيه التمكن بالفعل وعدم مانع منه من شرع او عجز والا لم تستحق الرتقاء والقرناء والحائض والنفساء وقد حكم انفا باستحقاقهن وفي شرح ثع علل الحكم في الصغيرة بانه لما كانت القسمة من جملة حقوق الزوجية وهي بمنزلة النفقة على فمن لا يستحق النفقة لصغرها او نشوزها فلا قسمة لها ولا يخفى ضعفه ايض **قوله** ولو لم يخف من المجنونة هذا بناء على كون الوجه في سقوط القسمة للمجنونة على ما ذكره من عدم التمكين فانه مع عدم الخوف لم ينتف التمكين واطلق جمع من الاصحاب سقوط القسمة للمطبقة من غير تقييد بالخوف وعلله في شرح ثع بانها لا عقل لها يدعوها الى الانس بالزوج والتمتع به ثم قال والاولى تقييدها بما اذا خاف اذاها ولم يكن شعور بالانس والا لم يسقط حقها منها ولعل ما هنا من تقييد السقوط بالخوف احوط **قوله** وعلى المتصف يجب عليه الخروج كان هذا اذا لم يسوله قسم او لم يكن لم قسمة تلك الليلة والا فله ان يبيت عند من شاء ويمكن ايض ان يكون بناء كلامه على ما هو المختار عنده من عدم وجوب القسمة الا بعد الابتداء بها ويكون وجوب الخروج مبنيا على عدم جواز القسمة باقل من ليلة على هذا القول ايض كما صرح به في شرح ثع اذ لو لم يخرج عليه القسمة بينهن بعد ملك البقية ليتحقق التفريع عدم جواز ابتداء قسمة كذلك ويكون مراده وجوب القسمة بعدها او اراد ابتداء قسمة تامة فانه ح لا بد من الخروج والا لوجب عليه التسوية بينهن ويفقد ملك التقييد ثم ابتدا القسمة ان شاء **قوله** فانه يبيت عند الباقيات اي يجب عليه الخروج عندهن الى مكان خارج ليصح التشبيه كان هذا انما على ما هو المختار عنده فانه اذا كان ذلك في ابتداء القسمة يبيت عند الباقيات مثلها او يجابر ليتحقق التسوية ثم يستانف قسمة تامة ان شاء وان لم يشاء فلا شيء عليه في الخروج كانه اذا لم يرد القسمة بعدها او اراد قسمة تامة فانه ح يلزمه الخروج اذ لو بات البقية عند واحدة منهن يلزمه التسوية بينهن فيها فلا يمكن للشارح لعدم الجواز ابتداء بالقسمة ببعض الليلة بلا عذر ويحتمل ايض عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل تحقق التسوية فيما ابتدا به وان كان في اثناء القسمة بان كان بعد بيتوتة ليلة عند واحدة منهن فيجب عليه الاتيان بقسم الممنوعة وكذا الباقيات على وجه باعتبار ما ابتدا بها من القسمة ويجب ايض ان يبيت عند غير الممنوعة مثلها او يجابر باعتبار ما بات عند الممنوعة من الليلة الناقصة ليتحقق التسوية وعليه الخروج لاحد الوجوه المذكورة واما على القول بالوجوب المطلق ففيه اشكال لانه من تبعيض حق الباقيات بدون ضرورة بل الظ ح سقوط حق القضاء اذ لم يكن له فاضل يكفيه القضاء الى ان يكثر ذلك فيبنى على حق الباقيات على جهة يستانف القسمة ولكن لو جوزنا للمتوجه الخروج ظ وقال في شرح ثع والان احتاج الى التبعيض بغير الظلم كما لو كان يقسم بين نسائه فخرج في نوبة واحدة لضرورة ولم يعد او عاد بعد وقت طويل فيقضي لها من الليلة التي بعدها مثل ما خرج ويخرج باقي الليل الى المسجد ونحوه انتهى ولا يخفى ان القضاء من ليلة البعد لا باس بها على القول المختار في ابتداء القسمة لكن الحكم بوجوبها لا يخ من اشكال والظ التخيير بينها وبين ما ذكره ههنا ولعل القضاء اولى لتقع القسمة تامة وان وقعت الممنوعة ملفقة بخلاف ما هنا لنقصان كل واحدة ح عن الليلة لكن كانه لا منع منه اذا كان قسمة تعدد في الابتداء كما ان جواز التلفيق ايض لذلك والحكم بالخروج على هذا الفرض فلعله اذا اراد القسمة بليلة كاملة بلا زيادة ونقصان ولم يرد استيناف قسمة اخرى او لم يرد بها ناقصة فانه ح لو بات لبقيته عند المقتضي لها يصير كل واحدة ازيد من ليلة تامة بعدها مع احتمال عدم جواز الزيادة كما هو احد القولين ولو باتها عند احد الباقيات فيلزم عليه الاتيان بقسمة اخرى ايض بعدها بعد اتمام القسمة الاولى ولم يرد ذلك مع احتمال عدم جوازها لكونها ناقصة بلا عذر بل عدم جواز ابتداء قسمة اخرى قبل تمام الاولى مط واما اذا وقع التبعيض في الاثناء اي بعد بيتوتة ليلة كاملة عند احدهن فيشكل القضاء حيث ان ليلة البعد يصير حق احدى الباقيات فيجوز ان اخرجها عنها يحتاج الى تبديل لياليها المفروض كانه لا يصلح دليلا عليه اذ كما يصح عذرا له يصلح عذرا للفوت حق من فات حقها الان ويمكن ان يقال امين من الفوت فيجب ان يصاحب العذر وفيه ان هذا معارض بان من اتفق العذر في نوبتها احق بقبول العذر من غيرها واما الحكم بالخروج على هذا التقدير فلا احد الوجوه المذكورة ايض واما على القول المش فالحكم بالقضاء مشكل جدا ايض كما ذكرنا لكنها اهون مما ذكره ههنا اذ لا يلزم فيه الا التاخير عن الحكم بالخروج على هذا لو بنا بالقضاء بها فوجه ظ ثم ان بعض الفضلاء نقل ما نقلنا عن شرح ثع وحكم بانه ياتي على المذهبين بخلاف ما ذكره ههنا فان انطباقه على القول بالوجوب مشكل لانه لا يبقى حق الزوجة التي منع من الاكمال عندها وهو الليلة الكاملة نقدا كرانه لا يجوز جعل القسم اقل من ليلة للظهور فيه تامل اما اولا فلان عدم جواز جعل القسم اقل من ليلة انما يسلم عند عدم عروض ما يوجبه واما عند عروضه فلعله لا منع منه وههنا

وخيار العيب على الفور عندنا اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الضرورة فلو اخر من العلم الفسخ مع علمه بها بطل خياره سواء الرجل والمراة ولو جهل الخيار او الفورية فالاقوى انه عذر فيختار بعد العلم على الفور وكذا لو نسيهما ولو منع منه بالقبض على فيه او التهدد على وجه يعد اكراها فالخيار بحاله الى ان يزول المانع ثم تعتبر الفورية حينئذ الخ

كان

او يختص به على القول بعدم وجوب ابتداء فان رضي بالهبة ووهبت لمعينة منهن بات عندها ليلتها كل ليلة في وقتها متصلتين كانتا ام منفصلتين وقيل يجوز وصلها تسهيلا عليه والمقدار لا يختلف ويضعف بان فيه تاخير حق من الليلتين وبان الواهبة قد ترجع بينهما ولولاه تفوت حق الرجوع وان وهبتها الجميع سوى بينهن ويجعل الواهبة كالمعدومة ولو وهبتها له فله تخصيص نوبتها بمن شاء وبان في الاتصال ما سبق ولها الرجوع قبل تمام المبيت لان ذلك بمنزلة البذل لا هبة حقيقة ومن ثم لا يشترط رضاء الموهبة ولا بعده لذهاب حقها من الليلة فلا يمكن الرجوع فيها ولا يجب قضاؤها الخ

كان تلفيق الليلة ايض لا يجوز على هذا ما ذكره في شرح ثع فلو كان ذلك مانعا من الانطباق على القول المش لكان مانعا من الانطباق على القول الاخر ايض فلا وجه لما ذكره من وجه تخصيص عدم الانطباق المذكور بالقول المش لكن للتامل فيما نقلنا من شرح ثع مجال اما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص هذا الوفاء الذي ذكره بالممنوعة فانه يلزم عدم الوفاء بحق الباقيات ايض مثلها وهو اشد محذورا واما رابعا فلما ذكرنا ان انطباق كل منهما على القول المش لا يخ عن اشكال وان كان الامر فيما ذكره هناك اهون هنا ما سنح في هذا المقام **قوله** او يختص به لا يخفى ان اختصاصه على القول بعدم وجوب ابتداء انما هو في الابتداء واما بعده فيصير مشتركا كما في القول بالوجوب المطلق **قوله** في الحاشية اي على واحدة منهن بعشر لعل وجهه ان الرابعة لا يستحق عليه الا ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منها فانه اذا قضى لها ثلثها وهو ثلث عشر وثلث فيصير المجموع ثلثة وخمسين وثلثا فقد استوفت منها حقها الذي هو الربع كاملا ثم اذا اراد ان يفي بحق الباقيتين غير المظلومة بها يجب ان ينظر الى ثلث ثلثة وخمسين وثلث فيوفيه لاحديهما حتى لها ربع المجموع وثلثه لك سبع عشرة وثلثين وثلث وقد قضى لها عشرا فيجب ان يوفي الباقي اذا اراد الوفاء للباقية ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ثلثة وخمسين وثلث المذكور وقد قضى لها عشرا فيوفي الباقي ثم ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ما قبله فيوفيه للمظلوم بها اولا وقد قضى لها ثلث عشرة وثلثا فيوفي الباقي وهكذا حتى يتم لكل واحدة من الثلثة عشرة ثم يدخل المظلومة بها ايض في القسمة على هذا النهج الى ان يتحقق تساوي الجميع فان لم يفق ذلك التقسيم كيف شاء لكن لا يخفى ما في هذا الطريق من الكلفة ووقع التفريق بين قسم كل واحدة من الثلثة وعدم ملائمة كل واحدة منها والظ ان يقول انه يبيت عند الرابعة عشرا في نوبتها من الدور الثانية وعشرا في نوبة المظلومة بها وعند كل من الباقيتين عشرا في نوبتها والظ ان نسبة هذه الحاشية الى الش غلط والمراد بما في الاصل العود عليهن جميعا **قوله** بالعشر كما هو ظاهر وعلى هذا فلا يبقى في الحق للرابعة ثلثة عشر وثلثا ولا استيفاء كل واحدة منهن مثله ويمكن ان يحمل كلام الش على ما في الحاشية على انه يقضي للرابعة ثلثة عشر وثلثا التي هي ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منه كما ذكرنا ثم ياتي لكل من الباقيتين بعشر للنوبة الثانية ثم يتم العشرة الثانية للرابعة بان يبيت عندها ستة وثلثين ثم يستانف القسمة وح لا يخ عن بحث فتامل **قوله** قضى لها عشرا حاصله اي في الوقت الذي يمكنه ذلك فيه بطلاق او نشوز ونحوهما كما ذكره بعض الفضلاء وهذا على المش على القول ... فيمكنه ذلك لا يتقيد في حق الثلث من الدور الاول كما يثبت لهن حق لا بعد ابتداء دور اخرى ... القضاء قبل استيفائها **قوله** لان قضاء الظلم يستلزم الظلم هذا على القول المش فانه ان جعل القضاء في نوبة الجديدة يلزم الجور عليها وان اسقط زمانها من الجميع يلزم الظلم على الجميع لكن لما كان الاحتمال الظ المتبادر الى الوهم القضاء الا انه يجب ان يوفي للجديدة في ايام القضاء ليلة من الاربع الا ان يفرغ منها فلو كان الظلم بعشر فيقضي في كل اربع ثلثا للمظلومة ويفي بليلة بالجديدة فيقضي في ثلثة ادوار تسعا للمظلومة ويبقى واحدة فيقضيها ويبيت بها ايض للجديدة مثلها ثم لا يجب عليه شيء الا ان يستانف دورا اخرى باختيار فيجب عليه تمامها الجميع فافهم **قوله** ولو كان الظلم ببعض ليلة لا يخفى انه ان كان الظلم ببعض الليلة ببيتوتة عند اخرى وجب عليه بقاؤه في نوبة المظلومة بها واكمال باقي الليلة عندها الا اخراجا عن الازواج وان كان الظلم ببيتوتة منفردا فلا يمكن القضاء مع الاربع الا بطلاق او نشوز ونحوهما كما ذكرنا سابقا ومعه لا وجه للخروج وكذا انما نقص من الاربع وكان ما ذكره مبني على القول المختار عنده فانه ح يمكنه القضاء واكمال باقي الليلة خارجا عن الزوجات كانه اذا لم يرد استيناف دور او اراد استينافه دورا تامة فانه ح يلزمه الخروج والا فلا بد له من استيناف دور ببعض ليلة او لعدم جواز القسمة ببعض الليلة بدون عذر كما مر او لان **قوله** لان ذلك هو مقتضى التحكيم هذا في الحكم الاول ظ واما في الحكم الثاني فلا لان مقتضى التحكيم ظاهر هو عدم التوقف على اذن الزوج والزوجة كما نقل من ظ ابن الجنيد **قوله** وقيل ما لم تتزوج الام لا يخفى ان اشتراط عدم تزويج الام معتبر في القولين الاخيرين ايض فانهم اتفقوا على انها اذا تزوجت الام سقط حقها من الحضانة كما صرح به وسيشير اليه ههنا ايض ولم يظهر من كلام هذا القائل الا هذا الاشتراط واما مع وجود الشرط فغاية ثبوت الحكم سنين فلم يظهر منه جعله قولا ثالثا ما لا وجه له ولو قيل انه لما لم يعين الغاية فظاهره ثبوت الحق الى زمان البلوغ للاجماع على سقوطه بعده فيرجع الى القول بالتسع لانه البلوغ في الانثى ويمكن ان يقال الغرض من جعله قولا ثالثا نقل عبارتهم على ما فيها من الاجمال او يقال ان في القولين الاخيرين وان شرط عدم تزويج الام الا ان ذلك الاشتراط يختص بصورة وجود كما اختار الش واشار اليه ههنا لا مط كما هو ظ كلام القوم واما في هذا القول فالاشتراط المذكور مط وبهذا يحصل الفرق بينه وبين القولين الاخيرين نعم انهم لم يعينوا ثبوت الحكم مع الاشتراط المذكور والظ انه البلوغ على ما ذكر او يقال ان في هذا القول لما لم يعين الغاية فالظ ثبوت الحكم متى تحقق الشرط المذكور وانما الان مع البلوغ والرشد لا خلاف في سقوطه قبله لا بد ان يثبت وح فالتفاوت بينه وبين القول بالتسع لا حضانة بعده اصلا واما على القول فقد يثبت بعد التسع اذا لم يحصل الرشد وشيء من الوجوه لا يخ عن بعد **قوله** وطلقها ثلاثا لا حاجة الى اطلاق ثلاثا بل يكفي طلاق واحد فكان المراد طلقها طلاقا يتحقق به الثلث الذي شك فيه وهذا اذا تحقق الاثنين في شك في وقوع الثالث كما هو الظ مما فرضه واما لو لم يتحقق ذلك بل شك فيه ايض بل في الواحد ايض فيكفي طلاق اخر وان لم يتحقق به الثلث وكان الاظهر ان يقول مع وطلقها طلاقا اخر ليصح مط **قوله** بل يكفي الاشارة مط اي سواء كانت اخذ الفقاح ام لا

في العدد جمع عدة وهي مدة تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها من الحمل او تعبداً ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج من الطلاق والفسخ الا في الوفاة فيجب على الزوجة
مطلقاً الاعتداد اربعة اشهر وعشرة ايام ان كانت حرة وان كان زوجها عبداً ونصفها شهران وخمسة ايام ان كانت امة وان كان زوجها حراً على الاشهر ومستنده
صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال الامة وان كان زوجها حراً على الاشهر ومستنده صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة
ايام وقيل كالحرة استناداً الى عموم الاية وبعض الروايات وتخصيصهما بغيرها طريق الجمع سواء دخل بها او لا صغيرة كانت ام كبيرة ولو يائسة دائماً كان النكاح
ام منقطعاً وفي بلغة الاسباب الموجبة للفرقة تتعدد ذات الاقراء جمع قرء بالفتح والضم وهو الطهر او الحيض المستقيمة الحيض بان تكون لها عادة مضبوطة
وقتاً سواء انضبط عدداً ام لا مع الدخول

كتاب الطلاق

في الفصل الثالث في العدد **قوله** ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج وكذا على اليائسة والصغيرة وان
دخل بهما على ما هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى وجوب العدة عليهما مع الدخول ثلثة اشهر والاول اقوى **قوله**
ان كانت امة هذا اذا لم يكن ام الولد لمولاها واما ام الولد فالمختار عند الشيخ وجماعة منهم المص كما سيجيء ان عدتها عدة الحرة اربعة اشهر
وعشرا وذهب اكثر القدماء الى ان عدة الامة من وفات زوجها نصف عدة الحرة مط سواء كانت ام ولد ام لا فالمذهب ثلثة **قوله** ومستنده
صحيحة محمد بن مسلم وفي معناها روايات اخرى كثيرة **قوله** وتخصيصهما بغيرها طريق الجمع لا يخفى ان من الاخبار ما لا يمكن تخصيصها بغير الامة
لورودها في خصوص الامة كرواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال عدة المملوكة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا والتصريح فيها بعموم
الحكم للحرة والامة كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع اذ فيها ثم قال يا زرارة كل النكاح اذا مات الزوج فعلى المرأة حرة كانت او امة او على اي وجه كان النكاح
منه متعة او تزويجاً او ملك يمين فالعدة اربعة اشهر وعشرا وعدة المطلقة ثلثة اشهر والامة المطلقة عليها نصف ما على الحرة وكذا المتعة عليها ما
على الامة وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع التي سيجيء في بحث عدم العدد على الامة كما سنشير اليه فلا يمكن الجمع بما ذكره نعم بعضها ورد في خصوص ام
الولد المزوجة كصحيحة حسين بن محبوب وحسنة عن وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل كانت له ام ولد فزوجها من رجل فاولدها
غلاماً ثم ان الرجل مات فرجعت الى سيدها اله ان يطأها قال تعتد من الزوج اربعة اشهر وعشرا ثم يطأها بالملك بغير نكاح وصحيحة سليمان بن
خالد قال سألت ابا عبد الله ع عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان او شهران قلت فان توفي عنها زوجها فقال ان عليا ع قال في امهات الاولاد
لا يتزوجن حتى يعتددن اربعة اشهر وعشرا وهن اماء فلذا ذهب المص وجماعة الى الفرق بين ام الولد وغيرها جمعاً بين الاخبار وهو ايض لا يخ عن بعد
اذ في الرواية الاولى لا يظهر التخصيص بام الولد من كلام الامام ع نعم الراوي سأل عن خصوصها واما الرواية الثانية فلا تدل ايض الا على انه ع قال في ذلك
في امهات الاولاد وانه ع خص الحكم بها اذ يجوز ان يكون لما سئل عنها فاجاب بذلك واتفق حكمه ع بذلك في خصوص امهات الاولاد ولا دلالة له
على تخصيص الحكم بها بل ظ الاكتفاء بهذا النقل في جواب السائل عن عدة الامة لو مات زوجها انها اربعة اشهر وعشرا مط والا لكان ينبغي ان
يتعرض ع لحكم غير ام الولد ايض ولعل قوله ع وهن اماء ايض يشعر بما ذكرنا اي حكم بذلك فيهن وهن اماء فيعلم ان حكم الاماء ذلك وعلى هذا فتخصيص
الاخبار العامة في الاماء بهذين الخبرين مشكل جداً ويمكن ان يقال ان حكمهم بذلك ليس للجمع بين هذين الخبرين والاخبار العامة في الاماء
حتى يتوجه ما ذكر بل للجمع بين الاخبار الدالة على المساواة والاخبار العامة في الاماء حتى بتوجيه الدالة على التنصيف فانه احتمال مناسب للجمع بينهما
به وما ذكر من الخبرين ايض لا يخ عن تأييد له وعلى هذا فلا يتوجه ما ذكر لكن الحكم به بمجرد ذلك لا يخ عن اشكال اذ يمكن ايض الجمع بين الاخبار بحمل
اخبار المساواة للحرة على الاستحباب او حمل اخبار التنصيف على التقية ولعله اظهر والاولى عملا بعموم الاية ورعاية للاحتياط والله تعالى يعلم **قوله**
دائماً كان النكاح ام منقطعاً هذا هو المش بين الاصحاب وذهب بعضهم الى ان عدة المتمتع بها اذا مات زوجها عنها وهي في حباله شهران وخمسة ايام
والمعتمد هو الاول لعموم الاية والاخبار وخصوص صحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر ع ما عدة المتعة اذا مات عنها الذي تمتع بها قال اربعة اشهر وعشرا
قال ثم قال يا زرارة كل النكاح الى اخر ما نقلنا سابقاً وغيرها والرواية التي تدل على التنصيف مرسلة لا تصلح للاحتجاج في مقابلتها وحملها الشيخ
في كتبيه على انها كانت امة متمتع بها باذن مالكها وفي رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن ع قال عدة المرأة اذا تمتع بها فمات عنها زوجها خمسة واربعون يوماً
وهي ضعيفة ويمكن حملها على ما اذا مات الزوج بعد انقضاء ايامها والمراد ان عدتها خمسة واربعون يوماً التي هي عدتها ولا يتغير حكمها باعتبار الوفاة
وقال الشيخ في تبيانه وهم من الراوي يجوز ان يكون سمع متمتعة انقضت ايامها كان عليها خمسة واربعون يوماً فحمله على المتوفى عنها زوجها **قوله**
سواء انضبط عدداً كان ذات في اول كل شهر سبعة ايام مثلاً او كان ذات في اول شهر سبعة وفي اخر ثمانية اما الاول فلا شبهة في استقامة حيضها
وتحيضها برؤية الدم ورجوعها الى عادتها عند استمرار الدم واما الثانية فهي ايض بحسب اول الحيض مستقيمة العادة وتتحيض برؤية الدم وانما الاشتباه
في اخره فقيل انه يحكم لها بتكرار اقل العددين فترجع اليه عند الاستمرار وقيل انها بالنسبة الى الاخر مضطربة فيلزمه مع الاستمرار حكمها من الرجوع الى
التميز او الى الاقران او الروايات لكن لما كان القرء هو الطهر على الاشهر فالمعتبر في الاستقامة استقامة اول الحيض ليعلم به انقضاء الطهر فلذا جعل
الش هذا القسم ايض من المستقيمة واما على رأي من جعل القرء هو الحيض فينبغي ان يخص المستقيمة بالمستقيمة وقتاً وعدداً معاً هذا واما المستقيمة عدداً
فقط كان ذات في اول شهر سبعة وفي اخر شهر اخر ايض سبعة فهي بحسب الوقت مضطربة وفي تحيضها برؤية الدم خلاف فقيل انها كالمستقيمة وقيل انها
كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلثة ومع استمرار الدم الظ ان حكمها حكم ناسي الوقت دون العدد وقد اختلفوا فيها فقيل انها تعمل في الزمان كله ما
تعمل المستحاضة وتجتنب ما تجتنب الحائض وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع الدم فيه وتقضي صوم عادتها اخذاً بمجامع الاحتياط وذهب الاكثر
الى انها ترجع الى العدد وتتحيض به في اي وقت شاءت من ايام الدم كما تتحيض بالروايات لكن هل هذا بعد الرجوع الى التميز ام بل يحكم عليها ابتداء
بذلك الظ من بعض كلماتهم هو الاول حيث يجعلونها داخلة في المضطربة ويحكمون في المضطربة مط بالرجوع الى التميز ثم الى الروايات ثم يجعلون العادة
العددية فيها بمنزلة الروايات وكذا من كلام الش ههنا حيث لم يجعلها داخلة في مستقيمة الحيض وحكم في غير مستقيمة مط بالرجوع الى التميز ثم بالاشهر وكانه
لم يعتبر فيها الاقراء التي هي بمنزلة الروايات كما لا يعتبر في العدة الروايات بل حكم فيها بعد التميز بالاشهر وذكر بعض المحققين ان ذاكرة العدد الناسية
للوقت لو عارض تميزها عادتها ايام العادة لم ترجع الى التميز بناء على ترجيح العادة على التميز ولا يخفى انه اذا كان الاضطراب باعتبار عدم ضبط الوقت في
الواقع لا النسيان ايض ينبغي ان يكون حكمه عنده حكم ناسي الوقت من عدم اعتبار التميز فيه ايض وعبارات الش ما ذكره في مسئلة تعارض التميز والعادة

واختلافهم

واختلافهم فيها هو العادة الوقتية دون العددية كما يظهر بالتأمل فيها فمع عدم ضبط الوقت ووجود التميز ينبغي ان يجعل ايام حيضها زمن التميز لكن اذا
كان زمن التميز انقص من عادتها العددية المضبوطة فينبغي الحكم بالتحيض بقية العادة ايض واذا كان ازيد عليه فينبغي التحيض بعدده ايض اذا لم يجاوز العشرة
واما مع تجاوزها فلا اعتبار بالعادة واذا كان زمن التميز في شهر مرتين او ثلثة وتخلل بينهما نقاء اقل الطهر فالظ تحيضها في كل مرة ثم ان كان العدد المضبوط
لها في كل شهر مرة فموضع نظر ثم انه لم ار في كلامهم التصريح بتعيين عدة ذات العادة العددية لكن قد اشرنا الى ان الظ من كلام الش ان عدتها هي
الاقراء التي لها بناء على العمومات الدالة على ان العدة هي ثلثة قروء مع ما تقرر عندهم من انها الاقراء لها شرعاً وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر والجارية التي قد بلغت ولم تدرك الحيض ثلثة اشهر وعدة التي يستقيم حيضها ثلث حيض متى حاضتها
فقد حلت للازواج وفي حسنة ابراهيم بن هاشم عنه ع قال عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة
قروء وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال في التي تحيض في كل ثلثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة والتي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة و
يرتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انها لم تيأس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر
وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال عدة التي لم تحض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء والقرء جمع الدم
بين الحيضتين وانت خبير بان الظ من هذه الاخبار ان المستحاضة التي لا تطهر عدتها ثلثة اشهر مط من غير رجوع الى عادة او تميز او اقران او روايات لكنهم
خصوها بمن لا عادة لها ولا تميز ولا اقران في المبتدئة على ما ذكره الش بناء على ما ثبت عندهم في بحث الحيض من الرجوع الى هذه في التحيض فلم يعتبروا الرجوع
الى الروايات ههنا مع اعتبارهم ايض هناك اذ لا يمكن ح ... مستحاضة بعدة بثلثة قروء فلذا جعلوا ثلثة اشهر ههنا بمنزلة الرجوع الى الروايات هناك لكن
لا يتوجه ح اذ جاز مخالفة حكم العدة لما ذكروه هناك فلم لا يحمل الروايات على ظاهرها من عدتها بثلثة اشهر مط من غير رجوع الى شيء مما ذكروه هناك
اللهم الا ان يثبت اجماع على خلافه و في الاخبار فلم ار ما يصلح لمعارضتها سوى ما نقله في بيانه سئل محمد بن مسلم عن عدة المستحاضة فقال تنتظر قدر
اقرائها او تنقص يوماً فان لم تحض فلتنظر الى بعض نسائها فلتعتد باقرائها ومثله في الفقيه ايض لكن فيه بعد اقرائها تزيد يوماً او تنقص يوماً وهذه
الرواية تدل على الرجوع الى عادتها ومع كونها مبتدئة على الرجوع الى عادة نسائها لكنها لجهالة سندها وعدم ذكر المسؤول لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار
الكثيرة هذا مع ما في متنها من الاشتباه فان قوله او تنقص يوماً لا يظهر معناه فيحتمل ان ابتداء الحيض من باب الاحتياط ولعله اراد انه تنقص يوماً من ابتداء
الحيض الثالث وتضيفه الى ايام العدة من باب الاحتياط ولا يخفى بعده واما على ما في الفقيه فيقال ان هذه الزيادة والنقصان لاتمام ثلثة اشهر اذ الغالب
في العادات انحلالها مع ثلثة اشهر بشيء قليل ولعل هذا اذا وقع الطلاق في اول الطهر وكانت الاقراء هي الحيض واما اذا وقع الطلاق في اواخر الطهر او
كانت الاقراء هي الاطهار وهذا مع ما فيه من التعسف يرجع الى اعتبار الاشهر لا الاقراء وقيل المراد انه زيادة يوم ونقصانه سابقاً لا يضر في حصول
الاقراء واعتبارها ولا يخفى ما في حمل العبارة عليه من التعسف وفي مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما ع قال تعتد المستحاضة بالدم اذا كان في ايام
حيضها او بالشهور ان سبقتها فان اشتبه فلم تعرف ايام حيضها من غيرها فان ذلك لا يخفى لان دم الحيض عبيط حار ودم الاستحاضة دم اصفر بارد
وهذه الرواية تدل على اعتبار العادة والتميز الا ان سندها مع قطع النظر عن الارسال ليس بشيء ويمكن ان يقال ان الاية الشريفة والاخبار العامة بان العدة
ثلثة قروء ويكفي مرجحاً للحكم بانقضاء العدة بكل ما ثبت انه اقراء شرعاً ولا وجه للعدول الا في موضع اليقين وليس ذلك الا عند الرجوع الى الاربعة على
ما فعلوه ولكن مع ذلك الاحوط للمستحاضة التي لا تطهر التربص ثلثة اشهر مط ثم في تفسير المستقيمة بما ذكره نظر اما اولا فلان الحكم بان من لها عادة مضبوطة
وقتاً تعتد بالاطهار لا يستقيم على اطلاقه فان من اعتادت الحيض فيما زاد على الثلثة الاشهر وطلقت في وقت بقي لها بعد الطلاق ثلثة اشهر لا تعتد
بالاطهار وان كان لها عادة مضبوطة وقتاً وعدداً واما ثانياً فلان من ترى الحيض وان لم ينضبط كما اذا رأت الدم تارة في اول الشهر وتارة في وسطه وتارة
في اخره سواء انضبطت في العدد ام لا اذا لم يكن شيء منها اقل من الثلثة ولا يجاوز العشرة يحكم بحيضها جميع فتعتد ايض بالاقراء لا بالشهور من غير ان يرجع
الى التميز مع انه على ما فسره غير مستقيمة الحيض فيلزم ان ترجع الى التميز ثم تعتد بالشهور على ما ذكره فالظ على ما فسره ان يراد بالمستقيمة الحيض هي من
ترى الحيض في كل شهر على قياس عادة النساء على عادة مضبوطة فتعتد بالاقراء وكذا من لم تكن لها عادة مضبوطة لكن وجدت في كل ما تراه من الدم شرائط الحيض
وتخلل بينهما نقاء اقل الطهر واما من استمر بها فذات العادة الوقتية ترجع اليها وتعتد بالاقراء واما العددية فقد فصلنا القول فيها واما المبتدئة و
المضطربة فتعتدان ايض بالاقراء اذا حكم بحيضهما بالتميز منهما او الرجوع الى عادة نسائها في الاولى ثم اما مع استمرار الدم وفقد التميز وكذا اختلاف عادة الاقران
في المبتدئة فتعتد بالشهور وكذا من لا ترى الدم وهي في سن من تحيض تعتد بالشهور ولو رأت في الاشهر الثلثة مرة او مرتين فحكمها ما فصلوه ويمكن الاختصار
في الكلام بان العدة فيمن هي في سن من تحيض اما ثلثة اقراء باعتبار ثلثة حيض ثبت شرعاً كونها حيضاً في نفسه لا باختيارها او ثلثة اشهر لا ترى فيها حيضاً
على ذلك الوجه فايهما سبق تنقضي العدة به ولو انقضت ثلثة اشهر ولم يحصل شيء من الامرين فحكمها ما فصلوه من الصبر الى حصول تمام ثلثة اقراء كذلك او
انقضاء سنة على قول او خمسة عشر شهراً على قول اخر يبقى الكلام في مسئلة اخرى وهي انه اشتهر بين الفقهاء الحكم بان العدة هي الاطهار وفي روايات الاقراء من
الحكم بانقضاء العدة برؤية الدم الثالث ليس بظاهره على اطلاقه بل انما هو فيمن لها عادة مضبوطة يجب ... اذا وصل اليها واما في غيرها فقد صرح
بعضهم بانها مع الاختلاف تصبر الى انقضاء اقل الحيض اخذاً بالاحتياط اما بناء على القول بعدم الحكم بحيضها ووجوب العبادات عليها الى ان يمضي اقل الحيض
كما اشرنا اليه سابقاً او بناء على الفرق بين العبادات والعدة ووجوب زيادة الاحتياط في العدة بخلافها ولا يخفى انه على هذا يمكن الحكم في بعض فروض
ناسي العدد دون الوقت ايض ان لا يحكم بانقضاء العدة بمجرد الحكم بتحيضها شرعاً بل الى ما يصل الى ما يتيقن كونه وقت الحيض فلو علم انه تحيضت اخره مثلاً او

تنبيه

كثيرا ام انقطع عنها الحيض لعارض من مرض وحمل ورضاع وغيرها تعتد بثلاثة اشهر هلالية ان طلقها عند الهلال والا اكملت
المنكسر ثلثين بعد الهلالين على الاقوى والاشهر تعتبا بطهرين ان كانت مستقيمة حيض خمسة واربعين يوما ان لم تكن ولو رأت الحمرة الدم خالا لاشهر الثانية مرة او
مرتين ثم احتبس الى ان انقضت الاشهر انتظرت تمام الاقراء لا ... استرابت بالحمل غالبا فان تمت الاقراء قبل اقصى الحمل انقضت عدتها والا صبرت تسعة اشهر
على اشهر القولين او سنة على قول فان وضعت ولدا واجتمعت الاقراء او الثلثة فذاك هو المطلوب في انقضاء العدة والا بان احد الامرين اعتدت بعدها الى بعد
التسعة او السنة بثلثة اشهر الا ان يتم الاقراء قبلها فيكتفى بها وقيل لا بد من وقوع الثلثة الاقراء بعد اقصى الحمل كالثلثة الاشهر والاول اقوى والطلاق المص
والقوى يقتضي عدم الفرق بينه باحدى الروايات فربما لا يحكم بانقضاء العدة الا بالدخول في الثلثة الاخيرة المتقية لا بمجرد قبلها ابطالها باحدى الروايات عملا بالاحتياط والنظر
بين استرابة بالحمل وان حكمهم بانقضاء العدة بمجرد رؤية الدم الثالث في المضبوطة ايضا انما هو بحسب الظ بمعنى انه يجوز لها التزويج مثلا بمجرده واما لو فرض انقطاع الدم قبل
عدم في وجوب التربص الثلثة فيتبين بقاء العدة وفي الحكم الظ الى ان يتم العدة بوجه آخر فتدبر قوله سواء كانت مسترابة المسترابة هي التي حصل فيها ريبة الحمل كما فيما اذا
بمعنى تسعة او سنة ثم الا حبسها عن عادتها وكثيرا ما يطلق في كلام الاصحاب على من لا تحيض وهي في سن من تحيض مط سواء كانت مسترابة بالحمل او تيقنت حملها او عدمه ومن عرّ الاصحاب
بعد ... لو كان زوجها مهنا بالمسترابة اراد بها المعنى الاعم فافهم قوله لعارض من مرض وحمل هنا اذا كان الحمل من الزنا فانها لا عدة عليها من الزنا سواء كان سابقا على
غائبا عنها فحكمها كك التزويج او بعده لكن علم كون الحمل من الزنا لبعد الزوج مثلا انما تعتد للزوج بالاشهر اذ لم تر الحيض واما اذا كانت حاملا من الشبهة بان وطئت بعد التزويج
وان كان ظ الحكمة يقتضي بالشبهة والتحق الولد بالواطي لبعد الزوج ثم طلقت تعتد للواطي بها بوضع الحمل ثم تعتد للطلاق بعده بما هو حكمها من الاقراء او الاشهر على ما صرح به
اختصاصه بالمسترابة في شرح تع ولو كان الحمل من الزوج فالعدة انما هي وضع الحمل لا الاشهر كما سيجيء قوله ان طلقها عند الهلال بان يبتدئ باللفظ قبل الغروب من
احتمل المص في بعض تحقيقاته ليلة الهلال بحيث يقترن الفراغ منه باول الشهر لا بابتدائه في اول الشهر لانه الى ان يتم لفظه يذهب جزء من الشهر فيتمكن كما في شرح تع وفي هذا البحث وقال في
الاكتفاء بالتسعة لزوجة بحث المسلم منه واعلم ان المعتبر في الاولية والاثناء العرفية لا اللغوية فلا يقدح فيه اللحظة والساعة مع احتماله انتهى والاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب فانهم
الغائب محتجا بحصول قوله بعد الهلالين على الاقوى وقيل تعتد بهلالين بعد الشهر الذي وقع الطلاق في اثنائه وتاخذ من الثالث بقدر ما مضى من الشهر المذكور و
المتيقن المدة والعدالة لحمل قيل بانكسار الجميع فيسقط اعتبار الاهلة وهذا البحث آت في جميع الاجال كالسلم والدين المؤجل وغيرها وما اختاره الته هو المشهور بين الاصحاب ولاح
النزاع وهذه طول عدة عن قوة لكن الاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب هذا فيما قلله الشهور شرعا كالعدة واما الآجال المشترطة بين الناس المقدرة بالشهور فلو لم نقل
تعرض والضابطان بكفاية التسمية بقبك الغائب فلا ريب في كفاية الاكمال ثلثين فيها بناء على العرف ولا حاجة الى الاحتياط ورعاية القول الثالث فيه قوله والضابط
المعتدة المذكورة ان مضى لها ثلثة ان المعتدة المذكورة اي لغير الوفاة قوله وان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها يعني انه اذا مضى ثلثة اشهر بيض انقضت عدتها بها سواء لم
اقراء قبل ثلثة اشهر تكن لها عادة مستقيمة او كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها فالواو وصلي والظ من كلام الاصحاب ان الاعتداد بثلثة اشهر بيض انما هو في غير المستقيمة
انقضت عدتها بها و واما المستقيمة فانما تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلثة وهو الموافق بالاخبار الشريفة والروايات الواردة في هذا الباب لكن جماعة منهم كالمحقق في
ان مضى عليها ثلثة العلامة ره حكموا بعد ذلك بان من رأت الدم في كل خمسة اشهر او ستة تعتد بالاشهر فيعلم منه ان حكمهم بالاعتداد للمستقيمة بالاقراء انما هو فيما اذا كان عادتها
اشهر لم تر فيها دم حيض فيما دون ذلك كانهم لما رأوا ان الحكم بالاعتداد للمستقيمة مط بالاقراء يوجب فيما كانت العادة في كل خمسة فصاعدا ان تزيد العدة على السنة التي هي
انقضت عدتها بها او غاية في عدة المسترابة وهي اطول العدات على ما هو المعروف بينهم فلذا عدلوا عن اعتبار الاقراء فيها الى الاشهر التي هي بدلها ونصوا اعتبار الاقراء بما
ان كانت لها عادة مستقيمة اذا كانت لها العادة فيما دون ذلك وتفصيل الكلام في هذا المقام فيما علقناه على شرح تع قوله في الحاشية والمروي فيه خبر عمار الساباطي قال
فيما زاد عليها بان كانت سئل ابو عبد الله عم عن رجل عنده امرأة شابة وهي تحيض في كل شهرين او ثلثة اشهر حيضة واحدة كيف يطلقها زوجها فقال امر هذه شديد هذه تطلق
ترى الدم في كل اربعة طلاق السنة تطليقة واحدة على طهر من غير جماع بشهود ثم تترك حتى تحيض ثلث حيض متى حاضتها فقد انقضت عدتها قلت له فان مضت سنة ولم تحض
اشهر مرة او ما زاد فيها ثلث حيض قال يتربص بها بعد السنة ثلثة اشهر ثم قد انقضت عدتها قلت فان ماتت او مات زوجها قال فايهما مات ورثه صاحبه ما بينه وبين خمسة
لو ما نقص بحيث يزيد عشر شهرا والرواية موثقة بعمار ومنها ايضا لا يخ من قصور فان الاشتباه في امر هذه المرأة لو كان انما هو في عدتها لا في كيفية طلاقها كما يظهر من
عن ثلثة ولو بلحظة و السؤال فالجواب لا يظهر وجه تخصيصه طلاقها بطلاق السنة اذ لا منع من طلاق العدة ايضا فيها ويمكن حمل قوله كيف يطلقها على السؤال عن كيفية عدتها
مضى ذلك في الثلثة وما وقوله ع طلاق السنة على السنة بالمعنى الاعم والتخصيص بالسنة باعتبار افضليتها مط لا لسبب في خصوص هذه المرأة بل التفاوت بين هذه المرأة
ولو قبل انقضائها غيرها ليس الا باعتبار ما ذكر في عدتها فافهم قوله فيها واما التربص تسعة آه هذا مشهور غريب فان القول بالتسعة مستند الى رواية سورة بن كليب
بلحظة فحكمها ما فصل وقد رواها الشيخ في يب بعد رواية عمار متصلة بها وهو في شرح تع نقل الروايتين جميعا وههنا وقع منه هذه الغفلة وبالجملة فالرواية هكذا
سابقا من انتظار عن سورة بن كليب قال سئل ابو عبد الله عم عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر من غير جماع بشهود طلاق السنة وهي ممن تحيض فمضى ثلثة اشهر فلم تحض الا حيضة
اقربا الامرين من تمام واحدة ثم ارتفعت حيضها حتى مضت ثلثة اشهر اخرى ولم تدر ما رفع حيضها قال ان كانت شابة مستقيمة الطمث فلم تطمث في ثلثة اشهر الا حيضة ثم ارتفع
الاقراء ووضع طمثها فانها تتربص تسعة اشهر من يوم طلقها ثم تعتد بعد ذلك ثلثة اشهر ثم تتزوج ان شاءت وفي سند الرواية الى سورة بن كليب صحيح واما هو فمشترك بين
الولد فان انتفيا رجلين احدهما مجهول والآخر فيه مدح في الجملة وفي سند ما روي في مدحه حديث بن منصور وقد ضعفه ابن الغضائري وان وثقه النجاشي ونقل توثيقه
اعتدت بعد تسعة ومدحه من شيخنا المفيد ايضا واما ما ذكره بعض المحققين من ان هذه الرواية ضعيفة لان راويها هو سورة بن كليب لم يرد فيه مدح يعتد به وقد
اشهر بثلثة اشهر ضعفه ابن الغضائري فكانه اشتباه منه الا ان يحمل كلامه على تضعيف مدحه باعتبار تضعيف راويه ولا يخفى بعده ثم ان المحقق في النكت بعدما
الا ان تتم ثلثة اقراء ذكر ان عمارا فطحي فلا اعمل على ما يتفرد به لكن الشيخ لا يطرح رواياته ويقول انه ثقة ذكر ان رواية سورة ارجح لسلامة طريقها وكانه اراد السلامة من فساد
قبلها ولو مبنية على المذهب هذا ثم انه يشكل على الروايتين بان التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق لا يطابق شيئا من الاقوال في اقصى الحمل لان مدته انما تعتبر من
ما سبق ولا فرق بين اخر وطء وقع بها لا من حين الطلاق فلو فرض انه كان معتزلا لها ازيد من ثلثة اشهر تجاوزت مدة التربص عن اقصى مدة الحمل على جميع الاقوال على
ان يتجدد لها دم اخر رواية التسعة فكيف عن السنة ايضا بعد العلم ببرائتها عن الحمل بالتسعة كما هو احد الاقوال لسنة على قول اخر اعتدادها بثلثة اشهر غير متجه لان مع
في الثلثة او قبلها طرو الحيض قبل تمام الثلاثة ان اعتبرت العدة بالاقراء وان طالت لم يتم الاكتفاء بالتسعة والثلثة ولا بالسنة والثلثة اذا لم يحصل الاقراء بها وان
اعتبر مضى ثلثة اشهر بيض بعد الثلاثة فالمعتبر بعدم العلم بخلوها من الحمل حصول الثلثة كك ولو قبل العلم لان عدة الطلاق لا يعتبر القصد اليها
وعلم مر
م
وقد مضى ثلاثة اشهر كك في التسعة فلا وجه للتربص ثلثة اخرى ولو فرض اعتبار القصد فلا يكفي ايضا البلوغ الى سنة او ثلثة بعدها ما لم يعتبر في الثلثة
الاخيرة كونها بيضا ولم يعتبر ذلك في الروايتين ولا في فتوى الاصحاب ولا يخفى انه لو صحت الرواية فالامر في مثل هذا الاشكال هين اذ برائة الرحم
وان كانت من مصالح العدة لكن قد اعتبر فيها مصالح اخرى ايضا كما يظهر من عموم عدة الوفاة واختلاف الحرة والامة في العدة وعلى هذا فلا بعد في
مصلحة الاعتبار في التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق وان ظهر برائة الرحم في بعض موارده قبلها باعتبار مصلحة اخرى ولا يرى انه اوجب الاعتداد
بثلثة اشهر بيض بعد الطلاق وان ظهر البرائة من الحمل باعتبار مضي ثلثة اشهر كك فصاعدا من حين الوطي قبله على انه ليس في الروايتين ان ذلك
التربص لظهور برائة الرحم وانما وقع ذلك في كلام بعض الاصحاب كالمحقق حيث قال صبرت تسعة اشهر لاحتمال الحمل ولعل مراده الاشارة الى بعض
مصالح الحكم لا انها منحصرة فيه ولا انها ايضا جارية في جميع الموارد اذ الصحيح ان الحكم فيمن لا يحتمل فيها الحمل ايضا كما صرح به الته ههنا فاندفع الاول
واما الثاني فيمكن دفعه ايضا بان الاظهر ان العدة لا بد ان يكون بالاقراء البتة ولا انه انما يعتبر الاقراء حتما فيكفي مضي ثلثة اشهر بيض مط بل نقول
ان احدهما يكفي للعدة اذا كانت الاشهر المذكورة في ابتداء الطلاق واما اذا كانت بعد حيضة او حيضتين فلعلها لا تكفي في العدة بل لا بد من الاقراء او
مضي سنة او تسعة وثلثة بعدها كما ضمنت الروايتان وذكره الاصحاب على الحكم بوجوب التربص تسعة ثم ثلثة في الرواية الاخيرة لا يلزم ان يكون الاول للبرائة والثاني
للاعتداد بل يمكن ان تكون الجميع للبرائة بناء على ان اقصى الحمل سنة كما هو احد المذاهب لكن التفصيل للاشارة الى ان المدة الاولى مما لا بد منه لظهور
البرائة والثانية لرفع الاحتمال البعيد النادر الذي قد يتفق في بعض النساء هذا واعلم ان ههنا مسئلة اخرى هي ما لو طلقت فادعت الحمل وقد ورد
فيها روايات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا ابرهيم ع يقول اذا طلق الرجل امرأته فادعت حملا انتظر بها تسعة اشهر فان ولدت والا اعتدت ثلثة
اشهر ثم قد بانت منه ولا يخفى ان هذه الرواية مؤيدة جدا لرواية سورة لانه اذا وجب التربص تسعة ثم ثلثة لادعاء الحمل فلا بعد في وجوبه للاسترابة ثم
واما ما بقي من انه يمكن حمل قوله والا اعتدت ثلاثة اشهر على انه جعل عدتها ثلثة اشهر من التسعة ثم قد بانت منه بعد الثلثة من التسعة فلا يخفى بعده
هذا ومنها رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن ع قال قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع حيضها كم عدتها قال ثلثة اشهر قلت فانها ادعت
الحمل بعد ثلثة اشهر قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت تتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ادعت الحمل بعد ثلثة اشهر قال لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت هذه الرواية يحتمل وجوها احدها ان يكون حكمه ع اولا بان العدة تسعة اشهر وقوله انما
الحمل تسعة اشهر محمولا على العدد الواجب من العدة وقوله ع تحتاط بثلثة اشهر محمولا على الاستحباب وربما يؤيد لفظ الاحتياط وعلى هذا فيحمل الثلثة في
رواية عبد الرحمن بن الحجاج ايضا على الاستحباب بل في رواية سورة ايضا يمكن الحمل على الاستحباب بناء على ما ذكرنا من تقارب المسئلتين من حيث الاعتبار وثانيها
ان يكون حكمه ع بوجوب التسعة بناء على صحة ما ادعته المرأة من الحمل وان اقصى الحمل تسعة ثم لما سئل ثانيا انها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر اشارة الى فساد
دعويها بان الحمل ليس الا تسعة اشهر ثم لما سئل عن جواز تزويجها اجاب بعدم جواز التزويج ما لم تحتط بثلثة اشهر اخرى بناء على وجوب الاعتداد بثلثة
بعد اقصى الحمل ولفظ الاحتياط ليس بصريح في عدم الوجوب وعلى هذا فيوافق رواية عبد الرحمن وثالثها ان يكون قوله عدتها تسعة اشهر بناء على ما
هو الشائع الغالب في الحمل وكذا قوله انما الحمل تسعة اشهر فالمراد ان الظ بعد تسعة اشهر كذب دعواها ثم لما سئل عن تزويجها اجاب بانها تحتاط بثلثة اشهر بناء
على ان اقصى الحمل سنة وان كان نادرا جدا وعلى هذا فيمكن ان يكون الاحتياط على سبيل الوجوب وهو ظاهر او على الاستحباب بناء على كفاية التربص لمدة
التي هي اقصى الحمل في الغالب ولا يخفى ان قوله ع في آخر الخبر لا ريبة عليها تتزوج ان شاءت مما يؤيد الوجه الاخير اذ يفهم منه ان الحكم بتربص الثلثة ليس
بسبب في الجملة هذا وعلى الوجوه فهذه الرواية ايضا مؤيدة لرواية سورة في اعتبار التسعة وكذا الثلثة ايضا لكن اما على سبيل الوجوب والاستحباب على ما
فصلنا وسندها وان لم يكن صحيحا لكن كانه موثق حسن ومنها رواية ابن حكيم ايضا عن ابي ابرهيم او ابيه انه قال في المطلقة يطلقها زوجها فتقول انا حبلى فمكث
سنة قال ان جاءت به لاكثر من سنة لم تصدق ولو بساعة واحدة وهذه الرواية ظاهرة في ان اقصى الحمل سنة ولا تخ عن تأييد للروايتين الاوليين ولرواية سورة
كما لا يخفى ومنها رواية محمد بن حكيم ايضا بسنده موثق حسن عن العبد الصالح عليه السلم قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها
قال ثلثة اشهر قلت جعلت فداك فانها تزوجت بعد ثلثة اشهر فتبين لها بعدما دخلت على زوجها انها حامل قال هيهات من ذلك يا ابن حكيم رفع
الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين في ثلثة اشهر لان الله تعالى قد جعله وقتا يستبين فيه الحمل قال
قلت له فانها ارتابت قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ارتابت بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت فتزوج قال تحتاط بثلثة اشهر قلت فانها
ارتابت بعد ثلثة اشهر قال ليس عليها ريبة تتزوج وهذه الرواية يحتمل وجهين احدهما ان يكون الغرض من قوله ع هيهات من ذلك الى قوله قال
قلت بيان فساد دعويها الحمل لعدم ظهوره الا بعد ثلثة فان الحمل لا بد ان يستبين في الثلثة ويكون المراد بقوله قلت فانها ارتابت انها ارتابت في
الواقع فما حكمها وان كانت كاذبة في دعوى عدم ظهوره في الثلثة او انها تدعي الريبة وان كانت كاذبة في احدى الدعويين فما حكمها فاجاب عليه السلم
بان عدتها تسعة اشهر بناء على تحقق الحمل في الواقع او على احتماله بان تكون كاذبة في الدعوى الاخرى وهذا الى آخره محمول على احد الوجوه التي ذكرنا في
الرواية الاولى منه وثانيهما ان يكون قوله قلت له فانها ارتابت ليس سؤالا عن المرأة الاولى بل سؤال على حدة عن امرأة يطلقها زوجها فارتفع طمثها
وارتابت بالحمل فاجاب ع بما اجاب فيحمل على احد الوجوه التي ذكرنا في الرواية الاولى وعلى الوجهين هذه الرواية ايضا توافق الرواية الاولى منه ومنها
رواية محمد بن حكيم ايضا قال سئلت ابا الحسن ع فقلت المرأة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد قال ثلثة اشهر قلت فانها ارتابت قال تعتد آخر
الاجلين تعتد تسعة اشهر قلت فانها ارتابت قال ليس عليها ارتياب لان الله عز وجل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب والظ ان لفظة لا في لم تحض

وعدة الحامل وضع الحمل اجمع كيف وقع اذا علم انه نشو ادمی وان كان علقة او مضغة بعد الطلاق بالحظر ولا عبرة بالنطفة في عدة الوفاة وفيها بابعد الاجلين من وضعه ومن الاشهر الاربعة والعشرة الايام في الحرة والشهرين والخمسة الايام في الامة ويجب الحداد على الزوجة المتوفى عنها زوجها في جميع مدة العدة وهو ترك الزينة من الثياب والادهان والطيب والكحل الاسود والحناء وخضب الحاجبين بالسواد واستعمال الاسفيداج في الوجه وغير ذلك مما يعد زينة عرفا ولا يختص المنع بلون خاص من الثياب بل يختلف ذلك باختلاف البلاد والازمان والعادات فكل لون يعد زينة عرفا يحرم لبس الثوب المصبوغ به ولو احتاجت الى الاكتحال بالسواد جاز فان تأدت الضرورة باستعماله ليلا ومسحه نهارا وجب والا اقتصرت على ما تتأدى به الضرورة ولا يحرم عليها التنظيف ولا دخول الحمام ولا تسريح الشعر ولا السواك ولا قلم الاظفار ولا السكنى في المساكن العالية ولا استعمال الفرش الفاخرة ولا تزيين اولادها وخدمها م

سهو من النساخ الا ان يحمل على القول بوجوب العدة على الصغيرة وبقي ان قوله فلا شبهة انها او تابت سؤال اخر عن المراة التي ارتابت لا عن المراة المفروضة ولا يخفى بعده ثم لا يخفى ان هذه الرواية اظهر دلالة على الاكتفاء بالتسعة مع الارتياب وان اقصى الحمل تسعة لكن ليس فيها حدث دعوى الحمل فيمكن ان يخص ما يدل على السنة بصورة دعوى الحمل ايضا بقرينة الروايتين الاخريين منه وبما يكون فيها مظنة الاكتفاء بنقل بعض الحدث ونزل تثمة وهو السؤال عن التزويج والجواب بالاحتياط بثلثة اشهر وهذا مما يضعف التمسك بها بما دونها **قوله** فيما تبين بالثلثة من غير تفصيل اي بين الثلثة المتصلة بالطلاق وغيرها ظاهرها كفاية مضي الثلثة البيض مط وان كان بعد حيضة او حيضتين وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على الاكتفاء بالتسعة بل بما دونها ايضا اذا مرت عليها ثلثة اشهر بيض وان كانت الحيضة او الحيضتين لكنه لما كان ظ الاصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العدة بما دون التسعة فلا يمكن اجراؤه على الحكم فيما دونها واما فيها فالحكم بها لا يخ عن قوة ولعل مراده بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة والثلثة كما هو القول المنقول الظ سيأتي كلامه ولان ظ الاصحاب كما يرشد اليه كلام الشيخ ايضا في اول الحاشية الاتفاق على احد القولين ولم ينقل القول بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة عن احد نعم ذكر في شرح شع ان طريق الروايتين قاصر عن افادة مثل هذا الحكم لكن الشهرة مرجحة لجانبها على قاعدتهم ولو قيل بالاكتفاء بالتربص مدة يظهر فيها انتفاء الحمل كالتسعة من غير اعتبار مدة اخرى كان وجها ولعل ما ذكره احتمال اشو جهه على نقد بر القول به كما هو ظ كلامه لا انه قول لاحد فالظ حمل كلامه هنا على ما ذكرنا ويمكن حمله على ظاهره من الاكتفاء بالتسعة كما ذكره في شرح بعد ان بين ان الاتفاق لم يظهر له الا على عدم الانقضاء بما دون التسعة وهو وان لم يعلم مخالفا للقولين لكنه احتمل القول بالاكتفاء بالتسعة ولم يظهر له انحصار القول فيهما والله تعالى يعلم واما الروايات التي اشار اليها فحسنة زرارة هي ما رواه في قريب في الحسن بابرهيم بن هاشم عن زرارة وهي كالصحيح وفي الفقيه رواها عن ابن ابي عمير والبزنطي جميعا عن جميل عن زرارة وطريقه صحيح عن ابي جعفر ع قال امران ايهما سبق بانت المطلقة المسترابة تستريب الحيض ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم او مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض قال ابن ابي عمير قال جميل وتفسير ذلك ان مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت فهذه تعتد بالحيض على هذا الوجه ولا تعتد بالشهور وان مرت ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بانت به مطلقة ولا اختصاص لها بالثلثة الاولى ويؤكد اطلاقه قوله ع وان مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالحيض فانه يدل على انه ان كانت بين الحيضتين ثلثة اشهر بانت بالاشهر ولا حاجة الى الاقراء والانقلا وجه للاشتراط المذكور ومثله ما نقل ايضا عن جميل في تفسيره فانه خص الاعتداد بالاقراء بمن مرت بها ثلثة اشهر الا يوما فحاضت ثم هكذا في الثالثة والثانية ثم قال حلى مرت بها ثلثة اشهر لم تحض فقد بانت اذ لا يخفى ظهوره في ان مضي ثلثة بيض يكفي في انقضاء العدة مط ومثله ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول المراة يستوي المسترابة تنقضي به عدتها ان مرت بها ثلثة اشهر بيض ليس فيها دم بالشهور وان مرت بها ثلثة حيض ليس بين الحيض ثلثة اشهر انقضت عدتها بالحيض وما رواه ايضا في الموثق بن فضال وهو كالصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال اي الامرين سبق اليها فقد انقضت عدتها ان مرت ثلثة اشهر لا ترى فيها دما فقد انقضت عدتها وان مرت ثلثة اقراء فقد انقضت عدتها لكن لا يخفى ان مورد تلك الروايات سوى موثقة ابن فضال هو المسترابة وهي على ما ظهر لك من معناها لا تشمل مستقيمة الحيض التي لم تختلف عادتها ولم تحصل فيها ريبة حمل واما موثقة ابن فضال فضمير اليها فيها وان امكن عوده الى المراة مط لكن الظ بقرينة الروايات الاخرى عن زرارة رجوعه الى المسترابة وعلى هذا فالروايات المذكورة اوفق بما نقلنا من الاصحاب من الضابط وهو ان الاعتداد بثلثة اشهر انما هو في غير المستقيمة وان المستقيمة تعتد بالاقراء وان زادت عادتها على الثلثة لا ما ذكره الشارح من جعل الضابط شاملا للمستقيمة التي زادت عادتها على الثلثة ايضا فتدبر واما صحيحة ابي بصير فما وجدنا في هذا الباب الا ما رواه الشيخ عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال في المراة يطلقها زوجها وهي تحيض كل ثلثة اشهر حيضة فقال اذا انقضت ثلثة اشهر انقضت عدتها يحسب لها كل شهر حيضة وهي صحيحة الى ابي بصير واما موافقة الظ انه يحيى بن القسم الموثق الواقفي بقرينة رواية شعيب ابن اخته فالرواية موثقة ولا يخفى عدم موافقتها لما نقله الشارح فان ظاهرها كفاية ثلثة اشهر وان رأت فيها الحيض لا كفاية ثلثة اشهر لا تحيض فيها على ما نقله الشارح ومثلها صحيحة محمد بن مسلم فانه روى عن احدهما ع قال في التي تحيض في كل ثلثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة وهي التي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة وترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع حيضها وزعمت انها لم تأيس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلثة اشهر اذ لا يستفاد منها ايضا التقييد بعدم الحيض في الثلثة بل الظ في خلافه وكانه حمل الحيض في كل ثلثة في الروايتين على رؤيته بعد كل ثلثة على ما حمله الشيخ في الاستبصار جمعا بين الاخبار نقلها على وفق ما حملها عليه وهو كما ترى هذا وبها رواية اخرى لم يشر اليها الشارح وهي صحيحة ابي مريم عن ابي عبد الله ع عن الرجل كيف يطلق امراته وهي تحيض في كل ثلثة اشهر حيضة واحدة قال يطلقها تطليقة في غرة الشهر فاذا انقضت ثلثة اشهر من يوم طلقها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب وهي ايضا مثل الروايتين السابقتين واعلم ان ترك الاصحاب العمل بهذه الروايات وابتاع رواية سورة او عمار اما لثبوت الاجماع المركب عندهم على احد القولين واما لان روايات زرارة ان كانت ارجح سندا الا ان دلالتها على كفاية الثلثة البيض مط لا يخ عن ضعف لان استفاده ذلك اما باعتبار الاطلاق والمفهوم كما اشرنا اليه ومن رأيهم حمل المطلق على المقيد فاذا استفيد من الروايتين عدم كفاية الثلثة البيض مط فيجب حمل روايات زرارة على الثلثة المتصلة بالطلاق جمعا واما المفهوم فلا يعارض المنطوق ويمكن ان يقال ان اشتراط ان لا يكون بين الحيضتين ثلثة اشهر ربما يكون لبيان استقلال ثلث حيض في انقضاء العدة بها اذ لو كان بين الحيضتين ثلاثة اشهر فربما يتوهم ان انقضاء العدة باعتبار الثلثة الاشهر التي بينهما واما الروايات الاخيرة فظاهرها متروك بالاجماع عندهم على عدم كفاية الثلثة غير البيض وكذا روايات زرارة على اشتراط البيض وبعد تاويلها بما نقلنا عن الاستبصار لا تصلح لمعارضة الروايتين اذ ح لعل الحكم بكون عدتها ثلثة اشهر انما هو اذا كانت بيضا متصلة بالطلاق لئلا تخالف الروايتين على ان الظ ان مورد

تلك الروايات

ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة الحامل والحائل اذا كانت حرة وفي الامة قولان المروي صحيحا عن الباقر ع انها لا تحد لا امة لان الحرة والامة كليهما م

تلك الروايات هي من ترى الحيض في كل ثلثة اشهر بدون ريبة حمل وهي مستقيمة الحيض ومورد الروايتين وكذا روايات زرارة انما هي المسترابة فلا تعارض بينها ولا وجه للاعتراض بها في هذه المسئلة على ما نقلنا من الاصحاب وانما يعترض بها عليهم في مسئلة اخرى وهي وجوب عدة الاقراء في المستقيمة مط نعم على ما ذكره الشارح من الضابط من تعميم الحكم في المستقيمة ايض يتجه الاعتراض ههنا فافهم ويمكن التعارض بين الروايتين ولعل العمل برواية سورة ارجح لتأيدها بالشهرة بين الاصحاب وللروايات الاخرى الواردة في المسئلة الاخرى على ما نقلنا ولانه يمكن حمل رواية عمار على ضرب من الفضل والاحتياط كما فعله الشيخ في الاستبصار ثم ههنا رواية اخرى لا باس ان نوردها ونتكلم عليها بما فيها من الاشكال وهي حسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلثة اشهر وعدة التي تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء وقال سئلته عن قول الله ان ارتبتم ما الريبة فقال ما زاد على شهر فهو ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ولتترك الحيض ما كان في الشهر لم يزد في الحيض عليه ثلث حيض فعدتها ثلث حيض هكذا في في وفي يب والاستبصار بدل عليه ثلاث حيض على ثلث حيض والظ ما في في والمعنى انه ما كان حيضها في الشهر لم تزد المراة في الحيض على الشهر اي لم تؤخر حيضها عن الشهر ثلث حيض اي الى ثلاث حيض واما على ما في الكتابين فالمعنى انه ما كان الحيض في الشهر لم يزد عليها فعدتها ثلث حيض لكن وقع في البين كلام اخر وهو انه لم تزد المراة في الحيض على ثلاث حيض شان الى انه اذا وقع الحيض في الشهر فيكفي في العدة ثلاث حيض وان وقعت جميعا في شهر واحد او المراد انه ما كان في الشهر لم تزد المراة في الحيض على الشهر على توالي ثلاث حيض فعدتها ثلث حيض فيطابق ما في في ولا يخفى بعد الوجهين وبالجملة فحاصل الخبر ما ذكرنا وظاهره ان الاعتداد بالاقراء انما هو اذا رأت المراة الحيض في كل شهر الى ثلثة اشهر واما اذا زادت على الشهر بان لم تر الحيض في شهر منها فلا عدة الا بثلاثة اشهر لا الاقراء وان رأت فيها الحيض وهو يخالف ما هو المعروف بين الاصحاب ويستفاد من روايات زرارة وروايتي سورة وعمار جميعا ولا يمكن الجمع بينهما بما اشرنا اليه من حمل روايات محمد بن مسلم وغيره من اختصاصها بالمستقيمة الحيض بدون ريبة حمل وورود روايات زرارة والروايتين في المسترابة للتصريح في هذا الخبر بوجود الريبة والاكتفاء بثلاثة اشهر معها الا ان يقال ان الريبة فيه لبست بمعنى الريبة التي ذكرنا من ظهور علامة الحمل بانقطاع الدم عنها وتخلف عادتها بل بمعنى الشك في حال المراة بسبب ان عادتها ليست على مقياس العادة المعهودة بين النساء في الحيض في كل شهر وان كان لها عادة مستقرة فيما زاد على الشهر وحمل ذلك على من تخلفت عادتها بلا استقرار على عادة اخرى لا يخ بعده والاظهر ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث قال الوجه في هذا الخبر انه اذا تأخر الدم عن عادتها اقل من شهر فذلك ليس لريبة الحمل بل ربما كان لعلة فلتعتد بالاقراء بالغا ما بلغ فان تأخر عنها الدم شهرا فما زاد فانه يجوز ان يكون للحمل وغيره فيحصل هناك الريبة فلتعتد ثلثة اشهر ما لم تر فيها دما فان رأت قبل انقضاء الثلثة اشهر الدم كان حكمها ما ذكرناه في الاخبار الاولة سواء وحاصله ان المراد انه متى رأت المراة الدم في الشهر فلا ريبة فيها واما اذا تأخر الدم عنها ازيد من شهر فهو ريبة فلتعتد بالشهور وان وجب بعد ذلك رعاية ما يجب عليها في الاعتداد بالشهور من عدم رؤية الحيض في الثلثة بقرينة الروايات الاخرى فتدبر **قوله** ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة هذا هو المش بين الاصحاب وفي ط نقل الخلاف فيه عن بعض العامة وهو يؤذن بعدم الخلاف فيه بين الخاصة وقال ابن ادريس في ئر ولي في الصغيرة نظر لان لزوم الحداد حكم شرعي وتكليف سمعي والتكاليف لا تتوجه الا على العقلاء وانما ذهب شيخنا ابو جعفر ع في مسائل خلافه الى ان الصغيرة يلزمها الحداد ولم يدل باجماع الفرقة ولا بالاخبار وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا عليها ولا اجماع انتهى واجيب بان من قال بشمول الحكم للصغيرة يقول بان التكليف فيها متعلق بالولي فيجب عليه حملها عليه كما في نظائره ويستند في ذلك بعموم الادلة فيندفع ما اورده من النظر لكن لا يخفى ان حمل الاخبار الحاكمة بوجوب الحداد على الزوجة على العموم بمعنى وجوبها في الكبيرة عليها وفي الصغيرة على وليها كانه ليس بالظاهر من تخصيصها بالكبيرة فالحكم للصغيرة بمجرد ذلك العموم لا يخ عن اشكال ولا نص عليها بخصوصها ويمكن ان يكون نظر ابن ادريس ايضا الى ذلك فتدبر **قوله** الحامل والحائل فيجب ذلك في الحامل تمام المدة وهو ابعد الاجلين ويكفي في اربعة اشهر وعشر اظ بعض عبارات الاصحاب كعبارة هذا الكتاب هو الاول لكن الاخبار مطلقة في وجوب الحداد من غير تعيين لمدة وفي بعضها ان الحداد اربعة اشهر وعشرا كرواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات عنها وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم ياتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد في الموت اربعة اشهر وعشرا فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ ورواية زرارة ايضا عن ابي جعفر ع قال عدة المتوفى عنها زوجها اخر الاجلين لان عليها ان تحد اربعة اشهر وعشرا وليس عليها في الطلاق ان تحد وانت خبير بان الروايتين وان لم تدلا على نفي الحداد فيما زاد على ذلك لكنهما تدلان على لزوم الحداد في هذه المدة وانه لذلك جعل عدتها ابعد الاجلين ومن حين بلوغ الخبر لكن الفرض ان الروايات المصرحة بمدة الحداد هي هاتان الروايتان وهما لا تدلان على ازيد من ذلك فافهم واعلم انه لا فرق ايضا في الزوجة التي عليها الحداد بين الدائمة والمتمتع بها لعموم الاخبار والفتاوى لكن لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله ع عن المراة يتزوجها الرجل متعة هل عليها العدة قال تعتد اربعة اشهر وعشرا اذا انقضت ايامها وهو حي فحيضة ونصف مثل ما يجب على الامة قال قلت فتحد قال فقال نعم اذا مكثت عنده ايام فعليها العدة وتحد واذا كانت عنده يوما او يومين او ساعة من النهار فقد وجبت العدة كملا ولا تحد ثم انهم اختلفوا في انه ان تركت الزوجة الحداد فقد اثمت لكن هل يجب عليها استئناف العدة ام لا بل يكفي انقضاء المدة الاشهر هو الثاني للاصل ولان ادلة الحداد لا تدل الا على وجوبه ولا منافاة بين الاثم بتركه وانقضاء العدة فيندخل في عموم الادلة الدالة على انقضاء العدة بعد المدة المضروبة كقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف ونقل عن ابي الصلاح والسيد الفاخر شارح الرسالة انه لا يعتد من العدة ما لا يحصل فيها الحداد من الزمان للاخلال بمراد الشارع فلم يحصل الامتثال ويجب الاستيناف وهو ضعيف ويمكن التمسك لهما ايض بالاستصحاب ما لم يعلم انقضاء العدة ولم يعلم ذلك بمجرد انقضاء المدة اذ لعل في الحداد ايض مدخلا فيه وربما يؤيده ايض الاخبار الدالة على ان العدة في الوفاة من حين بلوغ الخبر لانها لم تحد عليه وبالجملة فلا ريب

لانه قال الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجها سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد وهذا هو الاقوى وذهب الشيخ في احد قوليه وجماعة الى وجوب الحداد عليها لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وفيه مع سلامة السند انه عام وذاك خاص فيجب التوفيق بينهما بتخصيص العام ولا دلالة على عزل الزوج مطلقا وفي الحديث دلالة عليه بل مقتضاه انه محرم والاولى حمله على المبالغة في النفي او الكراهة والمفقود اذا جهل خبره وكان لزوجته من ينفق عليها وجب عليها التربص الى ان يحضر او يثبت وفاته او ما يقوم مقامها وان لم يكن له ولي ينفق عليها ولا متبرع فان صبرت فلا كلام وان رفعت امرها الى الحاكم بحث عن امره وطلبه اربع سنين من حين رفع امرها اليه في الجهة التي فقد فيها ان كانت معينة والا ففي الجهات الاربع

ان الاحوط رعاية ما ذكره **قوله** لانه قال ان الحرة والامة سواء في العدة ظاهره مساواتهما في مقدار العدة كما هو مذهب البعض ولو اريد التطبيق على مذهب المصنف فيحمل على المساواة في اصل وجوب العدة عليها او يخص بالامة التي هي ام ولد لمولاها على القول الآخر فلنحمل على الاول لكن التاويل فيها انما يتاتى على ما رواه الشيخ في يب حيث سوى ذلك الضميمة سابقة واما على ما رواه الكليني من انه تتمة كلام سابق فلا يجري فيها التاويل كما سننقله في مسئلة عدة الذمية فانتظر **قوله** وفيه مع سلامة السند انه عام لا يخفى انه لا عموم فيه على ما نقله الشارح موافقا للفظ فكان كلام الشارح على تقدير نزل وفي بعض الروايات العامية على ما نقله في شرح يع لا تحد المرأة فوق ثلث الا على زوج فانها تحد اربعة اشهر وعشرا ودعوى العموم فيه اقرب من دعواه فيما نقله والمصنف في شرح الارشاد استدل للشيخ وايراد رين بالرواية على ما نقلت ههنا وقال في توجيه الاستدلال هو عام للاستثناء ولانه وصف بصفة عامة وهي الايمان بالله واليوم الآخر ولانه طلق في الامة فلو لم يكن حكمها الحداد لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب واجاب بضعف التمسك به اذ ليس من متصلنا خصوصا ما رواه ابن دريد فانه لا يتمسك بالمتصل فكيف بالمرسل انتهى ولا يخفى ان الاستثناء انما يفيد كون الحكم بالمنع من الحداد على الميت عاما وليس الكلام فيه بل في الحداد على الزوج والاستثناء لا ربط له به اصلا وكذا التوصيف بالصفة العامة يقتضي كون الحكم الاول عاما في كل امرأة وليس الكلام فيه بل في الا على زوج والتوصيف المذكور لا يدل على عموم ذلك بوجه واما قوله ولانه طلق الخ فلان المراد به انه ظني احتمال الا ايضا لانها لو لم يكن عامة فظاهر انها مطلقة يحتمل الحرة والامة جميعا فلو لم يكن حكمها الحداد لزم التاخير البيان ولا يخفى ضعفه ايضا اذ بعد ما سلم عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب نقول الظاهر ان الغرض من الخطاب النهي عن حداد المرأة الا على الزوج والحكم المستثنى لا يلزم ان يكون عاما بل نكرة زوج ظاهر في عدم عمومه والقول بانه ايضا يجب ان يكون عاما والا لزم تاخير البيان في غاية السخافة اذ ظاهر انه لا منع في تاخير البيان في مثل هذا الحكم الذي لم يقصد بالبيان ثم على الوجوه لا يلزم من الخبر الا الجواز على الزوج نسلم عمومه لا يفيد في المقام اذ الغرض اثبات الوجوب على الامة لا الجواز والقائلون بعدم الوجوب قالوا باستحبابها عليها فلا يمكن التمسك بالاجماع المركب ايضا ثم لا يذهب عليك انه يمكن الاستدلال لهم بعموم الروايات الخاصة الواردة في هذا الباب كرواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل للزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تبيت عن بيتها ولا تمتشط بغسله وتحج وان كانت في عدتها ورواية ابي العباس قال قلت لابي عبد الله ع المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا في الحديث الى غير ذلك من الاخبار فتح فالجواب ما ذكره الشارح ره **قوله** وفي الحديث دلالة عليه ولكن نفي ثلث ليال المصرح فيه بذلك وروى الشيخ عن ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يحد الحميم على حميمه ثلثا والمرأة على زوجها اربعة اشهر وعشرا وهو ايضا صريح في الاباحة في الثلثة في الحميم لو لم يستنبط منه انه ندبها فافهم **قوله** بل مقتضاه انه محرم لكنه كما ذكره العلامة ره في المختلف لم يصل الينا مسندا الى النبي ص وانما رواه الشيخ مرسلا فلا حجة فيها وظني انها عامية ولذا جزم بعض العامة الحداد على غير الزوج زيادة على ثلثة ايام مسندا الى هذا الخبر كما نقله في شرح الشرائع **قوله** والاولى حمله على المبالغة لعل المراد انه باعتبار عدم سلامة سنده لا يمكن العمل بظاهره فالاولى لو اريد عدم طرحه حمله على المبالغة في النفي اذ ليس فيه ما يدل على حكم شرعي مسند اليه او على الكراهة فوق ثلث ليال للتسامح في ادلتها كما في السنن فيمكن التمسك بها ايضا وما رواه الشيخ في يب عن محمد بن مسلم قال ليس لاحد ان يحد اكثر من ثلث الا المرأة على زوجها حتى تنقضي عدتها **قوله** والمشهور بين الاصحاب انها تعتد عدة الوفاة اما بدون الطلاق كما هو مذهب الشيخين والمحقق وجماعة او مع الطلاق كما ذهب اليه العلامة ره في عدة مقابل المشهور احتمال ان تكون العدة عدة الطلاق كما هو ظاهر الامر بالطلاق في الاخبار المعتبرة لكن لا يظهر له بل هو صريحا **قوله** وفي حسنة بريد هذا على ما في في واما على ما في الفقيه ويب فصحيحة **قوله** لضعف سنده فان سماعة واقفي والراوي عنه على ما في يب عن زرعة وهو ايضا واقفي وان وثقوهما وفي في عثمن بن عيسى وهو ايضا واقفي كان شيخ الواقفة ووجهها وايضا لم يذكر فيه المسئول عنه فيحتمل من لا حجة في قوله لكن المحقق ره في النكت بعد ما ذكر ان زرعة وسماعة واقفيان وان الرواية مرسلة قال لكن قد روي من غير هذه الطريق ذكرها جماعة منهم البزنطي ره في كتاب الجامع فالعامل بها يتبع هذا النقل **قوله** والحداد والنفقة فلو كانت عدة وفاة لم يجب النفقة ولو كانت عدة الطلاق وجب اما الحداد فلا يجب على الثاني واما على الاول فيحتمل وجوبه كما اشار اليه العلامة ره في القواعد حيث قال هذه العدة كعدة الموت لا نفقة فيها على الغائب وعليها الحداد على اشكال هذا على القول بالاحتياج الى الطلاق واما على القول بالاعتداد عدة الوفاة بدون طلاق بناء على ان الظاهر من حاله بعد البحث المذكور كونه قد مات فيحكم الحاكم بموته ويأمرها بالاعتداد كما يحكم بمثل الشياع لان هذا البحث في معناه كما صرح به الشارح في شرح يع فالظاهر الحكم بالحداد فيه **قوله** فاذا جاء المفقود او ظهر حيوته وان لم يجئ ويحتمل تخصيص الحكم بصورة المجيء التي هي مورد النص على ما فصل في شرح يع **قوله** فهو املك بها ظاهره عود الزوجية اليه قهرا ويمكن حمله على ان له الرجوع والنص انما هو على الثاني لا الاول فالاولى حمله عليه انما ما ذكره الشارح في شرح يع في توجيه الاول من انه لتبين بطلان الطلاق والاعتداد بظهور حيوته لانهما مبنيان على الظن من موته متوجه عليه انه لو صح ذلك لزم ان لا يفرق في الحكم بين اثناء العدة وبعدها مع ان في جعل الطلاق مبنيا على الظن من موته تاملا فان مع العلم لا وجه للطلاق فتدبر **قوله** فهو اصح القولين واليه ذهب الشيخ في ط واكثر المتقدمين والمتاخرين وهو الاقوى **قوله** وفي الرواية التي نبه دلالة عليه وكذا في رواية سماعة لان فيها بعد ما نقله الشارح فان قدم زوجها بعد ما تنقضي عدتها فليس له عليها رجعة وان قدم وهي في عدتها اربعة اشهر وعشرا فهو املك برجعتها وتخصيصها بما اذا تزوجت بعيد جدا ولعل هذا الاحتمال لا يجري في الرواية السابقة ايضا فان قوله ع منها فقد حلت للازواج كالصريح في عدم تزوجها فافهم **قوله** ووجه الجواز انه هو القول الثاني واليه ذهب الشيخ في يب والخلاف وقواه فخر المحققين في يع وقال الشارح ره في شرحه ولم نقف عليها بعد التتبع وكذا قال جماعة ممن سبقنا **قوله** وهو يتجه ان لم توجب طلاقها لا يخفى ان مستند القول بالاعتداد

ومدة البحث ان لم يتبرع هذا الى ... والا انفق الحاكم منه مقدما على بيت المال ولو اعتقت الامة في اثناء العدة اكملت عدة الحرة ان كان الطلاق رجعيا او عدة وفاة اما الاول فلانها في حكم الزوجة وقد اعتقت واما الثاني فلرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولو كان بائنا اتمت عدة الامة للحكم بها ابتداء وصيرورتها بعد العتق اجنبية منه فلا يقدح عتقها في العدة والذمية كالحرة في الطلاق والوفاة على الاشهر بل لا نعلم القائل بخلافه نعم روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال سألته عن نصرانية كانت تحت نصراني فطلقها هل عليها عدة مثل عدة المسلمة فقال لا الى قوله قلت فما عدتها ان اراد المسلم ان يتزوجها قال عدتها عدة الامة حيضتان او خمسة واربعون يوما الحديث والعمل على المشهور وانما تظهر فائدة الخلاف لو جعلنا عدة الامة في الوفاة نصف عدة الحرة كما سلف ولو جعلناها كالحرة

بدون الطلاق هو رواية سماعة وقد عرفت ظهورها في ان لا رجوع له بعد انقضاء العدة مطلقا فكيف يتجه القول بالجواز بناء عليه وايضا اذا قطع النظر عن الرواية وبني الحكم على انه مبني على ظن الوفاة فاذا بطل ابطل ما يترتب عليه ينبغي الحكم بالرد الى الزوج الاول بعد التزويج ايضا والحكم ببطلان التزويج الثاني الا ان يقال ان مقتضى الدليل فيه ايضا ذلك لكن لم يعمل به فيه للاجماع واما فيما لا اجماع فيه فيتعين العمل به وفيه ان الاجماع لا يكون دليلا على ضعف ذلك المبنى فافهم ولعل اذ بعد الامر بالطلاق ووقوع الطلاق الشرعي لا وجه للحكم ببطلانه بدون دليل شرعي لكن العلامة ره في لف اختار هذا التفصيل حكم بان العدة ان كانت بعد طلاق الولي فلا سبيل للزوج عليها وان كانت بامر الحاكم بالاعتداد من غير طلاق كان املك بها ويتوجه عليه ما اشرنا اليه **قوله** واما الثاني فلرواية ابي بصير لم نظفر بهذه الرواية نعم روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اعتق وليدته عند الموت فقال عدتها عدة الحرة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا ولا يخفى ان المتوفى سيدها لا زوجها كما هو المدعى هنا ولذا نظر الشارح اليه اللهم الا ان يكون لغفلة لكن روى الصدوق في الصحيح عن جميل وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في امة طلقت ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها فقال تعتد بثلث حيض فان مات عنها زوجها ثم اعتقت قبل ان تنقضي عدتها فان عدتها اربعة اشهر وعشرا وهو نص في المطلوب وفي شرح يع عند قول مصنفه ولو مات زوج الامة ثم اعتقت اتمت عدة الحرة تغليبا لجانب الحرية قال هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه ومنهم المصنف وتوجيهه انها بعد العتق مامورة باكمال عدة الوفاة وقد صارت حرة فلا تكون مخاطبة بحكم الامة فيجب عليها اكمال عدة الحرة نظرا الى حالها حين الخطاب لا بالنظر الى ابتداء الخطاب بالعدة فانها كل يوم مخاطبة بحكمها وهو معنى قوله تغليبا لجانب الحرية انتهى ولم يتعرض للنص ولا يخفى ضعف وجه بانه في الطلاق البائن فتامل **قوله** ولو كان بائنا اتمت عدة الامة وهذا التفصيل الفرق بين الطلاق الرجعي والبائن يجمع بين الروايات فان صحيحة جميل عن ابي عبد الله ع في امة كانت تحت رجل طلقها ثم اعتقت قال تعتد عدة الحرة ومثلها صحيحة جميل وهشام التي نقلناها في الحاشية السابقة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل المملوكة فاعتدت بعض عدتها منه ثم اعتقت فانها تعتد عدة المملوكة فيحمل الاولان على الرجعي والثالث على البائن لمناسبة الاعتبار ولرواية مهزم عن ابي عبد الله ع الدالة على التفصيل المذكور **قوله** بعد العتق لا الظاهر عند العتق **قوله** بل لا نعلم القائل بخلافه والمستند عموم الادلة المتناولة للمسلمة وغيرها وايضا في الوفاة خصوص صحيحة يعقوب السراج المنقولة في في ويب عن ابي عبد الله ع قال قلت له النصرانية مات عنها زوجها وهو نصراني ما عدتها قال عدة الحرة المسلمة اربعة اشهر وعشرا وكذا تتمة رواية زرارة الآتية فان فيها بعد ما نقله الشارح قلت فان مات عنها وهي نصرانية وهو نصراني فاراد رجل من المسلمين ان يتزوجها قال لا يتزوجها المسلم حتى تعتد من النصراني اربعة اشهر وعشرا عدة المسلمة المتوفى عنها زوجها قلت له كيف جعلت عدتها اذا طلقت عدة الامة وجعلت عدتها اذا مات عنها عدة الحرة المسلمة وانت تذكر انهم مماليك الامام فقال ليس عدتها في الطلاق مثل عدتها اذا توفي عنها زوجها ثم قال ان الامة والحرة كلتاهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد ولا يخفى ان الرواية على ما نقلت ههنا ظاهرة في مساواة الحرة والامة مطلقا في مقدار العدة في الوفاة ولا يمكن الحمل على المساواة في اصل العدة ولا التخصيص بام الولد كما ذكرنا سابقا اذ ح لا يرتبط بسابقه اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الذمية ليست بام ولد للمولى والقول بان قوله ع ان الامة والحرة آه لا يرتبط بسابقه بل جواب للسؤال تم بالكلام السابق وهو ان عدتها في الطلاق ليس مثل عدتها في الوفاة بل عدتها في الوفاة عدة الحرة وان كانت من مماليك الامام بخلاف ذلك في الطلاق من غير بيان وجه لذلك وقوله ان الحرة والامة كلام مستانف فبناء في غيره ما ذكر من التاويل بعيد جدا بل الظ كما يشهد به من دربة باساليب الكلام ان محصول الجواب ان عدة الامة في الطلاق ليس مثل عدتها في الوفاة اذ عدتها في الوفاة مثل عدة الحرة وانما الاختلاف في عدة الطلاق ويمكن ان يقال ان الذمية وان كانت مملوكة الامام لكن يمكن ان يكون ملكا ضعيفا يشبه ملك ام الولد ويكون حكمه حكمه وح فيمكن تخصيص الامة في الحديث بام الولد لان بمساواة ام الولد للحرة في الوفاة يلزم مساواة الذمية ايضا وهذا وان كان بعيدا لكن كثيرا ما يرتكب مثله في الجمع بين الاخبار فتامل **قوله** نعم روى زرارة في الصحيح هذه الرواية على ما نقل ههنا ما وجدناه في طريق حسن بابرهيم وهو كالصحيح وليس بصحيح نعم آخر الرواية وهو ما نقلنا من قوله ع ان الامة والحرة آه روى في في في باب ايضا بهذا الطريق وبطريق آخر صحيح كما نقله الشارح سابقا وحكم بصحته فلا تغفل **قوله** والعمل على المشهور وحملت الرواية على انها مملوكة اذ لم ينص على انها حرة كذا في شرح يع وكانه لم يتامل الرواية بتمامها فان بعد قوله قال لا هكذا الا ان اهل الكتاب مماليك الامام الا ترى انهم يؤدون الجزية كما يؤدي العبد الضريبة الى مواليه قال ومن اسلم منهم فهو حر يطرح عنه الجزية ثم بعد ما نقله الشارح بقوله قلت فما عدتها آه قال قلت له فان اسلمت بعد ما طلقها فقال اذا اسلمت بعد ما طلقها فان عدتها عدة المسلمة قلت فان مات عنها آه ما نقلنا في الحاشية السابقة ولا يخفى ان التعليل بان اهل الكتاب مماليك الامام يابى عن الحمل المذكور لا يتفاوت الحال على تقدير كفرها او اسلامها واللحوق بدار الاسلام بل مولاها حتى تصير حرة ليكون فرق بين الصورتين بعيد جدا فتامل **قوله** وانما تظهر فائدة الخلاف الظاهر انه لو كان خلاف في المسئلة لكان في الطلاق واما في الوفاة فلا وجه للخلاف مع العموم وخصوص صحيحة يعقوب التي نقلنا مع التصريح ايضا في هذا الخبر الذي هو منشأ الخلاف في الطلاق بعدم الفرق في الوفاة وعدم ظهور شيء آخر يصلح سندا للخلاف في الوفاة ايضا فالظ ان قول المصنف على الاشهر انما هو باعتبار الخلاف في الجزء الاول فتدبر **قوله** وبقي الكلام في الطلاق والحكم فيه كما ترى عن اشكال والاحتياط رعاية الاكثر **قوله** لرواية اسحق بن عمار هذا دليل المسئلة الثانية واما دليل المسئلة الاولى فهو ما فصلناه سابقا ولا يخفى ان الرواية لا تدل الا على ان عدتها لوفاة سيدها هي عدة المتوفى عنها زوجها واما التخصيص بالحرة فلا يظهر منها فيحتمل ان تكون عدة الامة المتوفى عنها زوجها بل لعله اظهر باعتبار انها امة وعلى هذا فيبنى على تحقق المسئلة الامة المتوفى عنها زوجها فان كان ايضا اربعة اشهر وعشرا مطلقا فلا كلام وان كان على النصف اما مطلقا او في غير ام الولد فلا ينبغي ترك التخيير في صورة موت المولى ايضا على انه لا بد منه الا ان يتمسك بعدم القول بين الاصحاب فيجب الحمل على الحرة او من في حكمها فيكون الغرض

كغيرها من اماء الموطوءات من غير ولد فان عدتهن من وفاة المولى الواطي قرء واحد وهذا القول ليس ببعيد لمن لم يعمل بالخبر الموثق فان خبر اسحق كذلك والاجود الاول
ولو مات سيدها وهي مزوجة من غيره فلا عدة عليها قطعا ولا استبراء وكذا لو مات بعدها وقبل دخوله فنفى اعتدادها منه واستبرائها نظر من طلاق النصوص عدمه
ام الولد من موت سيدها وانتفاء حكمه العقد والاستبراء لعدم الدخول وسقوط حكم السابق بتوسط التزويج ولو اعتق السيد امته الموطوءة سواء كانت ام ولد
ام لا فثلاثة اقراء لو طئها ان كانت من ذوات الحيض والا فثلاثة اشهر ويجب الاستبراء للامة بحدوث الملك على المتملك ويدل على الناقل باي جهة كان من وجوه
الملك ان كان قد وطئ بحيضة واحدة ان كانت تحيض وبخمسة واربعين يوما اذا كانت لا تحيض وهي في سن من تحيض والمراد بالاستبراء ترك وطئها قبلا ودبرا

في المدة المذكورة دون غيره من وجوه الاستمتاع وقد تقدم البحث في ذلك مستوفى وما يسقط معه الاستبراء في باب البيع فلا حاجة الى الاعادة في الافادة

الفصل الرابع في الاحكام

يجب الانفاق على الزوجة في العدة

ثلاث حيض او ثلاثة قروء من يوم تعتق سيدها لكن روى في الحسن بابرهيم عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه انه قال في رجل اعتق ام ولد له ثم توفي عنها قبل ان تنقضي عدتها قال تعتد ع

من الاستدلال بها الرد على ابن ادريس القائل بانه لا عدة عليها وانما عليها الاستبراء بقرء واحد كما فعله ره بقوله وقيل ثم يتمسك بالاجماع المركب
هذا ويمكن الاستدلال ايضا بالاخبار الاخرى الصريحة في كون العدة عدة الحرة كصحيحة زرارة التي نقلناها اول البحث فان قوله ع فيها او ملك يمين صريح في
ان عدة الوفاة في ملك اليمين ايضا اربعة اشهر وعشر وحمله ان الزوجة اذا كانت ملك يمين اي مملوكة بقرينة لفظ النكاح ولفظ الزوج ولا يكون تاكيدا
لما ذكر اولا بقوله او امة بعيد جدا بل لو ارتكب يجوز فالظاهر ارتكابه في لفظ النكاح او الزوج لا فيه فتأمل ورواية زرارة ايضا عن ابي جعفر ع في الامة اذا
غشيها سيدها ثم اعتقها فان عدتها ثلاث حيض فان مات عنها فاربعة اشهر وعشر وحسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قلت له
يكون الرجل تحته السرية فيعتقها فقال لا يصلح لها ان تنكح حتى تنقضي عدتها ثلاثة اشهر فان توفي عنها مولاها فعدتها اربعة اشهر وعشر ووجه
الاستدلال بها ان المراد بموته عنها بعد موته بلا عتق لا بعد الاعتاق اذ لا وجه للاعتداد اربعة اشهر وعشرا وان كان الموت في اثناء
العدة لان عدتها بائنة فليست في حكم الزوجة منها فليس عليها عدة وفاة على اصولهم ويدل عليه ايضا صحيحة داود الرقي عن ابي عبد الله ع في المدبرة اذا مات
مولاها ان عدتها اربعة اشهر وعشر من يوم مات سيدها اذا كان سيدها يطأها قيل له فالرجل يعتق مملوكته قبل موته بساعة او بيوم ثم يموت
قال فقال هذه تعتد باربعة اشهر وعشرا وان كانت حبلى اعتدت بابعد الاجلين وهي صريحة في الاعتداد عدة الوفاة بعد العتق لكنها مضمرة لا تصلح
للاعتماد مع مخالفتها للاصول وللرواية المعتبرة ويمكن حملها على الاستحباب وعلى هذا فانه يمكن حمل الخبرين ايضا على ما يوافقها ثم حملها على الاستحباب
مثلها لكن لما لم يكن فيهما ضرورة تدعو اليه فالظاهر حملهما على ما لا يحتاج الى تاويل وهو ما حملنا عليه على ان حملها على ما يوافقها لا يخرج عن بعد جدا وحمله
الى التقييد بكون الوفاة في العدة بخلاف ذلك على ما حملنا فتأمل ثم لا يخفى ان في شيء من الروايات التي ذكرناها ليس ما يدل على تخصيص الحكم بام الولد كما
هو مذهب اكثر الاصحاب بل ظاهرها عموم الحكم في مطلق السرية بل رواية اسحق تعم الامة الغير المدخول بها ايضا وعلى هذا فمن تمسك بهذه الروايات لا وجه
لتخصيصه الحكم بام الولد بل ينبغي القول به في السرية مطلقا ولا يمكن التمسك في التخصيص بام الولد بالاجماع لعدم ظهوره بل ظاهر كلام الشيخ في كتابي الاخبار الذهاب
الى التعميم في الموطوءة بملك اليمين مطلقا نعم يمكن اخراج الامة الغير الموطوءة بالاجماع مع عدم ظهور تناول الروايات ايضا لها الا رواية اسحق كما اشرنا اليه وهي
بمجردها ما كانها لا تنهض حجة هذا واما التمسك بصحيحة سليمان بن خالد على ما اشار اليه في الحاشية من انها عامة في موت سيدها او زوجها فغير ان
الظاهر انه لا عموم لها بل يمكن ان يكون حكمه ع بذلك في موت سيدها ويمكن ان يكون في موت زوجها فلا يمكن الاستدلال بها مع ان الظاهر من الرواية المذكورة
على ما نقلنا سابقا انها في موت زوجها حتى يصلح جوابا لسؤال سليمان بقوله عن توفي عنها زوجها الا ان يقال الظاهر من قوله ع في امهات الاولاد كذا
ان ذلك حكمهن في موت مواليهن فيصلح للاحتجاج ههنا ويكون جوابه ثمة هناك بناء على علمه ع ارادة العموم وانه لا فرق فيها بين وفاة المولى والزوج لكن لا يخفى ان
بعد هذا الاحتمال في الرواية الاعلى ثبوت الحكم في ام الولد واما التخصيص بها دون سائر الاماء الموطوءات فلا اذ يجوز ان يكون حكمه ع بها بذلك بناء على
ان السؤال وقع عنها او احتاج الى الحكم به فيها لا لاختصاص الحكم بها فعلى هذا لا وجه لتخصيص الحكم بام الولد على ما ذكره الاكثر بل ينبغي تعميم الحكم في مطلق
الاماء الموطوءات على ما يستفاد من الروايات الاخرى التي نقلناها كما ذهب اليه الشيخ ره **قوله** كغيرها من اماء الموطوءات هذا على ما هو المشهور بينهم وقد
عرفت ان الظاهر في الجميع هو الحكم بكون عدتها عدة الحرة كما نقلنا عن الشيخ ره **قوله** ان لم تعمل بالخبر الموثق قد عرفت ان الدليل لا ينحصر في الخبر الموثق بل منه ما
هو صحيح ومنه ما هو حسن كالصحيح والرواية الاخرى تصلح تاييدا لها وكذا الموثقة وطرح جميع تلك الاخبار مما لا يمكن الجرأة عليه **قوله** فان خبر اسحق كذلك
فانه ثقة فطحي واعلم ان فيه اشتباها فان العلامة ره ذكر في الخلاصة ان اسحق بن عمار بن حيان كان شيخا من اصحابنا ثقة وكان فطحيا قال الشيخ الا انه ثقة واصله
معتمد عليه وقال الشيخ في الفهرست اسحق بن عمار الساباطي له اصل وكان فطحيا الا انه ثقة واصله معتمد عليه وهذا يعطي ان اسحق هذا هو ابن عمار الساباطي
وهو ابن موسى لا حيان على ما ذكره العلامة الا ان يكون حيان او موسى جده لكن لم يذكروا في اسحق ولا في اخوته يونس ويوسف وقيس واسمعيل سوى ابن حيان
ولم يذكروا في عمار الساباطي واخيه صباح الساباطي الا ابن موسى ويحتمل ان يكون ابن حيان ايضا ساباطيا لكن الظاهر ان الساباطي في كلام الشيخ وقع سهوا من
الناسخ والله تعالى يعلم **قوله** فلا عدة عليها قطعا كانه للاجماع عندهم وان دخل في العموم **قوله** باعتداد ام الولد هذا على ما ذكروه واما على ما
ذكرنا فباعتداد الامة لان ام الولد لم يذكر الا في رواية سليمان وقد عرفت انه لا اطلاق للموثقة وهي في الامة واما الروايات الاخرى التي اوردناها فعامة في
الامة الموطوءة لكن لا يخفى ان شمولها لما نحن فيه غير ظاهر فالظاهر فيه الاكتفاء بالاستبراء بقرء واحد **قوله** وهو المنزل الذي طلقت وهي فيه اشار
الى انه ليس المراد بمنزل الطلاق المنزل الذي وقع الطلاق فيه كما يوهمه اللفظ بل المنزل الذي طلقت وهي فيه والظاهر ان مرادهم به المنزل الذي هو منزلها
ومسكنها وقت الطلاق لا ما اتفق كونها فيه وقته وان لم تتخذه منزلا ومسكنا فان الظاهر من بيوتهن في الاية الشريفة الناهية عن الاخراج والخروج منها و
كذا بيوتها في الاخبار الواردة بالمنع عن الاخراج والخروج منه هو ما ذكرنا لا البيت الذي كانت فيه وقت الطلاق مطلقا ومن هذا ظهر ان المراد بقوله وهي فيه
انها ساكنة فيه وقته اي متخذة منزلا ومسكنا وان لم تكن فيه بالفعل في ذلك الوقت فافهم **قوله** وان لم يكن مسكنها الاول اي المنزل الذي
كانت تسكنه قبل الطلاق فان كان اي المنزل الذي طلقت وهي فيه دون حقها فلها وجه طلب المنزل اللائق بحالها او بوقتها وللزوج اخراجها الى الادون
اللائق بها وان كانت راضية به زمن الزوجية في الاول واسكانها فيه برضاها في الثاني فانه لا يلزم من الرضا بدونها زمن الزوجية الرضا زمن الطلاق فلها
طلب حقها في كل وقت وكذا لا يلزم من بذل الزيادة في ذلك الوقت بذلها في وقت آخر فله الامتناع عن الزائد عن الواجب عليه فيه ومن الاصحاب من تردد
فيه لعموم النهي عن اخراجهن من بيوتهن وعن خروجهن الشامل لموضع النزاع ولا يتضح الحكم فيه ما لم يتضح معنى الاية الشريفة وسنفصل القول فيه فانتظر
قوله وانما يحرم الخروج مع الاختيار والا فلا حرج كما في نظائره ويدل عليه ايضا مكاتبة محمد بن الحسن الصفار حيث ذكر في الفقيه انه كتب الى

ابي الحسن

الزوجية مع عدم نشوزها قبل الطلاق وفي زمن العدة كما كان في صلب النكاح شروطا وكمية وكيفية ويحرم عليها الخروج من منزل الطلاق وهو المنزل الذي
طلقت وهي فيه اذا كان مسكن امثالها وان لم يكن مسكنها الاول فان كان دون حقها فلها طلب المناسب او فوقه فله ذلك وانما يحرم الخروج مع الاختيار
ولا فرق بين منزل الحضرية والبدوية البرية والبحرية ولو اضطرت اليه لحاجة خرجت بعد انتصاف الليل وعادت قبل الفجر مع تادبها بذلك والا خرجت
بحسب الضرورة ولا فرق في تحريم الخروج بين اتفاقهما عليه وعدمه على الاقوى لان ذلك حق الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن بخلاف زمن
الزوجية فان الحق لهما واستقرب في ير جوازه باذنه وهو بعيد ولو لم تكن حال الطلاق في مسكن م وتعالى تم

الى الحسن ع في امرأة طلقها زوجها ولم يجر عليها النفقة للعدة وهي محتاجة هل يجوز لها ان تخرج وتبيت عن منزلها للعمل والحاجة فوقع ع لا باس
بذلك اذا علم الله منها الصحة **قوله** ولا فرق بين منزل البدوية والحضرية فان منزل البدوية وبيتها من صوف وشعر كمنزل الحضرية من طين وحجر فاذا
لزمها العدة اعتدت فيه كالحضرية فان اضطرت الى الخروج كان رحلوا جميعا ولا يمكن اقامتها منفردة ارتحلت معهم للضرورة كما اذا اضطرت الحضرية
فان ارتحل اهلها وبقي فيها جماعة يمكنها الاقامة فيه معهم فقد ذكر في شرح الشرائع وجهين احدهما وجوب الاقامة لعموم الاية والثاني ان تتخير بين ان تقيم وبين ان ترحل
لان مفارقة الاهل عسر موحشة فيكون ضررا يجوز معه مفارقة المنزل وحكم بان الثاني اصح ولعل فيه وجها اخر واضح منهما وهو وجوب الانتقال مع الزوج
والاهل فان الظاهر من تحريم الخروج عليها عن بيوتهن في البدوية هو ذلك والله تعالى يعلم **قوله** البرية والبحرية فان من كان من سكان السفينة كالملاح فمنزله
السفينة فاذا كانت الزوجة منهم اعتدت في بيتها منها ان كان لها بيت منفرد من السفينة والا ففي السفينة كما كانت قبل العدة واما اذا ركبتها مسافرة
فطلقها فيها فهو كما لو طلقها مسافرة فيمكنها حيث شاءت بعد انقضاء الوطر من السفر فتدبر **قوله** ولو اضطرت اليه لحاجة الى هذا الحكم ذكره الشيخ ومن
تبعه من الاصحاب ويدل عليه موثقة سماعة المنقولة في يب بل الموثقة او الحسنة قال سألته عن المطلقة اين تعتد قال في بيتها لا تخرج فان ارادت
زيارة خرجت بعد نصف الليل ولا تخرج نهارا وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها وسألته عن المتوفى عنها زوجها كذلك هي قال نعم وتحج ان شاءت واثبات
الحكم بمجرد هذه الرواية مع عدم صحتها ووقفها مشكل جدا مع انها معارضة باطلاق موثقة محمد بن مسلم مع صحة سندها قال المطلقة تحج وتشهد
الحقوق ثم لا يخفى اختصاصها بالزيارة وكونها مضطرة اليها غير ظ فالحكم به في صورة الضرورة مما لا وجه له فالظاهر جواز الخروج بقدر الضرورة مطلقا من
غير تقييد كما يرشد اليه اطلاق المكاتبة السابقة هذا وقوله ع وليس لها ان تحج محمول على الحج المندوب لما سيجيء من جواز خروجها في الواجب ثم الحكم
فيه بان المتوفى عنها زوجها ايضا كذلك محمول على الاستحباب اذ الظاهر انه لا خلاف في اختصاص حرمة الخروج والاخراج بالمعتدة الرجعية وسنفصل القول فيه
ان شاء الله تعالى وقوله وتحج ان شاءت يحتمل ايضا بقرينة ما حمل عليه سابقه على الحج المندوب والغرض بيان فرق بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها بان الثانية
تحج ان كان مندوبا ان شاءت بخلاف الاولى فتكون الحج مستثنى من الحكم بان المتوفى عنها ايضا كذلك هذا وهذه الرواية في الفقيه ايضا هكذا وسئل سماعة ابا عبد الله
عن المطلقة الى قوله سألته وتخرج عن الوقف في بعض نسخه بعد قوله نصف الليل زيادة وهي قوله ورجعت بعد نصف الليل او قبل نصف الليل
اختلاف النسخ وح لا يوافق ما ذكره الاصحاب من العود قبل الفجر ولا يخفى انه على ما في الكتابين ايضا ليس بصريح فيما ذكره الاصحاب اذ ليس فيه حكم الرجوع
لكن ما ذكروه احوط الاحتمالات وسيجيء مثل هذه الرواية في المتوفى عنها زوجها ايضا فيها قلت رايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف
الليل وترجع عشاء وعلى هذا فيمكن ان يكون الحكم ههنا ايضا كذلك خصوصا على ما تضمنته هذه الرواية من ان المتوفى عنها زوجها ثم كذلك لكن الاحتياط في متابعة
الاصحاب كما ذكرناه **قوله** والا خرجت بحسب الضرورة للحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا **قوله** واستقرب في التحرير جوازه باذنه ونقل ذلك عن
ابي الصلاح ايضا ويدل عليه ما رواه في في ويب في الحسن بابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن زوجها حتى تنقضي عدتها
ثلاثة قروء او ثلاثة اشهر ان لم تحض وما رواه في في عن ابي العباس قال لا ينبغي الى آخر الحديث السابق ولا يخفى ان سند الرواية الاولى معتبر جدا مؤيد
بالموثقة ايضا وحملها على البائنة وعلى كراهة الخروج فيها بدون الاذن بقرينة لفظ لا ينبغي بعيد لا يصار اليه الا لضرورة سيما ان الكراهة فيها غير
مذكور في كلام الاصحاب ولا عليها شاهد اخر واستعمال لا ينبغي في الحرمة في الاخبار غير عزيز فلو كانت الاية الشريفة نصا في عموم الحكم فتخصيصها بهذه
الرواية بعيد كما ذكره الشارح خصوصا مع الاحتمال الذي نذكره واما اذا لم تكن نصا فالعمل بها لا يخرج عن وجه ويؤيده ايضا ما سننقله من رواية معوية بن
عمار في تجويز خروجها للحج وعلى هذا فينبغي النظر في ذلك فنقول الاية الكريمة كما تحتمل الحمل على العموم وكون ذلك حقا من حقوق الله تعالى كذلك يحتمل ان
يكون الغرض منها ان الطلاق الرجعي لا يخرجها عن الزوجية وحكمها حكم الزوجة فلا يجوز للزوج اخراجها ولا للزوجة خروجها كما كانت قبل الطلاق فلا يتوهم
جواز الاخراج والخروج بعد الطلاق وح فيكون الغرض بقاء حقهما بعد الطلاق الرجعي الى انقضاء العدة لا اثبات حق له تعالى عليهما وعلى هذا لا
منع عن الاخراج والخروج برضاهما كما في زمن النكاح ولعل هذا الاحتمال ليس ببعيد مع قطع النظر عن الرواية ومع ذلك فلا يمكن الحكم بوجوب حق الله تعالى
عليهما بمجرد الاحتمال مع اصالة البراءة فمع الرواية بطريق اولى وايضا الاخراج والخروج عن البيت يطلق على معنيين احدهما الاخراج والخروج مطلقا وثانيهما
الاخراج والخروج بقصد المفارقة عنه وعدم العود اليه كما يقال خرج فلان عن هذه الدار ولا يقال ذلك الا عند مفارقتها والانتقال الى دار اخرى
لا اذا خرج الى السوق مثلا او لحاجة مع قصد العود وكذا اذا اخرجت الزوجة باذن زوجها لحاجة او في حق مع قصد المعاودة لا يقال انه اخرجها من بيته وعلى
هذا فيمكن حمل الاية الشريفة على هذا المعنى والرواية على الخروج للحاجة وامثالها بقصد المعاودة فيكون منوطا بالاذن كما في زمن النكاح وح فلا
تنافي بينهما نعم يشكل ح انه اذا اخرجها بالكلية برضاها او خرجت كذلك برضاه فهل يجوز ذلك فالظاهر الحكم بعدم الجواز لو حمل الاية على العموم ولم يحمل
على الاحتمال الذي ذكرناه وبعد ما كان يختلج ببالي هذان الاحتمالان في الاية الكريمة رايت في كلام الفاضل ابن شاذان ره ما يشيد ما حكيناه نقل
عنه في الفقيه انه يفعل شيئا مما ورد ان الطلاق على غير السنة كالطلاق في الحيض لم لا يكون محسوبا وان كان معصية كان المرأة المطلقة اذا خرجت من بيته
اياما ان تلك الايام محسوب لها في عدتها باجماع الامة وان كانت لله فيه عاصية واجاب عنها بالفرق بان الاخراج والخروج ليس من شرائط الطلاق كالعدة
لان العدة من شرائط الطلاق ولا يحل للمرأة ان تخرج من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق ولا يحل للرجل ان يخرجها من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق
فالطلاق وغير الطلاق في خطر ذلك ومنعه واحد والعدة لا تقع الا مع الطلاق ولا يجب الا بالطلاق ولا يكون الطلاق بالدخول بها ولا عدة كما قد يكون خروجا
واخراجا بلا طلاق ولا عدة فليس يشبه الخروج والاخراج العدة والطلاق في هذا الباب فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده فليس ذلك من شرائط الفرض

وجب العود اليه على الفور الا ان تكون في واجب كحج ونحوه كما يجوز لها ابتداؤه ولو كانت في سفر مباح او مندوب ففي وجوب العود ان امكن ادراكها
جزءا من العدة او مطلقا او تخيير بينه وبينها لا اعتداد في السفر

وكلما يجب الخ مع الفرض ومن اجل الغرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الغرض الا بذلك واما ترك الخروج والاخراج فواجب قبل العدة ومع العدة
وقبل الطلاق وبعد الطلاق وليس هو من شرائط الطلاق ولا من شرائط العدة والعدة جائزة معه ولا يجب العدة الا مع الطلاق ومن اجل الطلاق
فهي من حدود الطلاق وشرائطه ثم قال بعد فيعلم ان معنى الخروج والاخراج ليس هو ان تخرج المراة الى ابيها او تخرج في حاجة لها او في حق باذن
زوجها مثل مأتم او ما اشبه ذلك وانما الخروج والاخراج ان تخرج مراغمة او يخرجها زوجها مراغمة فهذا الذي نهى الله عز وجل عنه فلو ان امراة استأذنت
ان تخرج الى ابويها او تخرج الى حق لم يقل انها خرجت من بيت زوجها ولا يقال ان فلانا اخرج زوجته من بيتها انما يقال ذلك اذا كان على الرغم والسخط
على انها لا تريد العود الى بيتها ثم ذكر انهم رخصوا لها في الخروج الذي ليس على الرغم والسخط واجمعوا على ذلك وذكر لذلك شواهد من آثارهم وفتاويهم
ثم قال وهذا كله يدل على ان هذا غير الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه وانما الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا ان يكون خروجها على
السخط والمراغمة وهو الذي يجوز في اللغة ان يقال انه خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته ولا يجوز ان يقال الخروج الذي ذكرنا
ان فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته لان المستعمل في اللغة هذا الذي وصفنا وبالله التوفيق هذه كلماته ملخصة والظاهر
موافقة فقه الاسلام له فيها فانه عنون الباب بانه باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت وهي في عدتها او اخرجها زوجها
اكتفى فيه بذكر كلام الفضل من غير رد عليه وبيان فرق اخر فالظاهر موافقته له فيه ولا يخفى ان ما ذكره او لا ينطبق على ما ذكرنا او لا من الاحتمال في الاية الشريفة
وما ذكره ثانيا بقوله وبعد فيعلم فهو اشارة الى ما ذكرنا ثانيا حيث قال وعلى انها لا تريد العود الى بيتها وفيه زيادة وجه ثالث ايضا وهو ان
الاخراج والخروج لغة انما هو اذا كان على الرغم والسخط لا مع الرضا من الطرفين ولا يخفى ظهوره في الاخراج فيما ذكره واما في الخروج فدعوى ظهوره فيما
ذكره محل تامل ثم كلما في جواب الشبهة التي اوردها وان كانت محل مناقشات لكن لم يتعلق لنا غرض بذلك ههنا وانما الغرض من ذكرها تحقيق الحال
في معنى الاية الكريمة الذي كنا فيه وقد حصل ذلك بما اوردناه ثم لا يخفى انه على الاحتمال الذي ذكرنا يتفرع كثير من الفروع المشهورة بين الاصحاب في هذا الباب
كوجوب السكنى في خصوص بيت الطلاق وما يتفرع عليه بل يكون الواجب على الزوج اسكانها فيما شاء من المنازل اللائقة بحالها كما في زمن الزوجية
وكذا الواجب على الزوجة عدم خروجها من المنزل الذي عينه الزوج لها اذا كان على الشرائط الا باذن زوجها كما في زمن النكاح وبالجملة حكمها في العدة
حكمها في ايام النكاح ويسقط باقي الفروع المذكورة ولعله لا ضير فيه ما لم يثبت اجماع على شيء منها واما الاخبار على ما رأيناها فليس فيها اثر زيادة على
ما في الاية سوى ما نقلنا من موثقة سماعة فان فيها بعض الاحكام زيادة عليها كما لا يخفى **قوله** ويجب العود اليه على الفور هذا على ما حملوا
الاية الكريمة عليه واما على الاحتمال الاخر فيظهر حالها بالتامل **قوله** الا ان يكون في واجب واجب مضيق كحجة الاسلام واما الموسع كالنذر المطلق
فحكمه حكم المندوب كما صرح به في شرح الشرائع ثم لا يخفى ان بين عموم النهي عن الخروج والاخراج في العدة وبين عموم وجوب الحج معارضة وليس الحكم بتخصيص
الثانية اولى من العكس بل ربما يكون الامر بالعكس لانها مقيدة بالاستطاعة والمانع الشرعي كالعقلي فمع منعها شرعا عن الخروج يمكن ان يكون ان يقال انها
لا تستطيع اليه سبيلا ويمكن ان يؤيد ذلك ايضا باطلاق ما سبق في موثقة سماعة وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها فالحكم الاصحاب بجواز خروجها في الحج
الواجب وترجيح تخصيص العمومات الاولى كانه للاجماع عندهم ويؤيده ايضا ما رواه في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال المطلقة تحج وتشهد الحقوق وهي
باطلاقها تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك لانها محل توهم حرمة الخروج فيها دون البائنة وهي وان كانت موقوفة لكن رواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد
واحتمال ان يكون ذلك قول محمد بن مسلم نفسه رواه عنه العلاء وان لم يكن بعيدا جدا لكن مع ذلك لا يخرج عن التأييد للحكم لظهور ان اقواله ماخوذة عنهم عليهم السلام
ان الرواية وان كانت مطلقة تحمل على خصوص الواجب الذي وقع عليه الاجماع اذ لا يمكن تخصيص الاية بمجرد اطلاق هذه الرواية بل يحصل الجمع بينها وبين
موثقة سماعة بحملها على المندوب هذا واما قوله وتشهد الحقوق فهو اما محمول على الواجبة او على الاعم وهو تخصيص لعموم النهي عن الخروج في الاية
الكريمة على ما هو المشهور لكن الحكم به بمجرد هذه الرواية مشكل خصوصا لو حمل الحقوق على العموم كما هو ظاهرها ولعله لهذا لم يتعرض لها الاصحاب ويخص
الحكم بالضرورة والاضطرار لكن في كلام بعضهم ما يستفاد منه جواز الخروج لامثال هذه ايضا كما قال شيخنا المفيد في المقنعة ولا تبيت المطلقة
عن بيتها الذي طلقت فيه ولا تخرج منه الا لحاجة ضرورية ولا يخفى ظهوره فيما ذكرنا هذا نعم لو حملت الاية الشريفة على المنع من الخروج بدون اذن
الزوج يحمل هذا على الشهادة باذنه ولا اشكال في الحكم ويمكن حمل الحج على ما يشمل المندوب ايضا باذنه وتحمل موثقة سماعة على المندوب بدون الاذن
وكذا لو حملت على المنع عن الخروج بالكلية يحمل هذا على الشهادة التي لا يستلزم الخروج في تمام العدة كما هو الظاهر من شهادة الحقوق ولا اشكال ايضا
لكن على الوجهين التخصيص بشهادة الحقوق كانه لرجحانها او ما يحمل على التمثيل وان ليس الغرض التخصيص بل المراد ان المنع عن الخروج ليس على اطلاقه بل
منع من مثل ذلك فافهم واما ما رواه في الموثق عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها فهي وان
كانت بظاهرها مثل الرواية السابقة مطلقة تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك بل التقييد بقوله ان طابت نفس زوجها يوجب الحمل على الرجعية اذ في
البائنة لا يتقيد بذلك لكن لا يخفى انه يوجب ايضا حمل الحج على المندوب وان الخروج الى الحج الواجب لا يتقيد بذلك عندهم فهذا يؤيد القول بجواز
الخروج مع الاذن لكنها مخصوصة بالحج وهذا ما وعدناك هناك وعلى هذا يحمل ما سبق في موثقة سماعة من المنع عن الحج بعد الحمل على المندوب
مع عدم الاذن فنفي الواجب معه بطريق اولى وان قلنا بانه لا منع عن الخروج في العدة عن الخروج بدون الاذن مطلقا فيجوز مع الاذن مطلقا ولا يجوز
معه مطلقا فالتعويل في تجويز الحج الواجب مطلقا كانه على الاجماع عندهم ثم هذا على تقدير حمل الاية والاخبار على العموم على ما حملوه واما على الاحتمال
الذي ذكرناه من ان المراد ان حكم زمن العدة حكم زمن الزوجية فالحكم بجواز الخروج الى الحج الواجب مطلقا والمندوب مع الاذن كما في زمن الزوجية

ثم لا حاجة له

او حبس من اطلاق النهي عن الخروج من بيتها فيجب عليها تحصيل الكون به ومن عدم صدق النهي هنا لانها غير مستوطنة وللمشقة في العود وانتفاء الفائدة
حيث لا تدرك جزءا من العدة كل ذلك مع امكان الرجوع وعدم الضرورة الى عدمه وكما يحرم عليه الاخراج لتعلق النهي بها في الاية الا ان تاتي بفاحشة
مبينة الخ

ثم لا حاجة له الى شاهد اخر واما على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا من كون المنع عن الخروج بدون قصد العود فالظاهر ان من كان بمكة او ما والاها بحيث
يمكنها الخروج الى بعض ايام العدة والعود الى بيتها في العدة فيجوز لها الخروج بدون حاجة الى دليل واما اذا كانت بعيدة بحيث يوجب العزم
اليه الخروج عن البيت بالكلية وعدم العود في العدة اصلا فالحكم بجواز خروجها ايضا يحتاج الى مرجح لتعارض العمومات فيها من الطرفين فترجيح تخصيص
احدهما يحتاج الى مرجح فلا بد فيها من التمسك بالاجماع على ما ذكرنا **قوله** او حبس من اطلاق النهي لا يخفى ضعفه اولا لان النهي عن الخروج عنه لا يوجب
تحصيل الكون به نعم لو نهي عن الكون خارجا عنه اتجه القول بوجوب تحصيل الكون به اذا امكن ودعوى انه يفهم عرفا من النهي عن الخروج عن البيت
الامر بالعود اليه اذا كان خارجا لو سلم فانما يسلم فيما اذا كان خارجا لحاجة ونحوها لا فيما اذا سافرت عنه ولو سلم ففيما اذا امكن الكون فيه
واما فيما لا يمكن ذلك فلا وبالجملة فالحكم بوجوب العود من السفر وان لم يمكنها ادراك جزء من العدة في البيت ضعيف جدا ومع امكان ذلك ايضا
بعيد هذا على ما حملوا الاية عليه في المشهور او على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا واما على الاحتمال الاول فحكمها حكم الزوجة ويجب عليها عدم الخروج
عن اذن الزوج ويستوي لها البيت وغيره مع الاذن فتدبر ثم ان هذا الحكم مختص بالمطلقة الرجعية كما اشار اليه المصنف ولا يشمل المطلقة البائنة ولا
المتوفى عنها زوجها وكانه لا خلاف بين الاصحاب فيها ويدل عليه ايضا وعلى الاول ما في التهذيب في الصحيح عن سعد بن ابي خلف قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن شيء
من الطلاق فقال اذا طلق الرجل امراته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها وملكت نفسها ولا سبيل له عليها وتعتد حيث شاءت ولا
نفقة لها عليه قال قلت اليس الله يقول لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن قال فقال انما عنى بذلك التي تطلق تطليقة بعد تطليقة فتلك التي
لا تخرج ولا تخرج حتى تطلق الثالثة فاذا طلقت الثالثة فقد بانت منه ولا نفقة لها والمراة التي يطلقها الرجل تطليقة ثم يدعها حتى يخلو اجلها
فهذه ايضا تقعد في منزل زوجها ولها النفقة والسكنى حتى تنقضي عدتها وموثقة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام في المطلقة اين تعتد فقال في بيتها اذا كان
طلاقا له عليها رجعة ليس له ان يخرجها ولا لها ان تخرج حتى تنقضي عدتها وما في الفقيه من رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال المطلقة ثلاثا ليس لها نفقة
على زوجها ولا سكنى انما ذلك للتي لزوجها عليها رجعة ويدل عليه ايضا في خصوص المطلقة ثلاثا ما روي انه لا نفقة لها ولا سكنى كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن المطلقة ثلاثا ألها النفقة والسكنى قال احبلى هي قلت لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام وموثقة سماعة مثلها وموثقة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المطلقة ثلاثا على السنة هل لها سكنى او نفقة قال لا وفي خصوص المختلعة ما رواه في الكافي في الموثق عن
رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وفي الموثق عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في المختلعة قال عدتها عدة المطلقة وتعتد في
بيتها والمختلعة بمنزلة المباراة وعن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن عدة المختلعة كم هي قال عدة المطلقة ولتعتد في بيتها والمباراة بمنزلة المختلعة ولا يذهب
عليك انه وان امكن المناقشة في دلالة الخبرين الاخيرين بجريانهما لكن يندفع ذلك بملاحظة الخبر الاول ثم وعلى هذا ما ورد في بعض الاخبار كخبر الحلبي وموثقة
سماعة المتقدمتين وغيرهما من اطلاق المطلقة يحمل على الرجعية واما الاية الكريمة ففيها ما يرشد بانها في الرجعية وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا حيث فسر بانه لعله ان يبدو لزوجها في الطلاق فيراجعها وقد ورد هذا التفسير في بعض الاخبار ايضا واما الثانية وهي المتوفى عنها زوجها اين تعتد
في بيت زوجها او حيث شاءت قال حيث شاءت ثم قال ان عليا عليه السلام لما مات عمر اتى ام كلثوم فاخذ بيدها فانطلق بها الى بيته وموثقة عبد الله بن سنان
ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام مثله ورواية يونس عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت تمكث فيه شهرا او اقل من
شهر ثم تتحول منه الى غيره ثم تمكث في المنزل الذي تحولت اليه مثل ما مكثت في المنزل الذي تحولت منه كذا صنيعها حتى تنقضي عدتها قال يجوز ذلك
لها ولا باس وما في الكافي من رواية عبد الله بن سليمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتوفى عنها زوجها تخرج الى بيت ابيها وامها من بيتها ان شاءت فتعتد
فقال ان شاءت ان تعتد في بيت زوجها اعتدت وان شاءت اعتدت في اهلها ولا تكتحل ولا تلبس حليا وموثقة عبد الله بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
في المتوفى عنها زوجها تحج وتشهد الحقوق قال نعم وموثقة عبيد بن زرارة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها
قال تخرج من بيت زوجها وتحج وتنتقل من منزل الى منزل وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن المراة يموت عنها زوجها ايصلح لها ان تحج
او تعود مريضا قال نعم تخرج في سبيل الله ولا تكتحل ولا تطيب وموثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التي يتوفى عنها زوجها اتحج قال نعم وتخرج
وتنتقل من منزل الى منزل وما في الفقيه من رواية عمار الساباطي انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن المراة يموت عنها زوجها هل يحل لها ان تخرج من منزلها في عدتها
قال نعم وتختضب وتدهن وتمتشط وتصبغ وتلبس المصبغ وتصنع ما شاءت بغير زينة لزوج وفيه بعده وفي خبر اخر قال لا باس بان تحج المتوفى عنها
زوجها وهي في عدتها وتنتقل من منزل الى منزل وفيه ايضا في اخر رواية عبيد بن زرارة وليس للمتوفى عنها زوجها سكنى ولا نفقة هذا ما وجدنا
من الروايات في هذا الباب ولا يخفى دلالتها على ما ذكرنا مع كثرتها وتضافرها لكن قد وردت روايات اخرى ايضا تنافي تلك الروايات وتعارضها فمنها
ما يدل على ان حكمها حكم المطلقة كموثقة سماعة المتقدمة على ما في التهذيب فان فيها وسألته عن المتوفى عنها زوجها اكذلك هي قال نعم ومثله رواية
ابي العباس المنقولة في التهذيب كانها موثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تخرج
نهارا ولا تبيت عن بيتها قلت ارأيت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء ولعل هذا بناء على انه يكفي للبيتوتة
الكون فيه الى نصف الليل فيجوز الخروج بعده كما ورد في المبيت بمنى ايضا وعلى انه اذا خرج بعد النصف يجوز لها الكون خارجا عنه الى العشاء ولكن
لا يجوز لها الخروج نهارا ابتداء او على ان الحق الذي تخرج اليه لا بد فيه من المكث بقدر هذه المدة فيتعين عليها اختيار هذا الطريق للخروج
الليل والنهار والله تعالى يعلم وما رواه في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المراة المتوفى عنها زوجها وتكون في عدتها

يجب بها الحد او تؤذي اهلها بالقول او الفعل فتخرج في الاول لاقامته ثم ترد اليه عاجلا وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر يناسب حالها من غير عود والم
تتب والاوجهان اجودهما جواز ابقائها في الثاني للاذن في الاخراج منها مطلقا ولعدم الوثوق بتوبتها لنقصان عقلها ودينها ثم يجوز الرد فان
استمرت عليها والا اخرجت وهكذا واعلم ان تفسير الفاحشة م

الخروج في حق فقال ان بعض بنات النبي ص سألته فقالت ان فلانة توفي عنها زوجها فتخرج في حق ينوبها فقال لها رسول الله اف لكن قد كنتن من قبل ان ابعث فيكن و
ان المراة منكن اذا توفي عنها زوجها اخذت بعرة فرمت بها خلف ظهرها ثم قال لا امتشط ولا اكتحل ولا اختضب حولا كاملا وانما امرتكن باربعة اشهر و
عشرا ثم لا تصبرن لا تمتشط ولا تكتحل ولا تختضب ولا تخرج من بيتها نهارا ولا تبيت عن بيتها فقالت يا رسول الله فكيف تصنع ان عرض لها حق فقال تخرج
بعد زوال الليل وترجع عند المساء فتكون لم تبت عن بيتها قلت له فتحج قال نعم وهذا الخبر صريح في تاكد البيتوتة وانها تتحقق بالكون الى نصف الليل
واما تجويز الكون خارجة الى العشاء فيحتمل الوجهين المذكورين في سابقه فتم ومنها ما يدل على المنع من خصوص البيتوتة في غير بيتها مثل ما رواه في ئ
وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن المتوفى عنها زوجها اين تعتد قال حيث شاءت ولا تبيت عن بيتها وما رواه في ئب بسند كانه
موثق كالصحيح عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تبيت عن بيتها
الحديث وقد تقدم في بحث الحداد وما رواه في ئب بسند كانه موثق عن محمد بن مسلم قال جاءت امراة الى ابي عبد الله ع تستفتيه في المبيت في غير بيتها وقد مات
زوجها فقال ان اهل الجاهلية كانت اذا مات زوج المراة احدت عليه امراته اثنى عشر شهرا فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله رحم ضعفهن فجعل
عدتهن اربعة اشهر وعشرا وانتن لا تصبرن على هذا والشيخ ره في ئب بعدما اورد طرفا من تلك الروايات على ما اشرنا اليه ذكر ان ما تضمن هذه
الاخبار من ان المتوفى عنها زوجها لا تبيت عن بيتها محمول على جهة الاستحباب والافضل وان كانت لو باتت في غير بيتها لم يكن في ذلك باس جمعا بينه
وبين الروايات الاخرى وعلى هذا يحمل ايضا المنع عن الخروج الا لضرورة او حق كما في بعض الاخبار التي نقلناها على الافضلية لكن ربما كان للبيتوتة اكد
لكثرة رواياتها ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاخيرة على التقية لان مذهب بعض العامة وجوب السكنى في جميع العدد سواء الرجعية
او البائنة وعدة الوفاة ولم يختصوا بالرجعية كما هو مذهب اصحابنا ويمكن ايضا الجمع بينهما بحمل تلك الاخبار على وجوب بيتوتتها في البيت التي تعتد فيه
وان لم يكن بيت زوجها وعدم الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او حق او في سبيل الله وحمل الاخبار الاولة على عدم وجوب الاعتداد في بيت زوجها وانه
يجوز لها الانتقال من بيت الى بيت وان كانت كلما انتقلت الى بيت واتخذته مسكنا يلزمها فيه ما يلزمها في البيت الاول من البيتوتة فيه وعدم
الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او في سبيل الله ولعل شيئا من الاخبار المذكورة لا يابى عن هذا الجمع بل صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة في ذلك وحملها على
انها تعتد حيث شاءت اي يجوز لها الخروج عن بيتها اي بيت زوجها نهارا ولكن لا تبيت عنه بعيد جدا نعم موثقة سماعة ربما يابى عن هذا الحمل اذ ليس لا تبيت م
يمنع المطلقة عن الخروج عن بيت زوجها مط فان ظاهرها انها مثلها في الحكم والامر فيه سهل اذ يمكن حملها على ان المتوفى عنها زوجها ايضا كذلك في الجملة
اي انها تعتد في بيتها لا تخرج الى اخر ما ذكر فيها وان كان بينهما تفاوت في ان البيت فيها ما بيت زوجها وفيها كل بيت تعتد فيه ولو قيل ان الواجب
في المطلقة ايضا باعتبار العدة ليس الا ما حكم به في المتوفى عنها زوجها ايضا وما يزيد عنها من النكال فانما هو باعتبار الزوجية ولو رضي الزوج جاز
لها ايضا الخروج والانتقال من بيت الى بيت اخر فلا يبقى اشكال اصلا لكن لما لم ينقل هذا التفصيل من الاصحاب فلا يمكن الجراة على القول به الا ان الاولى
لها مراعاة ذلك عدم الخروج عن البيت الذي تعتد فيه الا لضرورة او في سبيل الله ورعاية البيتوتة مهما امكنت لكثرة رواياتها وصحة بعضها واما
مع الاضطرار فلا حرج ويدل ايضا على جواز تركها مع الاضطرار ما نقله في الفقيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد الحسن بن علي ع في امراة مات عنها
زوجها وهي في عدة منه وهي محتاجة لا تجد من ينفق عليها وهي تعمل للناس هل يجوز لها ان تخرج وتعمل وتبيت عن منزلها في عدتها فوقع ع
لا باس بذلك ان شاء الله تعالى واستدل بهذا الخبر ايضا مما يؤيد ثبوت منع عن الخروج في المتوفى عنها زوجها فان سؤال الصفار عن حال الضرورة وجوابه ع بنفي
الباس بذلك من غير الدلالة على عدم المنع فيها مط يستفاد منه ذلك والله تعالى يعلم **قوله** يجب بها الحد فسر بعضهم بخصوص الزنا وبعضهم بمطلق
المعصية وعلى الوجوه فهو استثناء من الاول وقيل انه مبالغة في النهي يعني لا يجوز لها الخروج ولا نفع منها الا ان تفعل فاحشة هي الخروج وعلى
هذا فهو استثناء من الثاني وتاكيد له **قوله** ثم ترد اليه عاجلا فيه انه لا دليل على وجوب الرد وان بني ذلك على ان تجويز الاخراج انما هو
لاقامة الحد وضرورتها فيجب العود بعده فيها ففيه انا لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالفاحشة سببا لسقوط حقها وخروجها فيجوز اخراجها
بعدها بلا عود ولو قيل ان احتمال ذلك كاف في الحكم اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن فنقول ان هذا انما يتم لو كان النهي عن الاخراج في معنى
الامر بامساكها في البيت اذ ح امكن ان يقال ان وجوب الامساك عام لا يحكم باستثناء شيء منه ما لم يتيقن والاستثناء المذكور لما احتمل ان يكون لضرورة
اقامة الحد فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ما كان الا لاقامة الحد اذ لا يتيقن فيما زاد عليه فبعد اقامته يجب بقاؤها لعموم الامر بامساكها في البيت لكن الكلام
ح في هذا الارجاع فانا لا نفهم من الاية الا حرمة الاخراج الا مع الاتيان بالفاحشة لا وجوب الامساك الا معه فتجويز الاخراج معه وبعده فلذلك الحكم بوجوب
رده ما يحتاج الى دليل سواء قلنا ان هذا التجويز لسقوط حقها او الضرورة لاقامة الحد ولم يظهر لنا دليل على ذلك فالاظهر عدم وجوب الرد كما ذهب
اليه ابن ادريس وان كان ما اختاره الم احوط فتم **قوله** وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر هذا بناء على انه حمل الاية الكريمة على انه لا يبقى حق
الله تعالى في زمن العدة زيادة على السكنى الواجب من الزوجية وان الايذاء المستثنى ليس بحيث يوجب النشوز اذ حينئذ ما ذكره لان استثناء الايذاء
بالايذاء حقا لا يوجب لا سقوط حقه تعالى معه واما السكنى الواجب في العدة كما في زمن الزوجية فلا دليل على سقوطه فيحكم بوجوبه لاطلاق الامر
به كقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم لكن يكفي النقل الى مسكن مناسب كما ذكره ههنا ولا يلزم رعاية الاقرب الى مسكن العدة فالاقرب
كما حكم به الشيخ ره في ف وتبعه الشهيد ره في شرح ئع اذ لا دليل عليه هذا واما لو حمل الايذاء على ما كان موجبا للنشوز فيسقط معه حق السكنى ايضا
اذ لا سكنى للناشزة وان كان نشوزها في اثناء العدة كما صرح به الشهيد ره في شرح ئع وكذا لو حملنا الاية على انها لبيان بقاء حكم الزوجية في زمن

العدة

واعلم ان تفسير الفاحشة في العبارة الاولى وهو ظ الاية وما دل عليها نقلناه هو اعم منه واما الثاني ففيه روايتان مرسلتان والاية غير ظاهرة فيه تم

العدة هو وجوب السكنى فيها ايضا كما في زمن الزوجية فيفهم من الاستثناء سقوطه معه سواء حمل الايذاء على ما اوجب النشوز ام لا وح فيجب ان يقيد
الادلة المطلقة ايضا بهذا التقييد لوجوب حمل المطلق على المقيد فتم واعلم ان البيضاوي ذكر اولا هذا التفسير وقال مستثنى من الاول والمعنى الا ان
تبذو على الزوج فانه كالنشوز في اسقاط حقها او الا ان تزني فتخرج لاقامة الحد عليها واعترض عليه المحقق الاردبيلي ره بقوله وفيه تامل اذ يفهم ان
سبب سكناها كونها زوجة غير ناشزة والظ انه ليس كذلك بل سببه النص وان لم تكن مستحقة للنفقة لنشوزها بوجه لا يصدق عليها انه فاحشة ولهذا يجب ان
يكون في البيت الذي طلقت به وهي فيه وانه لا يجب السكنى وان كانت بائنة مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى وهو ظ انتهى والظ ان مراد البيضاوي
ان الاتيان بالفاحشة على هذا التفسير سبب لسقوط الحق كما ان النشوز سبب لسقوط حقها من النفقة والسكنى بخلاف ذلك على التفسير الثاني فانه ليس سببا
لسقوط الحق بالكلية بل تخرج لاقامة الحد عليها ثم ترد اليه وهذا متوجه سواء قيل ان السكنى وعدم الاخراج حق الله تعالى كما ذكره هذا المحقق تبعا لاكثر من
المتاخرين او قيل انه حق الزوجة بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في تفسير الاية وقوله في اسقاط حقها اي الحق الثابت في الزوجة سواء كان حقها او حق الله فيها
اذ الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة على انه يمكن ان يؤول قوله في اسقاط حقها متعلقا بالنشوز فقط لا بما تخرج فيه ايضا والمعنى ان الاتيان بالفاحشة سبب
لسقوط الحق هنا سواء كان حق الله تعالى او حق الزوجة كما ان النشوز سبب لاسقاط حقها من النفقة والسكنى في غير هذا الموضع وعلى هذا فلا يتوجه
عليه ما اورده اصلا ولا يخفى ايضا ان الظ من قول البيضاوي فانه كالنشوز انه لم يحمل الايذاء على ما كان سببا للنشوز فيكون حكمه بسقوط الحق اعتبارا كونها ناشزة
والحكم بسقوط الحق باعتبار كونها زوجة غير ناشزة كما حمل هذا المحقق كلامه عليه نعم لا وجه للتشبيه بالنشوز بل كان ينبغي ان يقول فانه يسقط حقها حينئذ
بالنشوز ولو حمله على ما اوجب النشوز يمكن توجيه كلامه بان النشوز الخاص هنا حكمه حكم النشوز المطلق في غيره في انه سبب لسقوط الحق وفيه اشارة الى ان
نشوزها لو كان بوجه اخر لا يحكم بسقوط الحق هنا لخلاف ذلك في زمن الزوجية ولا يخفى ان هذا على تقدير كون الحق حق الله تعالى ظ وعلى تقدير كون الحق حق
الزوجة ان عدم الاخراج باعتبار الزوجية فلا يخ ايضا عن وجه اقتصار في تخصيص العموم على ما هو مورد النص عندنا وصريح التفسير عندهم لكن يمكن
ان يق ايضا ان هذا التفسير اشارة الى ان المراد بالاتيان بالفاحشة هو نشوزها باي وجه كان ولذا اختلف عبارات المفسرين بهذا التفسير ففي احدى الروايتين
اذاها لاهل الرجل بسوء خلقها وفي الاخرى ان تؤذي اهل زوجها وفي عبارات سائر المفسرين ايضا اختلاف ونقل عن قتادة انه فسرها بالنشوز كيفما
كان فلا يرد عليه ما اورده المحقق ثم لا يخفى ان بناء كلمات هذا المحقق على ما حمل الاية عليه على المش بين المتاخرين وقد عرفت ان للكلام فيه مجالا
واما قوله وانه يجب السكنى وان كانت بائنة اه فهو غريب منه ره لاختصاص الاية عندنا بالرجعية وعدم ظهور خلاف فيه بيننا مع انه ره ايضا اشار
في اول تفسيره للاية الى ان موردها الرجعية ولو قيل ان كلامه على البيضاوي ولعلهم لم يخصوها بالرجعية فالكلام الزامي معهم فنقول انهم لم يخصوها
بالرجعية فلم يخصص الحكم بالسكنى ايضا بها على ما هو المش بينهم بل اثبتوها للبائنة فلا يصح قوله مع عدم استحقاقها للنفقة والسكنى فتدبر **قوله** واعلم
ان تفسير الفاحشة في العبارة اه لعل المراد تفسير الفاحشة المطلقة في عبارة المص بالاول اي التي يجب بها الحد ظ الاية الكريمة حيث قيدت فيها بالمبينة
اي الظاهرة او المظهرة فان الظ منها هو تلك الفواحش التي تظهر للناس بسبب اقامة الحد وتشهر صاحبها وان كان مدلول الاية الفاحشة لغة اعم منها
وذكر في شرح ئع ان الظ من اطلاق الفاحشة عرفا هو المعنى الاول وعلى هذا فيمكن ان يكون مراده ههنا ايضا ان تفسير الفاحشة بالمعنى الاول هو ظ
الاية نظرا الى العرف وان كان مدلولها لغة ما هو اعم وفيه انه اذا كان مدلولها لغة اعم منه فكون المعنى الاول ظ الاية موقوف على ترجيح العرف
على اللغة وهو في الفاظ الكتاب غير ظ واعلم انه قال في ق الفاحشة الزنا وما يشتد قبحه من الذنوب وكل ما نهى الله عز وجل عنه وقال في الصحاح الفحشاء
وكل سوء جاوز حده فهو فاحش وقد فحش الامر بالضم تفحش ويسمى الزنا فاحشة وعلى هذا فالمدلول اللغوي هو اعم من المعنيين لا الاخير ان الاول
في ق وكذا ما ذكر في الصحاح من انها كل سوء جاوز حده هو قريب من المعنى الثاني للقاموس ولعله الاصل في معنى الفاحشة واما اطلاقها على
خصوص الزنا فكانه باعتبار اشتهارها فيه لا انها موضوعة لخصوصه لكن مع اشتهارها فيه او وضعها له بخصوصه الحكم في الاية الشريفة باستثنائها
غير مشكل جدا اذ الاصل بقاء النهي على عمومه وعدم خروج شيء منه ما لم يتيقن والمتيقن بالنظر الى اللغة ليس الا الزنا لاحتمال الفاحشة له ان لم تكن
ظاهرة فيه مط فالظ ظهورها فيه اذا انسب الى النساء على هذا فاستثناء غيره من الذنوب التي اوجبت الحد ومط يحتاج الى دليل نعم اذا توقف اقامة
الحد على الاخراج فيكون الاخراج لها للضرورة لا باعتبار دلالة الاية ومع ان فيه ايضا تاملا فانظر اليه **قوله** ففيه روايتان مرسلتان احدهما
ما رواه في ئب عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الرضا ع في قول الله عز وجل لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
قال اذاها لاهل الرجل وسوء خلقها والاخرى ما روى فيها ايضا بسند فيه ارسال وضعف عن محمد بن علي بن جعفر قال سئل المامون الرضا ع عن هذه
الاية قال يعني بالفاحشة المبينة ان تؤذي اهل زوجها فاذا فعلت فان شاء ان يخرجها من قبل ان تنقضي عدتها فعل واعلم ان الظ من الروايتين
وكذا من كلام جمع ممن فسر الاية بهذا التفسير ان المراد بها في الاية خصوص ذلك ولا اشكال فيه باعتبار مخالفته لكلام اللغويين فان ذلك بخصوصه موضوع
له للفاحشة بل يجوز ان يكون باعتبار وضع الفاحشة لمطلق الذنب او الذنب لما تاكد لكن يكون المراد في الاية خصوص هذا الفرد لا مطلقها او كان
علم ذلك عندهم ع ويمكن حملها كما وقع في كلام بعض اخر من المفسرين بهذا الوجه على ان المراد شمول الاية لذلك ايضا فيكون من قبيل بيان الفرد
الخفي كما نقله علي بن ابرهيم ره في تفسيره فانه قال معنى الفاحشة ان تزني او تسرق على الرجل ومن الفاحشة ايضا السلاطة على زوجها فان فعلت
شيئا من ذلك حل له ان يخرجها وقال الشيخ في ئه والفاحشة ان تفعل ما يجب فيه عليها الحد فاذا فعلت ذلك اخرجت واقيم عليها الحد وقد روي
ان ادنى ما يجوز له معه اخراجها ان تؤذي اهل الرجل فانه متى فعلت ذلك جاز له اخراجها والظ ان الرواية التي اشار اليها هي هاتان الروايتان

على انه يمكن ان يدعى ان الفاحشة [illegible]

هذا حلها

نكته منشأه بين الاصحاب وتردد في الحكم ما ذكرناه وله وجه ويجب الانفاق في العدة الرجعية على الامة كما يجب على الحرة اذا ارسلها مولاها ليلا ونهارا لتحقق به
تمام التمكين كما يشترط ذلك في وجوب الانفاق عليها قبل الطلاق فلو منعها ليلا او نهارا او بعض واحد منهما فلا نفقة لها ولا سكنى لكن لا يجرم عليه امساكها
نهارا للخدمة وان توقفت عليه النفقة وانما يجب عليه ارسالها ليلا وكذا الحكم قبل الطلاق ولا نفقة للبائن طلاقها الا ان تكون حاملا فيجب لها النفقة والسكنى
حتى تضع لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولا شبهة في كون النفقة بسبب الحمل لكن هل هي له او لها قولان اشهرهما الاول م

فقد حملها على الوجه الثاني هذا لكن على الوجهين الروايتان باعتبار سندهما لا تصلحان للاعتماد والحكم بجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب ايضا لا يخ
عن اشكال مع ما عرفت من اصالة بقاء النهي على الاطلاق ما لم يتيقن خروج شيء منه وعلى هذا فالحكم بجواز الاخراج مع البذاء والايذاء باعتبار دلالة
الاية لا يخ عن اشكال نعم اذا قيل ان النهي عن الاخراج ليس باعتبار حق الله في العدة بل باعتبار بقاء الزوجية وان حكمها حكم الزوجة فمع البذاء
والايذاء بحيث تكون ناشزا غير مستحقة للسكنى يجوز اخراجها بهذا الاعتبار ولعله يحتمل ان يكون تفسير الاية بهذا الوجه باعتبار علمه بان جواز
الاخراج في هذه الصورة بهذا الاعتبار والله تعالى يعلم **قوله** لكنه مشهور بين الاصحاب بل ادعى الشيخ ع في الخلاف الاجماع عليه لكنه فسره في تفسيره
بالوجه الاول ونسب ذلك الى الرواية كما نقلنا وعبارة الخلاف هكذا الفاحشة التي تحل اخراج المطلقة من بيت زوجها ان تشتم اهل الرجل وتؤذيهم
وتبذو عليهم وبه قال ابن عباس واليه ذهب الشافعي وقال ابن مسعود الفاحشة ان تزني فتخرج ويحد ثم ترد الى موضعها وبه قال الحسن البصري دليلنا
عموم الاية واجماع الامة وايضا فان النبي ص اخرج فاطمة بنت قيس لما بذت على بيت احمائها وشتمتهم فثبت ان الاية واردة في هذا انتهى وكان مراده
بعموم الاية ان الفاحشة فيها عامة وتخصيصها بالزنا يحتاج الى دليل فيجب ان يحمل على العموم ليشمل ما ذكرناه وهذا مبني على انه ثبت عنده عموم الفاحشة
وانها ليست في خصوص الزنا حقيقة وعلى ان المراد بما فسره شمولها له لا تفسيرها بخصوصه كما ذكرنا ثانيا ونسبه الى الرواية او ان النهي في الاية على ما نقلنا
عام لا يجوز تخصيصه ما لم يتيقن والاخراج للزنا ليس كذلك بخلاف ما ذكره لتيقن جواز الاخراج له باعتبار النشوز وهذا بناء على ان تحمل الاية
على الاحتمال الذي ذكرنا وكان هذا او فوقه بقوله فثبت ان الاية واردة في هذا وفيه ان جواز الاخراج لاقامة الحد اذا قيل بالرد بعد اقامته على
ما نقله ايضا كانه متيقن لدخوله تحت الضرورة الا ان يقال ان هذا على تقدير توقف اقامة الحد على الخروج وعدم امكان اقامته في البيت مع ان من
فسره بذلك لم يتقيد بذلك بل ظاهر الحكم بدخوله تحت الضرورة محل تامل فانه بعد ما ورد النهي العام عن اخراجها يمكن القول بجواز تاخير اقامة الحد
الى انقضاء العدة كما جوز التاخير في موارد اخرى فافهم واما ما استدل به اخرا من اخراج فاطمة بنت قيس فاورد عليه ان المروي ان زوجها قد بت
طلاقها ولم يكن رجعيا وبها احتج الجمهور على استحقاق البائن للسكنى كالرجعية مع انهم رووا ايضا عن الشعبي انه قال دخلت على فاطمة بنت قيس بالمدينة
وسألتها عن قضاء رسول الله ص فيها فذكرت انه طلقها زوجها طلاقا باتا بتاتا وانها خاصمته الى رسول الله في السكنى والنفقة فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة
وامرها ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم وروى الزهري ايضا عن عبيد الله ان طلاقها كانت ثالثة وانها اتت رسول الله لطلب السكنى والنفقة فلم يجعل
لها نفقة الا ان تكون حاملا واستاذنته في الانتقال فاذن لها فانتقلت الى بيت ابن ام مكتوم ولم تزل هناك حتى مضت عدتها فانكحها النبي ص اسامة
بن زيد قال فارسل اليها مروان بن الحكم قبيصة بن ذويب فسألها عن هذا الحديث ثم قال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة وسنأخذ بالعصمة التي
وجد الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان بيني وبينكم القران قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا قالت هذا لمن كانت له مراجعة واي امر يحدث بعد الثلث ونقل في الكشاف عن الحسن وحماد انهما قالا لا نفقة للمبتوتة ولا سكنى لحديث فاطمة
بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها فقال لها رسول الله لا سكنى لك ولا نفقة قال وعن عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها نسيت او شبه لها
سمعت النبي ص يقول لها السكنى والنفقة وانت خبير بانه مع وجود هذه الروايات اسناد الشيخ بالرواية التي نقلها كما ترى وكان كلامه مع العامة
القائلين بهذه الرواية وترجيح تفسيره بناء عليها وان لم يطابق مذهبنا على انها كانت مبتوتة والنهي عن الاخراج عندنا مختص بالرجعية هذا وفي
مجمع البيان بعد ما نقل هذا التفسير عن ابن عباس قال هو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع ومثله في مختصر التبيان المنسوب الى ابن ادريس ع
وانا لم اظفر بالرواية عنهما عليهما السلام في هذا الباب وليس عندنا اصل التبيان فمن كان عنده فليرجع اليه لعل الشيخ ع اورد هاهنا **قوله** ولا نفقة
للبائن طلاقها وفي حكمها السكنى فلا سكنى لها ايضا وقوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم مع عمومها في الرجعية والمبتوتة مخصصة بالرجعية
بالاجماع وبالاخبار التي اوردناها في بحث تخصيص الاية السابقة الدالة على المنع عن الاخراج والخروج بالرجعية فان اكثرها دال على وجوب تخصيص هذه
الاية ايضا كما يظهر بالتامل ولها الشاهد الذي ذكرنا لتخصيص تلك الاية من نفسها وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فلا يبصر شاهدا على
تخصيص هذه الاية ايضا للتفاوت بين مدلوليهما اما على المعنى المش للاية السابقة فظ واما على الاحتمال الذي ذكرنا من حملها على وجوب الاسكان فظ
كما في نفس الزوجية فان النهي عن عدم الاخراج فيها على هذا التفسير وان كان مفاده الامر بالاسكان المذكور في هذه الاية لكنها تشتمل على المنع
عن الخروج ايضا فيمكن ان يكون تخصيصها بالرجعية بهذا الاعتبار فيكون مفاد الاية الثانية ان الزوجة مط يجب اسكانها ولا يجوز اخراجها ومفاد الاية
الاولى ان الرجعية لا يجوز للزوج اخراجها ولا للزوجة خروجها اما مط او بلا اذن الزوج واما البائنة فلعله يجوز لها الخروج
لا الاخراج ايضا حتى يلزم تخصيص الاية الثانية ايضا فانهم **قوله** لقوله تعالى وان كن اولات حمل اه فانه بعمومه شامل للرجعية والمبتوتة وتخصيص ما
سبقه وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم بالرجعية بالاخبار والاجماع على ما سبق لا يوجب تخصيص هذا مع عدم المخصص ويؤكده ايضا عموم
الاخبار المتضافرة نحو ما في ك ويب من صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في الرجل يطلق امرأته وهي حبلى قال اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها
حتى تضع حملها وحسنة محمد بن قيس بابرهيم بن هاشم عن ابي جعفر ع قال الحامل اجلها ان تضع حملها وعليه نفقتها بالمعروف حتى تضع حملها ورواية ابي الصباح
الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق الرجل المرأة وهي حبلى انفق عليها حتى تضع حملها الحديث وما في ك عن حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال
الحبلى المطلقة ينفق عليها حتى تضع حملها الحديث وما في الفقيه من رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الحبلى المطلقة ينفق عليها
حتى تضع حملها الحديث ويؤكده ايضا خصوص مفهوم بعض الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المطلقة ثلثا الها النفقة والسكنى قال احبلى

ع ش

للدوران وجودا وعدما كالزوجية ووجه الثاني انها لو كانت للولد لسقطت عن الاب بيساره كما لو ورث اخاه لا بيسر ابوه فانه لا يرث ولا دافع عن الحمل
ولوجبت على الجد مع فقر الاب لكن التالي فيهما باطل فالمقدم مثله واجيب بمنع بطلانه فيهما وتظهر فائدة القولين في مواضع منها اذا تزوج الحر امة وشرط
مولاها رق الولد وجوزناه وفي العبد اذا تزوج امة او حرة وشرط مولاه الانفراد برق الولد فان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج اما في الاول فلانه
ملك الغير واما في الثاني فلان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وان جعلناها للحامل وجبت وهو في الاول ظاهر م

هي قلت لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع وموثقة سماعة كما نقلت هذا كله مع عدم ظهور خلاف فيها **قوله** للدوران
وجودا وعدما هذا الدليل ذكره الشيخ ع في ط وهذه عبارته قد ثبت انه اذا طلقها طلاقا بائنا فان كانت حائلا فلا نفقة لها وان كانت حاملا ع
فلها النفقة لمن يجب النفقة وقيل فيه قولان احدهما النفقة لها لاجل الحمل وهو اصحهما عند المخالف والثاني النفقة للحمل وهو اقواهما عندي بدليل
انها لو كانت حائلا لا نفقة لها واذا كانت حاملا وجبت النفقة فلما وجبت بوجوده وسقطت بعدمه ثبت ان النفقة له كالزوجة لها النفقة
ما دامت زوجة فاذا زالت الزوجية فلا نفقة لها وكان ثبات النفقة لاجل الزوجية انتهى ولا يخفى ان الدوران لو تم لا يدل الا على سببية الحمل للانفاق على
ان الانفاق للحمل ودعوى ان الدوران في الزوجية ايضا باعتبار استحقاق الزوجة للنفقة فكذا هاهنا يكون باعتبار استحقاق الحمل لها على ما افاده سلطان العلماء
فيه ان الدوران على تقدير اعتباره لا يفيد شيئا منها الا السببية واما كون محل الانفاق هو الزوجة والحمل فلا لكن لما انحصر المحل في الدوران الثاني
في الزوجية حكمنا بان الانفاق لها وفي الدوران الاول لما تعدد المحل القابل وهو الحمل والحامل فكل منهما محتمل ولا دلالة للدوران على انه للحمل البتة
فلا عبرة به فتدبر واستدل الشيخ في ط ايضا بانه لما كانت النفقة للولد اذا كان منفصلا فكذلك اذا كان متصلا ولا يخفى ضعفه وبان اصحابنا رووا
انه ينفق عليها من مال الحمل فدل على انه لا يجب لها وكانه اشار الى ما روي في المتوفى عنها زوجها من رواية ابي الصباح الكناني انه ينفق عليها من مال ولدها
الذي في بطنها فان الظ ان الانفاق عليها من مال الولد باعتبار وجوب الانفاق على الولد من ماله وتوقف ذلك على الانفاق عليها اذ لم ينفق عليها من ماله
فالظ هاهنا ايضا ان الانفاق عليها بهذا الاعتبار لا لها وسيجيء الكلام على هذه الرواية وانها مع ضعفها معارضة باخبار اخرى لا تصلح هي لمعارضتها
ثم على تقدير العمل بها فغايته ما يلزم منه جواز كون الانفاق هاهنا ايضا بهذا الاعتبار لا الحكم به البتة اذ لعل الانفاق هاهنا باعتبار بقاء اثر الزوجية في
الجملة واستغني به عن الانفاق باعتبار القرابة فلذا لم يحكم بانفاق الولد مع حيوة الزوج واما مع موته فلما وقعت البينونة التامة وسقطت الانفاق
باعتبار الزوجية حكم بالانفاق عليها من مال الولد على انه لا يلزم من وجوبه كون الانفاق على الحمل من ماله وجوب الانفاق عليه من مال ابيه فهذا ايضا يصلح شاهدا
لتجويز الاحتمال الاول ولا لترجيحه ولو سلم انها تصلح مرجحا له فلا ريب انه ليس في مرتبة المرجحات التي سنشير اليها للقول الثاني فتدبر **قوله** كما لو ورث اخاه او
اوصى له بشيء فقبل ابوه **قوله** ولا وارث للحمل او كان ولم يكن اقرب منه **قوله** واجيب بمنع بطلانه فيهما لا يخفى ان تخصيص عموم الاية الدالة على وجوب
انفاق الازواج عليهن حتى يضعن حملهن بعدم يسار الولد بلا دليل بمجرد احتمال ان يكون الانفاق للحمل او بما استدل به عليه من الدوران مع ما عرفت
من حاله مشكل جدا وكذا ايجاب النفقة على الجد في صورة فقر الاب مع اصالة البرائة بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال فالظ هو القول الثاني وقد استدل
ايضا عليه بانه لو كانت النفقة للحمل لوجب تقديرها بقدر كفايته دون نفقتها ولما كانت نفقتها مقدرة بحال الزوج فيجب عليه بقدر ع ونفقة الاقارب غير مقدرة
دل على انها لها لان نفقة الاقارب على الكفاية ولا يخفى ان من منع بطلان التالي في الدليلين السابقين يمنعه هاهنا ايضا ويلزم وجوب الانفاق بقدر الكفاية
من غير مراعاة حال الزوج فان التزامه اهون من الالتزامين السابقين كما لا يخفى لكن قوله ع في حسنة محمد بن قيس وعليه نفقتها بالمعروف كان ظاهره رعاية حال
الزوج فيشكل الالتزام المذكور هذا والشيخ ره في ط اورد الادلة الثلثة ثم قال وعندنا يسقط بيسار ومقتضى المذهب انما يجب على الجد فخالف في
جميع ما قالوه ولعله اشار بقوله فخالف في جميع ما قالوه الى الالتزام ما الزم في الدليل الذي نقلنا ايضا لكن لم يصرح به ثم مما نقلنا واشار اليه الش ظهر
ان ما نقله السيد المحقق ره في شرح النافع حيث استدل بالدليلين الذين نقلهما الش على ما اختاره من القول الثاني وتمسك في بطلان التالي فيهما
بالاجماع ليس بشيء فتدبر ثم لا يخفى انه لو كانت النفقة للحمل يلزم ان يحكم بوجوب النفقة للزوجة الناشزة اذا كانت حاملا وكذا بوجوب نفقة الزوجة الحامل
على ابي الزوج مع فقره ولم ار في كلامهم التعرض لذلك بل حكموا بسقوط النفقة مع النشوز مط وكذا بعدم وجوب نفقة زوجة الولد على ابيه وان كان
الولد معسرا مط من غير تعرض لاستثناء الحامل فيهما فتدبر واعلم ان السيد المحقق ره في شرح النافع حكم بان القول الثاني اصح لانه المستفاد من الاية
فان الضمير في عليهن يرجع الى الحامل بغير اشكال ثم تنظر بانه يجري مثله في التمسك بالاخبار ايضا فانه قد صرح فيها ايضا بانه ينفق عليها والضمير راجع الى
الحامل لكن لا يخفى ان محصل النزاع هاهنا يرجع الى ان الحكم بانفاق الحامل هل هو لاجل الحمل بمعنى انه يجب انفاق الحمل باعتبار القرابة ولا يمكن ذلك
منفردا فحكم بانفاق امها لذلك او هو لها باعتبار اثر زوجية فيها باعتبار الحمل والانفاق باعتبار ذلك فيكون باعتبار الزوجية لا القرابة فالنزاع في
تعيين المنفق عليه انما هو في تعيين المنفق عليه بالذات اي هل المقصود بالذات انفاق الحمل والحكم بانفاق الحامل باعتبار توقف ذلك عليه او المقصود بالذات
انفاق الحامل باعتبار انها في حكم الزوجة مع الحمل كالرجعية وعلى هذا فرجوع الضمير في الاية او الاخبار الى الحامل مما لا يجدي هاهنا اذ لا ريب ان الانفاق
على الحامل لكن الخلاف فيما ذكرنا والقول بانه يستفاد من الحكم بالانفاق عليها انها المقصودة بالذات دون الحمل كانه ليس بظ ظهورا يصلح للاستناد اليه
فالظ ان الكلام من الاحتمالين محتمل وترجيح احدهما يحتاج الى مرجح من خارج نعم لا يبعد ان يقال ان قوله ع وعليه نفقتها في صحيحة عبد الله بن سنان وحسنة محمد
بن قيس ظاهره ان النفقة نفقة الزوجة فهو مع المرجحات الاخرى التي اشرنا اليها كانه يصلح مرجحا للقول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** وشرط مولاه
الانفراد برق الولد هذا الشرط ذكره المحقق ره في شرح يع وتبعه الش ره هاهنا ولا وجه له سواء تعلق بالفرضين كما يشعر به انجرار الانفراد بالامة
وذلك لان بيان ثمرة الخلاف على ما ذكره لا يتوقف شيء منها على الاشتراط المذكور كما اشار اليه سلطان العلماء ره اذ على القول بان النفقة
للحمل لا نفقة على الزوج في شيء من الفرضين سواء اشترط الشرط المذكور ام لا اذ العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وانما الفرق بين الاشتراط وعدمه
في شيء اخر وهو انه في الفرض الاول اذا اشترط مولاه الانفراد برق الولد يكون تمام النفقة عليه واذا لم يشترط الانفراد يكون مشتركا بين السيد
وعلى التقديرين لا يكون على العبد وفي الفرض الثاني اذا شرط مولاه رق الولد لا تكون النفقة عليه لا على العبد لانه حر وابوه مملوك فالنفقة

وان لم يشترط [illegible] ولا على العبد

على

وفي الاخرى كسب العبد او ذمة مولاه محل الخلاف وتظهر الفائدة ايضا فيما لو كان النكاح فاسدا والزوج حرا فمن جعل النفقة للعدة لها نفاها هنا اذ لا نفقة للمعتدة عن غير نكاح لحرمة ومن جعلها للحمل فعليه لانها نفقة ولده م

على الزوجة نفسها لكونها حرة فعلى التقديرين لا يجب على العبد واما على القول الثاني فلا يتفاوت الحال الا في صورة الاشتراط وعدمه في شيء من الفرضين فعلى التقادير يجب النفقة في كسب العبد او ذمة مولاه وهو ظ فالاولى عدم التعرض لهذا الاشتراط هاهنا كما فعله الشيخ في ط ولو قيد فالتقييد بعدم الاشتراط كان اولى اذ حينئذ يظهر ثمرة الخلاف على كلا مذهبي القول الثاني كما لا يخفى بخلاف صورة الاشتراط اذ حينئذ لا يظهر ثمرة على المذهبين منهما اذ كلا القولين على المذهب يكون تمام النفقة في ذمة المولى لكن على القول الاول باعتبار ملكه للحمل وعلى القول الثاني على هذا المذهب باعتبار اذنه للعبد في التزويج ووجوب تحمل ما يجب عليه فانهم **قوله** وفي الاخرى في كسب العبد فان لم يكن للعبد كسب او لا يفي بها يتعلق الفاضل او الجميع برقبة العبد او ذمة مولاه على ما فصلنا سابقا فتذكره واعلم ان الظ في هذه الفروع مع القول الثاني ابقاء عموم الاية والاخبار على حاله اما في الفرض الاول فظ انه لا يلزم فيه تخصيص فيهما على القول الثاني بخلاف القول الاول اذ لا بد عليه من تخصيصهما بما اذا لم تكن الزوجة امة على الشرط المذكور واما في الفرضين الاخرين فلان الظ من الاية الكريمة وكثير من الاخبار وصريح بعضها وجوب الانفاق على الزوج وظاهرها الانفاق على القول الثاني كذلك فان الانفاق المولى باعتبار انها في عدة عبده في حكم انفاق العبد كما في نفس الزوجة وان تعلق بكسبه فالامر ظاهر فلا يلزم تخصيص في الاية والاخبار بخلاف ذلك على القول الاول اذ في بعض الصور لا نفقة على الزوج ولا على مولاه كما اذا تزوج بحرة ولم يشترط رق الولد وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالامة بدون الشرط لا يجب التمام على الزوج ولا على مولاه وانما يجب على المولى بعضه وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالحرة او الامة مع الشرط وان وجب على المولى لكن ليس ذلك ولا في صورة الانفاق البعض من جانب العبد حتى يكون في حكم انفاقه بل باعتبار ملكه للحمل فيلزم تخصيص الاية والاخبار فتفطن ثم اعلم ان ما ذكره في هذه الفروع مبني على انه اذا كانت النفقة للحمل ويكون الحمل مما يجب انفاقه يكون حكمه حكم المنفصل فاذا كان ملكا يجب الانفاق على مالكه لا على ابيه واذا كان ابوه مملوكا لا يجب عليه انفاقه كالمنفصل في الموضعين وفيه تامل اذ يجوز ان يختص الحمل بوجوب انفاقه على ابيه وان كان مملوكا كما هو مقتضى النصوص على هذا القول لا مالكه لعدم النص عليه وعلى هذا فما ذكره في الموضع الاول من انه اذا شرط مولى الحرة رق الولد وجوزناه فالنفقة عليه لا على الزوج ثم وكونه ملكا للغير لا ينافي ذلك اذ لا تلازم وجوب نفقته على المالك ما لم ينفصل وكذا ما ذكره في النوع الثاني من انه ان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج لان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه ثم ايضا اذ المسلم ان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه بعد الانفصال واما الولد الذي لم ينفصل فلا نسلم عدم وجوب نفقته عليه اي على سيده او في كسبه كما هو مقتضى عموم الاية والاخبار ويؤيد ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط مع قوله بان النفقة للحمل وتفريعه جميع هذه الفروع قال في موضع اخر منه العبد اذا تزوج بحرة ملك ثلث تطليقات واذا تزوج بامة ملك تطليقتين عندنا وقال قوم لا يملك الا تطليقتين مط فالحرة تبين بالثالثة والامة بالثانية عندنا وعند المخالف تبين بالثانية على كل حال فاذا بانت فاذا كانت حائلا فلا نفقة لها واذا كانت حاملا فمن قال ان النفقة لاجل الحمل لها قال لها عليه لان العبد ينفق على زوجته ومن قال للحمل قال لا نفقة عليه لان العبد لا يجب عليه نفقة ذوي ارحامه وقد مضى ان على مذهبنا ان النفقة للحمل فعلى هذا لا نفقة عليه ان قلنا ان حليه النفقة لعموم الاخبار في ان الحامل لها النفقة كان قويا انتهى وكذا ما ذكره من انه في الفرض الاول اذا شرط مولاه الانفراد او برق الولد يكون تمام النفقة عليه وانه لم يشترط تكون مشتركا بين السيد ثم تمامها على تقدير كون الحمل حكمه حكم الولد المنفصل وهو ثم وكذا ما ذكره في الفرض الثاني من انه اذا شرط مولاه رق الولد يكون النفقة عليه ثم والسند ما ذكرنا ولو قيل ان المراد من الخلاف في ان الانفاق للحامل او للحمل محصله ان الانفاق هل هو للحامل باعتبار خصوصيته فيها او للحمل بمعنى ان الحمل ايضا مما يجب انفاقه كالمنفصل وحكمه حكم المنفصل والحكم بوجوب الانفاق على الزوج مع البينونة بهذا الاعتبار ح متفرع عليه ما ذكروه وما ذكرناه من الاحتمال ايضا من الاحتمالات كون الانفاق للحامل لا للحمل اذ المراد بكون الانفاق للحمل هو ما ذكرنا من كون الحمل حكمه حكم المنفصل مط فنقول ح القول بكون الانفاق للحمل ضعيف جدا اذ بمجرد الحكم بوجوب الانفاق للزوج على الحامل في الاية والاخبار كيف يمكن الحكم بان الحمل وان حكم الحمل حكم المنفصل مط حتى انه اذا وجب انفاق الحمل ايضا عليه مع ما فيه من المنافاة لعموم الاية والاخبار نعم لو كان الخلاف في ان هذا الانفاق الذي هو مدلول الاية والاخبار هل هو للحامل او للحمل لكان كل منهما محتملا لكن ح لا يتم ما ذكر من الفروع نعم يتفرع عليه بعض الفروع الاخرى كما سيجيء فانتظر **قوله** وتظهر الفائدة ايضا اه هذا ايضا من الفروع الى ما ذكرها الشيخ ره في ط وحكم بان الاقوى فيه ثبوت النفقة عليه وقد ظهر مما قررنا سابقا ان قوله ومن جعلها للحمل فعليه لا يتم اذ المستفاد من الاية والاخبار كون الانفاق للحمل وان حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ضعفه جدا واما اذا لم يقل به فكون الانفاق للحمل في النكاح الصحيح كما حمل عليه الاية والاخبار لا يستلزم وجوب الانفاق على هذا الحمل وان وجب الانفاق عليه بعد الانفصال فافهم وقد ذكر في شرح الشرائع فروعا اخرى ايضا منها انه لو لم ينفق عليها حتى مضت مدة العدة او مجموع فمن قال بوجوبها للحمل لا يجب قضاؤها لان نفقة الاقارب لا تقضى ومن قال انها لها وجب القضاء لان نفقة الزوجة تقضى واورد عليه ان القضاء انما هو للزوجة وفيه منع ويمكن الجواب بان النفقة حق مالي في الاصل فيه وجوب القضاء خرج القريب من ذلك بدليل خارج لانه معونة لسد الخلة فيبقى الباقي على الاصل ومنها لو كانت ناشزا حال الطلاق او نشزت بعده فعلى القول بان النفقة لها تسقط لان المطلقة حيث تجب نفقتها يكون حكمها حكم الزوجة تسقط نفقتها بالنشوز كما تسقط نفقة الزوجة وبه يجب على القول بانها للحمل لا تسقط ومنها لو ارتدت بعد الطلاق فتسقط نفقتها على الثاني دون الاول ومنها ضمان النفقة الماضية فيصح على الثاني دون الاول لاستقرارها في ذمة الزوج على الثاني فيصح الضمان عنه دون الاول ولا يخفى ان هذا من فروع ما ذكره من وجوب القضاء على الثاني دون الاول فلا يحسن جعله فرعا على حدة ومنها اذا مات الزوج وهي حامل فعلى الاول يسقط لان نفقة القريب تسقط بالموت وعلى

ولو انهدم المسكن الذي طلقت فيه او كان مستعارا فرجع مالكه في العارية او مستأجرا انقضت مدته اخرجها الى مسكن يناسبها ويجب تحري الاقرب الى المنتقل عنه فالاقرب اقتصارا على موضع الضرورة وظاهر وكثيره انه لا يجب تجديد استيجاره ثانيا وان امكن وليس ببعيد وجوبه مع امكانه تحصيلا للواجب بحسب الامكان وقد قطع في س بوجوب التحري للاقرب وهو الظ تحصيلا لنفسه اولى وكذا لو طلقت في مسكن لا يناسبها اخرجها الى مسكن اخر مناسب متحريا للاقرب فالاقرب كما ذكر ولو مات فورث المسكن جماعة لم يكن لهم قسمته

الثاني قولان يأتيان وسنفصل القول في هذا الفرع والتفريع ان شاء الله تعالى ومنها لو ابرأته من النفقة الحاضرة كما بعد طلوع الفجر من نفقة اليوم سقطت على الثاني دون الاول لما سيأتي من ثبوتها للزوجة بذلك دون القريب هو ما اشار الى ما ذكره بعد ذلك من ان المقصود من نفقة الزوجة القيام بحاجتها وسد خلتها فالواجب فيها ان يدفع اليها يوما فيوما اذ لا وثوق باجتماع الشرائط في باقي الزمان والحاجة تندفع بهذا القدر فيجب دفعها في صبيحة كل يوم اذا طلع الفجر ولا يلزمها الصبر الى الليل ليستقر الوجوب لتحقق الحاجة قبله ولانها تحتاج الى الطحن والخبز والطبخ فالواجب عليه دفع الحب ومؤنة اصلاحه لا عين المأكول مهيأ عملا بالعادة فلو لم يسلم عليها اول النهار لم تنله عند الحاجة انتهى وفيه تامل اذ لا يلزم من عدم لزوم الصبر الى الليل لتحقق الحاجة قبله وجوب الدفع صبيحة كل يوم بل الظ انه لا يجب عليه دفع شيء منها الا وقت الحاجة اليه عادة فلا صبيحة كل يوم فلو دفع عين المأكول يجب دفعها في وقت الحاجة اليه عادة ولو دفع ما يحتاج الى الاصلاح وامكنها اصلاحه وكانت من اهله يجب دفعه قبله بقدر ما يتيسر لها عادة اصلاحه لكن وجوب التقديم عليه ح وجوب شرطي لا شرعي اذ لا يلزم عليه دفع ذلك بل يمكنه دفع عين المأكول مثلا وعلى هذا فالحكم بوجوب دفع النفقة عليه صبيحة كل يوم وجوبا شرعيا مما لا وجه له ولا يخفى ان نفقة الاقارب ايضا كذلك لا فرق بينهما في هذا المعنى لكن ما ذكره من ثمرة الخلاف لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيها ان يقال انه اذا ابرأته عنها وقت الوجوب وهو وقت الحاجة على ما ذكرنا سقطت على الثاني لانه ابراء ممن له الحق دون الاول لانه ابراء من غير من له الحق فتدبر ومنها لو سلم اليها نفقة ليوم فخرج الولد ميتا في ذلك اليوم فان قلنا لها ولا استرداد ويحتمل استردادها على التقديرين والاحتمال الذي اشار اليه كانه باعتبار ان الانفاق على الحامل ايضا بسبب الحمل وعلى هذا فيمكن ان يقال ان وجوب الانفاق عليها صبيحة كل يوم انما هو بناء على الظ من بقاء الحمل فبعد خروجه يعلم عدم وجوبه في نفس الامر فيسترد ثم ما ذكره بناء على ما حققه واما على ما ذكرنا فينبغي ان يقال اذا سلم اليها نفقة وقت الحاجة اليها وخرج الولد عنده قبل صرفها لم يسترد اه وعلى الوجهين لا حاجة الى تخصيص الخروج بالخروج ميتا كما لا يخفى ثم الظ انه يتفرع ايضا على القولين جواز الاسترداد النفقة المدفوعة اليها اذا لم تصرفها وان نقصت مدتها المضروبة لها بان عاشت من مال نفسها او بنفقة ثالث على القول بانه للحمل وعدم جواز الاسترداد وعلى القول بانه لها فان النفقة على الاقارب ليس على وجه التمليك بل للامتاع فاذا تمتع بنفقة اخرى يجوز له استرداد ما اعطاها بخلاف نفقة الزوجة فانها على وجه التمليك فلا يسترد الا اذا دفع اليها نفقة مدة وخرج عن الزوجية قبل انقضائها فيجوز استرداد ما بازاء المدة الباقية لا التي مضت وان لم يصرفها فليتدبر ومنها وجوب القطرة ان قلنا انها للحامل دون الحمل ويحتمل الوجوب مط لانها منفق عليها حقيقة على القولين فكيف لا يجب فطرتها ولا يخفى قوة ما ذكره من الاحتمال ومنها لو اتلفها متلف بعد قبضها وجب بدلها ان قلنا للحمل ولم يفرط ولو قلنا لها لم يجب ولا يخفى ان في صورة التفريط بل فيما اتلفته نفسها ايضا يمكن وجوب البدل عليه اذا كانت للحمل لان الواجب عليه الانفاق عليه ولم يحصل بدفعه اليها فلا وجه لسقوطه عنه نعم عليها ضمان ما فرطت فيه او اتلفته فمع اعسارها يمكن اجبارها على الانفاق على نفسها لذلك ومع اعسارها تثبت في ذمتها الى ان ايسرت ويمكن ان يقال في الجميع انه لم يوسر الا بالانفاق عليهن ولو للحمل قد حصل الامتثال فلا يجب البدل فتأمل هذه هي الفروع التي ذكرها في شرح الشرائع وقال الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على القولين ولعل منها ما اذا اعتق الحامل واستثنى الحمل فعلى الاول يجب على المالك الانفاق عليها للحمل وعلى الثاني لا يجب ومنها اذا باع الحامل واستثنى الحمل اذا جوزناه كما هو الاظهر فلو كانت النفقة للحمل يجب على البائع الانفاق عليه ولو كانت لها لم يجب لكن ح كما يجب انفاق الحمل على البائع كذا يجب انفاق الحامل على المشتري فهل يحكم بالسقوط عن احدهما او بالاشتراك بينهما لم اقف في كلامهم على التعرض لذلك وهذا بناء على ما فرعوا عليه الفروع السابقة من انها اذا كانت للحمل كان حكم الحمل حكم المنفصل مط واما على ما ذكرنا من انه على القول الاول ايضا لا تحكم الا بوجوب الانفاق على الحمل في هذه المدة لا مط فيسقط الفرعان ثم **قوله** ولو انهدم المسكن اه هذا واكثر الفروع التي ذكرت بعده بناء على ما هو المشهور من حمل الاية والاخبار على المنع عن الاخراج عن خصوص البيت الذي طلقت وهي فيه واما على تقدير الحمل على الوجوب الاسكان كما في الزوجية فيسقط كلها اذ ح يجوز الاخراج الى مسكن يناسبها وان لم ينهدم ولم يكن مستعارا او مستأجرا انقضت مدتها وكذا لا يجب تجديده مع الامكان ولا تحري الاقرب فالاقرب وكذا الاخراج الى مسكن اخر مناسب لو بنى على كون الاول غير مناسب ولا يجب تحري الاقرب فالاقرب فتدبر **قوله** ولو مات فورث المسكن جماعة اه هذا الحكم ذكره الشيخ ره في ط وهذه عبارته اذا طلق زوجته فاستحقت السكنى في منزل المملوك له ثم مات المطلق في اثناء العدة وورثه جماعة من الورثة فليس لهم ان يقتسموا الدار حتى تنقضي عدة المطلقة لانها استحقت السكنى في الدار على الصفة التي هي عليها فاذا اقتسمت كان في قسمتها ضرر عليها فلم يجز ذلك كما لو اكترى جماعة دارا من رجل ثم ارادوا قسمتها لم يكن لهم ذلك لان المستأجر استحق منفعتها على صفتها وفي قسمتها ضرر وعليه انتهى مع انه قال فيه ايضا بعده بلا فصل ان المتوفى عنها زوجها لا تستحق النفقة بلا خلاف ولا تستحق عندنا السكنى وقال بعضهم اي بعض العامة تستحق ولما كان بين الحكمين منافاة حمل جماعة من الاصحاب كالمحقق والعلامة الحكم الاول على ما اذا كانت الزوجة حاملا وقيل بالسكنى لها مع مؤنتها كما ذهب اليه الشيخ ره في يه واورد عليه الش في شرح بانه على القول بوجوب نفقتها اذا كانت حاملا كما ذهب اليه الشيخ فانما يجب من نصيب الحمل على ما صرح به الشيخ والرواية التي هي مستند الحكم لا من مال الميت مط والفرض في المسألة تعدد الوارث وح فلا تقدم بحق السكنى على ارثهم من المسكن اذ لا حق لها في نصيبهم بل في نصيب الحمل منه خاصة فلا يتم تقديمها بالمسكن مط ولا تفريع عدم جواز القسمة بل غايته ان تطلب السكنى من حق ولدها كما تطلب النفقة وذلك لا ينحصر في مسكن الطلاق وانما هذا حكم مختص بالمطلقة حيث تستحق ذلك على الزوج قال والاصل في هذه المسألة ان مذهب بعض الشافعية وجوب السكنى في عدة الوفاة كما تجب في غيرها من العدد البائنة والرجعية ولا يخصونه بالرجعية كما يذهب اليه اصحابنا وجعلوا حق السكنى من التركة وعليه يتفرع ما ذكره فنقله الشيخ

حيث تنافي القسمة سكناها تسبق حقها الا مع انقضاء عدتها هنا اذا كانت حاملا وقلنا لها السكنى مع موته كما هو احد القولين في المسئلة

في العبارة من غير تقييد بما يناسب مذهبه وقيدها المصنف في العبارة بكونها حاملا وذلك يتم في استحقاق اصل السكنى لا في منعها للفرق بين سكنى المطلقة والمتوفى عنها زوجها الحامل على ما رايت انتهى ولا يبعد ان يكون بناء حكم الشيخ على ان المطلقة الرجعية اذا مات عنها زوجها لم يسقط حقها من النفقة والسكنى استصحابا لما ثبت حتى يثبت خلافه وما ذكره من ان المتوفى عنها لا نفقة ولا سكنى لها عندنا يحمل على ما اذا لم تكن مطلقة رجعية فلا حاجة الى التقييد بالحامل ولا يتوجه عليه شكال اللهم الا ان يثبت الاجماع على انه تسقط النفقة والسكنى للمطلقة ايضا بعد الموت والله تعالى يعلم

قوله حيث تنافي القسمة سكناها اي على الوجه اللائق بحالها وان لم تناف سكناها مطلقا واما اذا فرض السكنى اذا علمها بحيث يمكنها السكنى في بعض الاقسام بلا تفويت شيء من حقها فلا منع من القسمة كما اشار اليه الشارح سابقا ان المنزل ان كان فوق حقها فللزوج اخراجها الى المناسب مع انه هيهنا لا يلزم الاخراج بل يمكن ان تسكن في بعض الاقسام بلا اخراج ولا يبعد حمل ما اطلقه الشيخ ايضا على هذا فانه كما نقلنا قيده بقوله في تحكم السكنى في منزل المملوك له وربما كان زائدا عليها لا يشتمل السكنى فيه بل في بعضه هذا ويمكن ان يكون غرض الشارح الاشارة الى ما ذكره في شرح الشرائع من انه لا يمكن قسمتها اذا ترتب عليها تغيير صورتها باحداث الحدود والجدران ما لو اراد والتمييز بخطوط ترسم من غير نقض وبناء فلا منع منه **قوله** كما هو احد القولين في المسئلة المشهور بين متاخري الاصحاب انه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا او حائلا وقال الشيخ في ية انها اذا كانت حاملا انفق عليها من نصيب ولدها الذي في بطنها ونقله العلامة في لف عن ابن الجنيد والصدوق في الفقيه والمقنع وابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة ايضا وقال الشيخ في ط المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها حاملا كانت او حائلا بلا خلاف وقال بعض الصحابة انها اذا كانت حاملا كان لها النفقة وروى اصحابنا ان لها النفقة اذا كانت حاملا من نصيب ولدها الذي في بطنها وهذا يحتمل وجهين احدهما وهو الاظهر ان يكون مراده بما ذكره اولا وادعى عدم الخلاف فيه اي بين الاصحاب هو عدم ثبوت النفقة لها من اصل التركة فلا ينافي ما نسبه ثانيا الى الرواية ولا ان يكون مقتضى الرواية مذهبا له كما اختاره في ية وثانيهما ان يكون مراده عدم الخلاف بين الاصحاب في انه لا نفقة لها مطلقا ومراده بذكر الرواية الاشارة الى ورود رواية بخلاف ما اتفقوا عليه واختاره في النهاية بذهاب بعض الاصحاب اليه كانه لا ينافي في ذلك اذ مثله في كتب الشيخ ليس بعزيز وكيفما كان فالسكنى في حكم النفقة هذا حجة القول الاول ما رواه في في وبب في الحسن بابراهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الحبلى المتوفى عنها زوجها انه لا نفقة لها وما رواه في في وبب عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وما رواه في يب عن زيد ابي اسامة عنه عليه السلام وحجة القول الثاني ما رواه في في وبب والفقيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال المراة الحبلى المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على انه لا نفقة لها من اصل التركة فلا ينافي هذه الرواية لكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بهذه الرواية مع ان في سندها محمد بن الفضيل والظاهر انه الضعيف بل جزم به المحقق في النكت مشكل جدا خصوصا مع معارضتها لظاهر الروايات الاولى مع ان منها ما هو ارجح سندا ومنها ما اتفق معها في السند وهو رواية ابي الصباح وروى في في وبب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله وهذه الرواية بظاهرها ينافي كلام المذهبين وجمع الروايات وحملها الشيخ في كتابي الاخبار على انها ينفق عليها من مال الولد اذا كانت حاملا قال والولد ولم يجر له ذكر جاز لنا ان نقدره لقيام الدليل عليه كما يقدر في مواضع كثيرة من القران ثم استشهد برواية ابي الصباح التي نقلناها اولا وهو ما رواه في الصحيح عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها الها نفقة قال لا ينفق عليها من مالها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على الحامل على ما ذكره الشيخ والثانية على غيرها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد احتمال هذا الجمع مع بعده جدا وضعف سند الرواية الثانية لم في غاية الاشكال على انه لا يبعد ان يكون من مالها موافقا للرواية الاخرى محرفة من احد من الرواية او الناسخين الى ماله ومثل هذه التحريفات في ازيد منه في الاخبار اكثر من ان تحصى وايضا يمكن حمل الصحيح الاولى على التقية لموافقتها المذاهب بعض العامة كما ظهر مما نقلنا عن ط ويمكن حملها ايضا على المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ثبوت النفقة وفيهما من مال الزوج للاستصحاب واما ما رواه في الفقيه وبب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها من المال جميع حتى تضع ومع ضعفها بالسكوني الكائن كما هو المشهور يحمل اما على التقية وهو على الاظهر المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام ط ويحتمل على انه انفق منه هذا القول في الحامل لان للحمل وخلاف قد يحمل ايضا على مال الولد ويكون ذكر الجميع للاشارة الى انها من جميع مال ولدها لا من خصوص نصيبه من ابيه وحملها الشيخ في يب على ان يكون محمولا على الاستحباب اذا رضي الورثة بذلك او على ان يكون الوجه فيه ان ينفق عليها من جميع المال لان نصيب الحمل لم يتميز بعد وانما يتميز اذا وضعت فيعلم اذكر هو ام انثى فيعزل ماله فاذا تميز اخذ منه ما انفق عليها ورد على الورثة وقال ابن ادريس في سر ولا نفقة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حائلا بلا خلاف وان كانت حاملا انفق عليها عندنا خاصة من مال ولدها الذي يعزل له حتى تضع على ما روي في بعض الاخبار ومثلها شيخنا ابو جعفر في جميع كتبه والذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول مذهبنا ان لا ينفق عليها من المال المعزول لان الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل ان لا انفاق وايضا النفقة لا تجب للوالدة الموسرة وهذه الام لها مال فكيف تجب النفقة عليها فان كان على المسئلة اجماع منعقد من اصحابنا قلنا به والا بقينا على نفي الاحكام الشرعية الآبادلة شرعية وما اخترناه وحررناه مذهب شيخنا محمد بن محمد بن النعمان المفيد في كتابه التمهيد فانه قال ان الولد انما يكون له مال عند خروجه الى الارض حيا فاما وهو جنين لا يعرف له موته من حياته فلا ميراث له ولا مال على الايقان فكيف ينفق على الحبلى من مال هو لا مال له لولا السهو في الرواية او الادخال فيها انتهى وما ذكره ابن ادريس من التمسك بالاصل متجه واما ما ذكره من ان النفقة لا تجب للوالدة الموسرة الى آخره ففيه ان الانفاق ربما كان للحمل لا للحامل فيندفع ما ذكره واما ما نقله

واشهر الروايتين انه لا نفقة للمتوفى عنها ولا سكنى مطلقا فيبطل حقها من المسكن وجمع في لف بين الاخبار بوجوب نفقتها من مال الولد لا من مال المتوفى والا تكن حاملا او قلنا لا سكنى للحامل المتوفى عنها زوجها ثبت القسمة لعدم المانع منها ح وتعتد زوجة الحاضر من حين السبب الموجب للعدة من طلاق او فسخ وان لم تعلم به وزوجة الغائب في الوفاة من حين بلوغ الخبر بموته وان لم يثبت شرعا لكن لم

من شيخنا المفيد من ان الجنين لا مال فيندفع بما اشار اليه ابن ادريس من ان المراد بمال الولد ما يعزل له من النصيب اجماعا فانه وان لم يملكه ملكا مستقرا بوضعه حيا فان ولد حيا فذاك والا فيذهب ما انفق من الجميع كما لو انفق على الولد المنفصل ثم مات ويبقى المال للباقي للورثة وبالجملة لو صحت الرواية لكان الامر فيما ذكره هينا فليتامل كلام الابي في لك وقال العلامة في لف بعد نقل ما نقلناه عن ابن ادريس والتحقيق ان نقول ان جعلنا النفقة للحمل فالحق ما قاله الشيخ وان جعلناها للحامل فالحق ما قاله المفيد ثم قوله كان مراده ان النزاع هيهنا ينبغي ان يتفرع على الخلاف في ان النفقة هل هي للحمل او للحامل فان كان للحمل فالحمل مما يجب نفاقه فالحق ما اختاره الشيخ في ية من وجوب الانفاق عليه من نصيبه فانه اذا وجب الانفاق عليه كالمنفصل فليس شيء اولى به من نصيبه كما في المنفصل والرواية تصلح مؤيدا للحكم وان كان للحامل فالحق ما قاله المفيد اذ لا يمكن الحكم بوجوب الانفاق على الام من مال ولدها بمجرد هذه الرواية مع عدم صحة سندها وهذا ايضا مثل من الفروع التي ذكرنا انها مبتنية على حمل القول بانها للحمل او ان الحمل حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ما فيه وانه لا يلزم من الحكم بوجوب انفاق الاب على الحمل الحكم بوجوب الانفاق عليه مط خصوصا من ماله كذا او من نصيبه على ان الام ايضا مما يحتاج الى النفقة كالولد فنفقتها على نفسها او لحكمها الحامل بوجوب كل النفقة من مال الولد لسقوطها عن الام بلا مستند يصلح للاعتماد مما لا وجه له هذا واما ما ذكره السيد المحقق في شرح النافع من ان ما ذكره ح بعيد عن التحقيق لان في الروايات المتضمنة لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه وانما المستفاد منها انه ينفق على الحامل من نصيب الحمل فان وجب العمل بها تعين المصير الى هذا الحكم مط وان ترجح ردها اما لقصورها من حيث السند او الدلالة او لما ذكره المفيد من ان الحمل لا مال له وجب نفي هذا الحكم راسا كما ذكره المفيد وابن ادريس واما التفصيل فلا وجه فلا يخفى عليك ما فيه بعد ما قررنا من مراد العلامة ره فان مراده كما ذكرنا انه قيل في تلك المسئلة بان النفقة للحمل فهو يكفي للحكم بوجوب النفقة هيهنا ايضا من نصيبه وان لم تكن رواية فكيف معها وان قيل انها للحامل لا يمكن الحكم بالوجوب هيهنا اذ لا يستفاد ذلك من الاية الكريمة والرواية لعدم صحتها لا تنهض حجة على هذا فالقول انه ليس في الروايات المتضمنة لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه لا يضر بالتفصيل الذي ذكره بل بعد ما حقق في تلك المسئلة ان النفقة للحمل حكم هيهنا ايضا بانها له ولا يلزمه استفادة ذلك من هذه الروايات وان اراد ان الروايات لا يمكن حملها على ان النفقة للحمل للتصريح فيها بانه ينفق على الحامل ضعفه اذ الانفاق على الحامل يحتمل ان يكون لها لنفسها وان يكون لحملها وكونه بحيث لا يمكن الانفاق عليه بالاستقلال فلذا ينفق عليها له كما ذكرنا سابقا فتذكر بعدما احطت خبرا بالاقوال في هذه المسئلة علمت ان تفريعها على نفقة الحامل على ما نقلنا من شرح نع في الفروع التي ذكرها من انه اذا مات الزوج وهي حامل فلو كانت للحمل تسقط لسقوط نفقة القريب بالموت ولو كانت للحامل فقولان محل تامل اذ القول بانها للحمل يوجب سقوط النفقة من اصل التركة لا من نصيب الولد والقولان من الاصحاب السقوط وثبوتها من نصيب الولد فكونها للحمل لا يوجب الحكم بالسقوط ولذا ترى الشيخ مع قوله بانها للحمل ذهب الى الثبوت فالظاهر في التفريع ما ذكرنا نعم على طريقة العامة وهي السقوط والثبوت من اصل التركة يمكن ان يقال انه مبني على القولين فعلى الاول تسقط وعلى الثاني يحتمل الثبوت والسقوط ان يكون الخلاف في كل منهما قولين **قوله** واشهر الروايتين الخ لا يخفى ما في كلامه هيهنا من الايجاز المخل حيث اشار الى احد القولين ولم يبين ان النفقة والسكنى فيه هل هي من اصل التركة او من مال الولد بل ظ كلامه انها من التركة مع انه ليس كذلك ثم طوى ذكر القول الثاني وذكر اشهر الروايتين باللفظ الموهم ان في المسئلة روايتين مع تعدد الروايات كما نقلنا واعرض عن الرواية الاخرى ثم نقل عن لف الجمع بين الاخبار بما نقله وظ انه قول ثالث مع انه احد القولين وهو الذي اشار اليه وليس كذلك ولم يشر الى التصريح في احدى الروايتين بما نقله من كون النفقة من مال الولد مع انه العمدة في الباب ولعل ما ذكرناه بعض ما فيه من القصور والعبارة تقصر عن بيانه كما هو في ما نسبه من الجمع الى المختلف ليس الا ان في لف نقل عن الشيخ ما نقلنا عنه من تاويله لصحيح محمد بن مسلم وهو ايضا كما ترى فتفطن **قوله** ولا سكنى مط ظاهر ان الرواية تصرح بالاطلاق وليس كذلك العبارة يوهم ان الاطلاق بالنسبة الى الحامل وغيرها وليس كذلك بل المراد ان اشهر الروايتين اطلق انه لا نفقة للحامل المتوفى عنها زوجها ولا سكنى اي وفي حكمها السكنى والا فالسكنى لم يذكر صريحا فافهم **قوله** وتعتد زوجة الحاضر الخ مقتضى العبارة وكذا بعض العبارات الاخرى من الاصحاب الفرق بين زوجة الحاضر والغائب بان الاولى تعتد من حين السبب مط والثانية تعتد في الطلاق من حين السبب وفي الوفاة من حين بلوغ الخبر وعلى هذا فنقول لك وان لم تعلم به ظاهره انه جار في الوفاة ايضا والحاضر تعتد من حين الوفاة لا من حين العلم بها وفيه اشكال لان العلة المنصوصة في الغائب هي الحداد يجري في الحاضر ايضا مع عدم العلم وليس في الاخبار ما يفيد تخصيصها بالغائب وتخصيص الغائب بالذكر فيها لا يبعد ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك باعتبار ان في الحاضر قلما يتفق الفصل بين الموت والعلم به بخلاف ذلك في الغائب لانه لو فرض وقوع ذلك في الحاضر لم يكن حكمه حكم الغائب ويمكن ان يكون نظر المص والشارح ايضا هيهنا الى ذلك ولم يكن الغرض الفرق بين الحاضر والغائب بل الفرق بين عدة الوفاة والطلاق كما يرشد اليه بعض عبارات الاصحاب لكن في الحاضر لما تقارنا الوفاة والعلم بها عادة فلذا حكم فيه بانها تعتد من حين السبب مط بخلاف ذلك في الغائب فيفصل فيه هذا في الوفاة واما في الطلاق والفسخ فكثيرا ما يقع في الحاضر ايضا الفصل بين وقوع السبب والعلم به فلذلك استدرك الشارح ذلك فيهما وقال وان لم تعلم به ومما يؤيد هذا انه ره لم يذكر الوفاة مع الطلاق والفسخ مع انه لو كان حكمها حكمهما لكان احرى بالذكر ليظهر الفرق بين الحاضر والغائب والا فلا فرق بينهما فيهما فافهم **قوله** وان لم يثبت شرعا وذلك لان في الاخبار علق اعتدادها ببلوغ الخبر وهو اعم مما يثبت به شرعا ويشكل ذلك بانه اذا كانت العلة وجوب الاحداد فكيف يحكم بمجرد بلوغ الخبر ويقصد به الوجوب لو قيل ان وجوب الحداد ليس على حد الواجبات الاخرى بل يكفي فيه وقوعه وان لم يكن بقصد الوجوب ويكفي في ايقاعه بلوغ الخبر فنقول ح يمكن ان يقع الحداد اتفاقا من دون بلوغ الخبر ويمكن ايضا

لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته دون العدة من حين الطلاق والفرق مع النص ثبوت الحداد على المتوفى ولا يتم الا مع بلوغها الخبر بموته
بخلاف الطلاق فانها لو لم يبلغها الطلاق الا بعد مضى مقدار العدة جاز لها التزويج بعد ثبوته بخلاف المتوفى عنها

بمجرد الاحتمال من دون بلوغ الخبر حتى لو بلغها الخبر لم يجب عليها تربص ايام العدة فلم لا يحكم بالاعتداد هاهنا من حين وقوع السبب ويمكن دفعه بانه اذا
وقع النص باعتدادها من حين بلوغ الخبر فلا عبرة بما ذكر اذ يجوز ان يعتبر شرعا احدادها بعد بلوغ الخبر وان لم يقصد الوجوب دون ما اذا لم يبلغ
خبراصة ويجوز ايضا ان يجب عليها الحداد بمجرد بلوغ الخبر وان لم يثبت شرعا فلا اشكال لكن يبقى ان الاخبار كما ستنقلها انشاء الله صريح في كفاية
بلوغ الخبر مط بل لا يبعد كثيرا حملها على بلوغ الخبر الذى يكون حجة شرعا وبالجملة فلا ريب ان الاحوط رعاية ذلك والاعتداد من حين بلوغ الخبر
الذى يكون حجة شرعا على ما ذكرناه لو ظهر صدق الخبر فذاك وان ظهر حيوته لغت تلك العدة فان ظهر موته بعد ذلك فعليها عدة اخرى
وان ظهر موته لكن بعد ذلك وبعد انقضاء ايام العدة ففى الاكتفاء بتلك العدة او استيناف عدة اخرى وجهان وكذا الوجهان لو ظهر
موته فى اثناء اعتدادها مع زيادة وجه اخر هو البناء على ما وقع من عدتها بعد الموت واتمامه تمام العدة والاحوط فى الصورتين الاستيناف اما
اذا كان وصول الخبر الثانى اليها بعد موته باربعة اشهر وعشر او الا فلا ريب فى وجوب التربص بقية المدة ويحتمل الاستيناف وهو احوط ولم اقف فى
كلامهم على التعرض لهذا الفرع وهو يجرى فى بلوغ الخبر بالبينة الشرعية ايضا لجواز السهو والغلط بل الكذب فيها ايضا فتامل والله تعالى يعلم **قوله**
لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته ولو بادرت بعد انقضاء العدة فنكحت بالخبر قبل ثبوته وقع العقد باطلا ظاهرا ثم ان تبين بعد ذلك
صحة الخبر او موته قبل العدة وان كذب الخبر ظهر صحة العقد فى نفس الامر ولم يفتقر الى تجديده الا فرق فى ذلك بين كونه عالما بتحريم الفعل قبله
عدمه وان اثم فى الاول كذا فى شرح نع وذكر السيد المحقق فى شرح النافع انه اذا كان جاهلين بالتحريم لم يبعد الحكم بصحة العقد لقصدهما على هذا
التقدير الى ايقاع العقد بجميع شرايط الصحة واما مع العلم بالتحريم فينبغى القطع بالفساد لانتفاء القصد الى العقد الصحيح وفيه ان العلم بالتحريم
لا يستلزم انتفاء القصد الصحيح ما لم يعتقد البطلان نعم مع اعتقاد البطلان ايضا ينبغى القطع بما ذكره واما اذا لم يعتقد البطلان لكونهما
جاهلين بالمسئلة او لتجويزهما صحة الخبر فبادرا الى العقد بقصد انه ان صح الخبر صح العقد والا فالحكم ببطلانه لا يخ عن اشكال وهذا الفرع
يجرى فى صورة بلوغ الخبر بالطلاق ايضا بدون ثبوته اذا اعتدت ثم بادرت الى النكاح ثم ظهر صحة الخبر او لم تعتد لكن ظهر وقوع النكاح بعد
الموت وانقضاء العدة ولا يخفى انه لو صح العقد قبل الاحتمال الذى ذكرنا يلزم تجويز صحة العقد قبل بلوغ الخبر ايضا اذا وقع بمجرد احتمال وقوع
الطلاق وانقضاء العدة ثم ظهر كونه كذلك وهو فى غاية الاشكال ثم لو فرض دخول الزوج الثانى قبل العلم بالحال ثم ظهر ثبوت الخبر بالموت والطلاق
على ما ذكر من الفرضين لم تحرم عليه بذلك وان كان قد سبق الحكم به ظاهرا لتبين انتفاء السبب المقتضى للتحريم والله تعالى يعلم **قوله** والفرق مع النص
النصوص الدالة على ذلك كثيرة اما ما يدل على ان فى الطلاق تعتد من حين الطلاق فمنها ما رواه فى يب فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
اذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فاذا مضى ثلثة اقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها ومنها ما رواه فيهما فى الحسن بابرهيم عن
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابى جعفر ع انه قال فى الغائب اذا طلق امرأته انها تعتد من اليوم الذى طلقها ومنها ما رواه فيهما فى الحسن بابرهيم
عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها من اى يوم تعتد فقال ان قامت لها بينة عدل انها طلقت فى يوم معلوم
وتيقنت فلتعتد من يوم طلقت وان لم تحفظ فى اى يوم وفى اى شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما فى الموثق عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع
انه سئل عن المطلقة يطلقها زوجها ولا تعلم الا بعد سنة فقال ان جاء شاهد عدل فلا تعتد والا فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما عن داود
قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل طلق امرأته وهو غائب حتى تعتد فقال اذا قامت لها بينة انها طلقت فى يوم معلوم وشهر معلوم فلتعتد من يوم
طلقت وان لم يحفظ فى اى يوم وفى اى شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فى يب فى الحسن بابرهيم عن ابن ابى نصر عن ابى الحسن الرضا ع قال فى المطلقة
اذا قامت البينة انه قد طلقها فى مدة كذا وكذا فكانت عدتها قد انقضت فقد بانت ومنها ما رواه فيه عن زرارة عن ابى جعفر ع قال اذا طلق الرجل
امرأته وهو قائم وقامت البينة على ذلك فعدتها من يوم طلق ومنها ما رواه فيه عن ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله ع قال اذا طلق الرجل و
هو غائب فقامت لها البينة انه طلقها فى شهر كذا وكذا اعتدت من اليوم الذى كان من زوجها فيه الطلاق وان لم تحفظ ذلك اليوم اعتدت
من يوم علمت واما ما يدل على ان فى الوفاة من حين بلوغ الخبر فما رواه فى يب فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع فى الرجل يموت وتحته امرأة
وهو غائب قال تعتد من يوم يبلغها وفاته وما رواه فيهما فى الحسن بابرهيم عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابى جعفر ع انه قال فى الغائب
عنها زوجها اذا توفى قال المتوفى عنها تعتد من يوم يأتيها الخبر لانها تحد عليه وما رواه فيهما فى الحسن بابرهيم عن ابن ابى نصر عن ابى الحسن الرضا ع
قال المتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها لانها تريد ان تحد عليه فى يب له بدل عليه وما رواه فيهما عن زرارة عن ابى جعفر ع قال ان مات
عنها يعنى وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد عليه فى الموت اربعة اشهر وعشرا
فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ وما رواه فيهما عن ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله ع قال التى يموت عنها زوجها وهو غائب فعدتها
من يوم يبلغها ان قامت البينة او لم تقم وما رواه فى يب فى الصحيح والحسن عن الحسن بن زياد عن ابى عبد الله ع قال فى المرأة اذا بلغها نعى زوجها قال
تعتد من يوم يبلغها انها تريد ان تحد له وما رواه فيه عن رفاعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها وهو غائب متى تعتد فقال يوم
يبلغها الحديث ويدل على الحكمين جميعا ما رواه فى يب فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال اذا طلق الرجل المرأة وهو غائب فلا تعلم الا بعد
ذلك بسنة او اكثر او اقل فاذا علمت تزوجت ولم تعتد والمتوفى عنها زوجها وهو غائب تعتد يوم يبلغها ولو كان قد مات قبل ذلك بسنة او
سنتين واعلم ان جماعة من الاصحاب كالمحقق فى نع اطلق الحكم بانه لو علمت وقت الطلاق اعتدت منه وان لم تعلم الوقت اعتدت عند البلوغ وقد سبق

في الاخبار

وقيل يشتركان فى الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات والاشهر الاول ولو لم توجب الحداد على الامة

فى الاخبار ما يدل عليه وذكر الشهيد ره فى شرح نع انه انما تعتد من حين البلوغ حيث يحصل الجهل به بكل وجه فلو ثبت طلاقها فى بلد
ولم يعلم الوقت لكن علم ان وصول هذا الخبر من ذلك البلد لا يمكن فى اقل من مدة كذا احتسب تلك المدة ويختلف ذلك بقرب البلاد وبعدها
وسرعة حركة الخبر وبطوها وبالجملة فكل وقت يعلم تقديم الطلاق عليه يحتسب من العدة وما ذكره وان كان خلاف ظاهر الاخبار لكنه قريب من حيث
الاعتبار ولعله يمكن تنزيلها ايضا عليه بان يحمل اقامة البينة على انها طلقت فى يوم معلوم على ما يعم كونها مطلقة فى يوم معلوم بناء على شهادتهم
وان لم يكن يوم وقوع الطلاق فتامل **قوله** وقيل يشتركان فى الاعتداد من حين بلوغ الخبر هذا قول ابى الصلاح على ما نقله عنه فى المختلف
نع محتجا بكون العدة من عبادات النساء وافتقار العبادة الى نية تتعلق بابتدائها وفيه مع انه قاصر بالاخبار المستفيضة على ما نقلنا منع كون
العدة عبادة ثم كون كل عبادة مفتقرة الى نية واما ما ذكره الشارح من ان به روايات فكانه اشتباه منه اذ ليس فى الروايات ما يدل عليه
ولم يحتج له احد بالرواية نعم هيهنا قول اخر ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقله فى شرح نع وهو التسوية بينهما فى الاعتداد من حين الموت والطلاق ان
علمت الوقت والا فمن حين يبلغها فيهما ويدل عليه من الروايات ما رواه فى يب عن الحسن بن زياد قال سئلت ابا عبد الله ع عن المطلقة يطلقها زوجها
فلا تعلم الا بعد سنة والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته الا بعد سنة قال ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان والا تعتدان وما رواه فى
الصحيح عن عبد الله عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال قلت له امرأة بلغها نعى زوجها بعد سنة او نحو ذلك قال فقال ان كانت حبلى فاجلها ان تضع
حملها وان كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها اذا قامت لها البينة انه قد مات فى يوم كذا وكذا وان لم تكن لها بينة فلتعتد من يوم سمعت
ولا يخفى انه يمكن الجمع بين الاخبار بحمل الاعتداد من حين البلوغ فى الروايات السابقة فى المتوفى عنها زوجها على الاستحباب وعلى هذا فقول ابن الجنيد
لا يخ عن قوة لصحة الرواية الاولى خصوصا على ما هو المشهور بين الاصحاب من ان ترك الحداد عمدا وان حرم لا يخل بالعدة ولا يوجب استينافها لكن مع
كثرة الروايات الاولى مع صحة بعضها وكونها معللة ومعاضدها بالاحتياط وشهرة العمل بها بين الاصحاب شهرة عظيمة حتى ان ابن ادريس ره
فى سرائره ادعى عدم الخلاف بين اصحابنا فى ان عدة الوفاة من حين بلوغ الخبر ونقل ذهاب بعض اصحابنا الى ان حكم المطلقة ايضا كذلك لكن المشهور
المعول عليه الفرق ومشكل الجزاة على خلاف ظاهرها وقال الشيخ ره فى يب هذان الخبران شاذان نادران مخالفان للاحاديث كلها التفصيل
الذى تضمن الحديث الاخير يخالفه ايضا الخبر المتقدم ذكره عن ابى الصباح الكنانى لانه قال تعتد من يوم يبلغها قامت لها البينة او لم تقم فلا يجوز العدول
عن الاخبار الكثيرة الى هذين الخبرين على انه يجوز ان يكون الراوى وهم فسمع حكم المطلقة فظن انه حكم المتوفى عنها زوجها لان التفصيل الذى يتضمنه
الخبر الاخير اعتبار قيام البينة وانقضاء العدة عنده ضع الحمل وغير ذلك كله معتبر فيها وعلى هذا التاويل لا تنافى بين الاخبار انتهى وانت خبير بان
مخالفة الخبرين للاخبار السابقة ليس الا باعتبار ما فيهما من التفصيل وانه اذا قامت البينة تعتد من يوم الوفاة فجعل التفصيل مخالفة اخرى لخبر ابى الصباح
كما ترى وايضا لا اختصاص لذلك بالخبر الاخير اذ التفصيل موجود فى الخبرين جميعا ويمكن ان يقال ان حكمه ره بمخالفة الخبرين للاخبار باعتبار مخالفتهما
باعتبار ما فيهما من التفصيل واطلاق الاخبار السابقة من دون تفصيل فانها ظاهرة فى عدم التفصيل خصوصا ما وقع فيه التعليل ومراده ثانيا الاشارة الى
ان فى خبر ابى الصباح تصريحا بنفى هذا التفصيل واما تخصيص التفصيل بالخبر الاخير مع وجوده فيهما فيمكن توجيهه بان المنافى لخبر ابى الصباح هو التفصيل الذى
فى الخبر الاخير حيث فصل فيه فى المتوفى واما الخبر الاول فعقيبه التفصيل الذى فى الخبر الاخير او انه اذا جعل مورد الخبر المطلقة فيندفع الاشكال فى التفصيل
الذى ذكره فيه وما حكم به على كل شق التفصيل كله معتبر فيها لا مخالفة فيها للاخبار اذ الحكم بان اجلها ان تضع حملها على اطلاقه انما يستقيم اما
المتوفى عنها فاجلها ابعد الاجلين فتم واعلم ان من القائلين بالقول المشهور وهو ان الاعتداد فى الوفاة من حين بلوغ الخبر فصل الشيخ فى يب وقال انه اذا
كانت المسافة قريبة من يوم او يومين وما اشبههما جاز لها ان تبنى على يوم مات الزوج وان كان اكثر من ذلك لم يجز الا ان تبنى على يوم يبلغها
فهذا قول رابع فى المسئلة واستدل على ذلك بما رواه عن منصور قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فى المرأة يموت زوجها او يطلقها وهو غائب قال ان كان
مسيرة ايام فمن يوم يموت زوجها تعتد وان كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر لانها لا بد ان تحد له ولا يخفى ان هذه الرواية وان كانت مفصلة و
الروايات السابقة مجملة ومن قواعدهم حمل المجمل على المفصل لكن حمل اطلاق الاخبار الكثيرة على التفصيل باعتبار خبر واحد وان فرض صحته لا يخ عن اشكال
نعم اختلاف هذه الاخبار ربما يؤيد القول بجواز الاكتفاء بالاعتداد من يوم الوفاة ثم حمل الاعتداد من يوم البلوغ مطلقا على الاستحباب وفيما كان زائدا
على مسيرة الايام على تاكد الاستحباب ثم الجمع على ان هذا الخبر لما اشتمل سواله على حكم المطلقة ايضا فالظاهر ان الجواب ايضا فى كل منهما وح لا يوافق
مذهب الشيخ لانه خص الحكم بالمتوفى عنها لكن قوله ع لانها لا بد ان تحد له مخصوص بالمتوفى عنها فلعل الشيخ خص الجواب بالمتوفى عنها بقرينة القول
المذكور او حمل الاعتداد فى المطلقة من يوم البلوغ فى البعيد على الاستحباب فتدبر ثم اعلم ان العلامة ره فى لف نقل عن ابن الجنيد ما نقلنا عنه على وفق
شرح نع لكن فيه زيادة تفصيل وعبارته فيه سقيمة مختلة فى النسخ التى رايناها لا يظهر منه حق المراد لكن يلوح منها انه ايضا على مذهبه من اعتبار
وقت الوقوع فى الطلاق والوفاة فصل مثل ما فصله الشيخ واعتبر ذلك فيهما فى البعيد اعتبر وقت البلوغ فيهما فيكون موافقا للشيخ
فى الوفاة وانما الخلاف بينهما فى الطلاق حيث اعتبر الشيخ فيه وقت الوقوع مط واعتبر ابن الجنيد ذلك فى القريب واما فى البعيد فاعتبر البلوغ و
يؤيد استفادة هذا ان العلامة نقل فى الاحتجاج له ما نقلنا من الروايتين وكذا رواية منصور فكانه حمل الرواية الثالثة على التفصيل فيهما وحمل
اطلاق الروايتين عليها لما اشرنا اليه من حمل المطلق على المقيد وح منطوق الروايات الثلث على مذهبه هذا ومن هنا يظهر انه لو خص قول الشارح
وقيل يشتركان اه بالبعيد بعد حمله على مذهب ابن الجنيد على ما فى لف صح قوله وبه روايات لكن عدم تعرضه هنا الخلاف فى القريب والبعيد

نهى كالمطلقة عملا بالعلة المنصوصة **كتاب الخلع والمباراة** وهو طلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج بفتح فيه بالمهموز نائيا والخلع بالضم اسم لذلك ماخوذ منه بالفتح استعارة من خلع الثوب وهو غير لفوله تعالى هن لباس لكم وصيغة الخلع ان يقول الزوج خلعتك على كذا وانت مختلعة على كذا او خلعت فلانة او هي مختلعة على كذا ثم يتبعها بالطلاق على الفور فيقول بعد ذلك فانت طالق في القول الاقوى لرواية موسى بن بكير عن الكاظم ع قال المختلعة يتبعها بالطلاق ما دامت في عدتها وقيل يقع بمجرده من غير اتباع وهو مذهب المرتضى وابن الجنيد ويتبعهما العلامة في المخ ويرد وللمتنع في شرح الارشاد لصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه قال للرضا ع في حديث قد ذكرنا ان الا يتبعن حتى يتبع بالطلاق قال ليس ذلك اذ الخلع فقلت يتبين منه قال نعم وغيرها من الاخبار والخبر السابق ضعيف السند مع امكان حمله على الافضلية

اصلا وكذا في شرح ثع في نقل مذهب بن الجنيد كانه بابي عنه فتامل **قوله** نهى كالمطلقة عملا بالعلة المنصوصة لا يخفى ان تخصيص عموم الاخبار الدالة على الالهة بمجرد ذلك مشكل جدا اذ كثيرا ما ورد في الشرع حكم كلى لعلة منصوصة مع اختصاص العلة ببعض الافراد كما ورد في غسل الجمعة وغيره على مخصوصه ببعض الافراد مع عموم الحكم فيه والسر فيه ان العلل المنصوصة في الشرع ليست الا حكما ومصالح روعيت في الاحكام ويجوز مع ذلك مصالح وحكم اخرى ايضا لم ينص عليها واذا كان كذلك فبمجرد خصوص العلة لا يمكن الحكم بتخصيص الحكم مع ظهوره في العموم على ان من لم يعمل بوجوب الحداد على الامة قال باستحبابها وهو كانه يكفي في الامر بالعدة من حين بلوغ الخبر فيها ايضا فتامل **قوله كتاب الخلع**

كتاب الخلع

وهو طلاق بعوض الخ هذا انما هو على راى من يشترط في الخلع والمباراة اتباعهما بالطلاق كما اختاره المص في الخلع والمتن في المباراة او يقول بكونها طلاقا وان لم يتبعا به كما هو القول الاظهر في الخلع ويحتمل في المباراة ايضا واما على القول بانهما فسخ كما رجحه الشيخ في الخلع فيحتمله مثله في المباراة ايضا فلا يصح التعريف بانه طلاق فافهم **قوله** لرواية موسى بن بكر قد وجد مكبرا في نسخ هذا الكتاب في شرح ثع وشرح الشرائع ولكن في يب والاستبصار مصغر وهو الصحيح **قوله** المختلعة يتبعها بالطلاق كذا في شرح الارشاد للمص وفي في والكتابين يتبعها الطلاق بدون الباء فعلى الاول من باب الافعال اى يتبعها الخالع بالطلاق وعلى الثاني منه بذلك المعنى ايضا او من اتبع بمعنى لحق كما في قوله تعالى فاتبعهم فرعون ومن المجرم **قوله** ليس ذلك اذن خلع بضم الخاء والعين قال المص في شرح الارشاد هكذا وجد في اكثر النسخ وبضعف بانه جعل النكرة اسم ليس الا ان يقال اسمها ضمير الشان وروايته مضبوطا في خط فاضل بفتح الخاء والعين واللام وهو حسن فرارا من التزام ما ذكر وفي بعض النسخ من يب خلعا على القانون اللغوي وهو الاصح انتهى وذكر الشهيد ره في شرح ثع ان جعل اسم ليس ضمير الشان لا يناسب التركيب لان بعده الفعل اذ لا يصلح الباقي للخبرية لا مفردا ولا جملة وذكر ايضا ان ما استحسنه ما وجده بخط الفاضل ايضا ليس بشيء لان المسؤل عنه هو الخلع وانه هل يتبع طلاق ام لا فيبقى التقدير ليس ذلك الخلع الذي يتبع بالطلاق اذن خلع وهو تركيب ردي ولا يخفى انه على تقدير جعل الاسم ضمير الشان يمكن ان يكون التركيب هكذا ليس الشان ذلك الخلع اذن اي حين يتبع بالطلاق خلعا اي ليس مثل ذلك الخلع خلعا وفيه بعد واما اذا جعل خلع فعلا ماضيا فالظاهر ان يجعل المعنى ليس ذلك اي عدم البينونة بدون الاتباع بالطلاق اذن خلع بل تبين به بدونه او ليس ذلك الرجل اذن خلع وهو بعيد والاول كانه ليس بعيد جدا هذا ثم انه على تقدير قراءة الضم يمكن الحمل على القلب لبيان الخلع ذلك الخلع اذن اي حين اتبع بالطلاق كما في قوله ولا يك موقف منك الوداعا اي لا يك الوداع موقفا منك على ما ذكر في شرح ثع التلخيص **قوله** والخبر السابق ضعيف السند قال في شرح ثع ومع ذلك فما يدل عليه من جواز اتباعها الطلاق ما دامت في العدة لا يقولون به لانهم يعتبرون اتباعه له بغير فصل فما يدل عليه لا يقولون به وما يقولون به لا يدل عليه انتهى واتفق هذا الايراد بخلة المحقق في شرح النافع وهو موافق لما ذكره ره ههنا من اشتراط الفورية لكن لم اره هذا الاشتراط في كلام الشيخ ره في كتبه ولا في كلام غيره ممن تقدم على الش وان كان ظ قولهم الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق او من ان يتبع بالطلاق من غير تحديد بوقت له هو ذلك الا انه ليس بصريح فيه فلا يبعد ان يكون مذهبهم وجوب الاتباع بالطلاق ما دامت في العدة كما هو مقتضى الخبر الذي تمسكوا به فيكون الخلع منزلا فان اتبعه بالطلاق في اثناء العدة لزم والا بطل ويؤيده ما ذكرنا ما ستنقله من في من رواية جعفر بن سماعة فانظر واعلم ان الشيخ في يب ذكر ان المختلعة لا يلحقها الطلاق ومعناه ان الرجل اذا خالع زوجته خلعا صحيحا ملك بالعوض وسقطت به الرجعة ثم طلقها لم يلحقها طلاقه سواء كان بصريح اللفظ او بالكناية في العدة كان او بعد انقضائها ونسب هذا القول الى جماعة من العامة ايضا ثم قال وذهب النخعي والثوري وابو حنيفة واصحابه الى انه يلحقها طلاقه قبل انقضاء العدة ولا يلحقها بعد انقضائها واستخبر بانه على هذا يمكن حمل الخبر على التقية بان يحمل على لحوق الطلاق بالمختلعة في العدة كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه بل يمكن حمله على هذا المعنى بدون التقية ايضا بان يحمل على انه يمكن لحوق الطلاق بالمختلعة ما دامت في العدة بان ترجع في البذل فيرجع الزوج اليها ثم يطلقها فتدبر **قوله** مع امكان حمله على الافضلية قال في شرح ثع ويتنبه على ذلك قوله ع في عدتها ولو كان لامر الباين لم يكن الطلاق الا للعدة فان ذلك محمول على الاكلية للاجماع على جواز الطلاق لغير العدة انتهى وكان مراده انهم استدلوا على مختارهم بقوله ع في عدتها بعد بيان بعض احكام الخلع ولو كان لامر الباين لم يكن الطلاق للعدة بان حملوا ذلك على الطلاق الذي يتبع به الخلع ولا شك انه لبيان خصوص الاتباع ببطلان العدة لجواز الطلاق لغير العدة وكفاية الاتباع به فلا بد ان يحمل ذلك على الافضلية وعلى هذا يمكن ان يحمل اصل الاتباع ايضا على الافضلية ولا يخفى ان حمل طلاق العدة على الافضلية ايضا لا يخلو عن اشكال لان طلاق السنة افضل منه الا ان يكون المقصود افضليته في الجملة بالنسبة الى بعض الاقسام واعلم ان الشيخ في يب وكذا في الاستبصار اورد بعض الادلة الصريحة او الظاهرة على كفاية الخلع بدون الاتباع بالطلاق منها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في اخرها قال لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة ومنها رواية ابي بصير عنه ع ايضا وفي اخرها قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة وسننقلهما بتمامهما في بحث شرائط الكراهة في الخلع ثم قال الذي اعتمده في هذا الباب واقتي به ان المختلعة لا بد فيها من ان يتبع بالطلاق وهو مذهب جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة من المتقدمين ومذهب علي بن الحسين من المتأخرين فاما الباقون من فقهاء اصحابنا المتقدمين فلست اعرف لهم فتيا في العمل به ولم ينقل منهم اكثر من الروايات التي ذكرناها وامثالها ويجوز ان يكون رووها على الوجه الذي يذكرونها بعد وان كان فتياهم وعملهم على ما قدمناه ثم استدل على ما اختاره برواية موسى بن بكير ثم قال واستدل من ذهب من اصحابنا المتقدمين على صحة ما ذهبنا اليه بقول ابي عبد الله ع لو كان الامر الينا لم نجز الا طلاق السنة ولا يخفى ان يشد بالعدة المذكورة في الخبرين السابقين بالسنة لخوا ابانا على ان هذا اخر لخبر السابقين ادرع

سهوا

ومخالفته لمذهب العامة فيكون ابعد عن التقية مع تسليمه لا يكفي مع المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة وهو على ما وصفنا فالقول الثاني اصح ثم انا غيرنا اتباعه بالطلاق فلا شبهة في عده طلاقا واما على القول الاخر هل يكون فسخا او طلاقا قولان ثم

سهوا واشارة الى تفسير الخبرين السابقين وان المراد بالطلاق للعدة فيهما هو الطلاق للسنة بالمعنى الاعم اي الطلاق المشروع وبان حمل الطلاق للعدة على ما يكون قبل العدة اي الوقت الذي يصح فيه العدة بان لا تكون حائضا ولا في طهر المواقعة كما في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وان خبر بانه على هذا يسقط ما اورده الش من البينة لكن يتوجه على استدلال الشيخ انه لا دلالة في الخبرين على ان المراد احتياج الخلع الى الطلاق وعدم تجويز الطلاق الا للعدة فيه بل الظ انه حكم اخر بعد الاحكام السابقة فيهما وهو انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا والمراد به ما يشمل الخلع ايضا فانه ايضا طلاق على ما صرح به في الخبرين الا ما كان في العدة بالمعنى الذي ذكرنا ولم نجز الطلاق واعنع اللذين وقعا في الحيض وفي طهر المواقعة على ما هو الشائع عند العامة وعلى هذا فلا دلالة فيه على ما ذكره الشيخ ره اصلا ثم انه ره اورد بعد ذلك ما قيل في الوجه في الاحاديث التي ذكرنا وما تضمنته من ان الخلع تطليقة بائنة وانه اذا عقد عليها بعد ذلك كانت عنده على تطليقتين وانه لا يحتاج الى ان يتبع بطلاق وما جرى مجرى ذلك من الاحكام فيقال له الوجه في هذه الاحاديث ان نحملها على ضرب من التقية لانها موافقة لمذاهب العامة وقد ذكرنا ما ذلك في قولهم ولو كان الامر الينا لم نجز الا طلاق وقد قدمناه في روايتي الحلبي وابي بصير انتهى فحذف فيه العدة فيه اما اختصارا او انه ايضا اشار الى ما ذكرنا من ان المراد بالطلاق للعدة وهو مطلق الطلاق المشروع وعلى الوجهين فقد علم حاله مما ذكرنا ثم قال ره ويدل على ذلك ايضا زائدا على ما قدمناه رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكون الخلع حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم لك حدا فخذ مني وطلقني فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمي طلاقا ولعل وجه الدلالة هو قوله ع ولا يكون ذلك الا عند سلطان فانه محمول على التقية لموافقته لمذهب بعض العامة كالحسن البصري وابن سيرين واما عندنا فلا يشترط الحاكم بالاجماع على ما ادعاه الشيخ في ف لكن نقل في لف عن ابن الجنيد اشتراط ذلك واحتج بهذه الرواية ولم نقل به فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ان المشهور بين العامة ايضا عدم اشتراط السلطان فلا تقية فالحكم به ثم حمل هذا الكلام على التقية لو اوجب حمل باقي الحديث ايضا على التقية مع موافقتها للاخبار المستفيضة وعدم معارض صالح لها واما جعل وجه الدلالة هو قوله ع فخذ مني وطلقني فلا يخفى ضعفه بعد التصريح في اخره بقوله من غير ان يسمى طلاقا فالحمل هذا ايضا على ان الخلع ايضا طلاق كما يدل عليه ... رواية محمد بن اسمعيل التي نقلها الش ره ههنا واجاب بحملها على التقية وان المراد ليس ذلك اذن خلع عندهم وليس المراد انه ... ثم استشهد بما رواه في الصحيح عن سليمان بن خالد قال قلت رايت هو طلقها بعد ما خلعها اتجوز عليه اذا لم يطلقها وقد كفاه الخلع ولو كان الامر الينا لم نجز طلاقا وكان وجه الاستشهاد انه حمل قوله ع لم نجز طلاقا على انه لم نجز الخلع طلاقا بل يحكم بانه لا بد من الاتباع بالطلاق وفيه انه يمكن حمله على انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا بعد الخلع على ان يكون طلاقا ثانيا كما نقلنا عن ابي حنيفة واصحابه فحكم ع اولا بانه لم يطلقها وقد كفاه الخلع اشارة الى انه ان كان غرضه ان الخلع لا يقع طلاقا ولا بد معه من الطلاق فليس كذلك بل كفاه الخلع ثم قال ع لو كان الامر الينا الى انه ان كان غرضه وقوع طلاق اخر بعد الخلع يلحقها لطلقتان كما يجوزه العامة فليس له ذلك اذ لو كان الامر الينا لم نجز ذلك ويمكن حمله على انه حكم اخر بعد الحكم السابق وهو انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة فتدبر **قوله** ومخالفته لمذهب العامة اشارة الى جواب ما نقله الشيخ في يب واستدلال ابن سماعة بما رواه عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وزاد في الاستبصار والقول بان الخلع يقع به بينونة تشبه قول الناس فينبغي ان يكون محمولا على التقية فاجاب الش بان مخالفته لمذهب العامة لا يكفي في المصير اليه وترك الاخبار الصحيحة لاجله فان ذلك انما هو مع تعارض الروايات وتكافؤها من جهة السند وعدم امكان الجمع بحمل الخبر على الافضلية واما قوله مع تسليمه فالظ انه اشارة الى مكان منع المخالفة والابعدية لعله بوجود القول بوجوب الاتباع بالطلاق بين العامة ايضا ولعدم علمه بعدمه فبنى الكلام على التسليم واما جعله اشارة الى ما ذكرنا من امكان حمل الخبر المذكور على التقية بحمله على المعنى الذي ذكرنا فبعيد اذ لو تفطن به لم يكتف بهذه الاشارة بل بينه زيادة بيان اما ههنا او في شرحه للشرائع الذي هو ابسط هذا وبقي من الكلمات التي نقلناها من الشيخ ما ذكره من ان وجوب الاتباع بالطلاق مذهب الجماعة التي فصلناهم وان الباقين من اصحابنا المتقدمين لست اعرف لهم فتيا في العمل به الى اخر ما ذكره وفيه انه ثقة الاسلام في الكافي روى عن حميد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة ان جميل بن دراج شهد بعض اصحابنا وقد اراد ان يخلع ابنته عن بعض اصحابنا فقال جميل للرجل ما تقول رضيت بهذا الذي اخذت وتركتها فقال نعم فقال لهم جميل قوموا فقالوا يا ابا علي ليس تريد يتبعها طلاقا قال لا قال وكان جعفر بن سماعة يقول يتبعها الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح قال قال علي ع المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة انتهى فان ما نقله يدل على ان مذهب جميل بن دراج ابي علي وهو من اعاظم اصحابنا المتقدمين وثقاتهم ووجوه اصحاب ابي عبد الله ع وابي الحسن ع عدم وجوب الاتباع بالطلاق كان عمله عليه حمل ما فعله ايضا على التقية بعيد جدا والله تعالى يعلم وبقي ايضا انه في يب والاستبصار نقل استدلال الحسن بن سماعة وغيره بان قالوا قد تقرر انه لا يقع الطلاق بشرط والخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك وهذا شرط فينبغي ان لا يقع به فرقة وفيه ان الشرط الذي تقرر انه لا يقع معه الطلاق هو ان يعلق الطلاق عليه كان يقول ان جاء زيد او ان اعطيتني الفا فانت طالق وفي الخلع ليس كذلك بل بعدما رضي بالبذل المعين يقول انت مختلعة على كذا بدون التعلق على شرط نعم من حكمه انه اذا رجعت في البذل فله ايضا الرجوع سواء صرح الزوج بذلك ام لا وهذا امر اختص به الخلع بالنص وليس من الشرط الذي منعوا منه في الطلاق ايضا لو منع من مثل هذا الشرط في الطلاق لزم عدم صحة الخلع مع الاتباع بالطلاق ايضا اذ لا ...

امكان الجمع

احتجها الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه فيعد بينهما ويفتقر الى المحلل بعد الثلث م

ان من حكم الخلع مطلقا سواء اتبع بالطلاق ام لا جواز رجوع الزوج فيه اذا رجعت في البذل وايضا لو منع من ذلك في الطلاق لزم ان لا يصح الخلع الذي هو بصريح الطلاق مع تصريح الشيخ في ط بانه طلاق بلا خلاف مع انهم جعلوا من حكم الخلع مطلقا جواز الرجوع اذا رجعت ولو قيل ان الممنوع في الطلاق هو التصريح باشتراط شيء فيه وان لم يكن معلقا عليه الا ما يكون مقتضى الطلاق اذا لم يصرح به وفي الخلع لا بد من التصريح بالاشتراط المذكور كما هو ظ مما نقل عن ابن سماعة او انه يجوز التصريح به كما هو المش فلا يكون طلاقا ولا تم جواز هذا التصريح في الطلاق المتابع او في الخلع بصريح الطلاق نعم ذلك مقتضاهما فنقول انه لا دليل على امتناع اشتراط شيء في الطلاق مطلقا وان كان الشرط مقتضى الطلاق فانه اذا كان الشرط هو مقتضى الطلاق سواء صرح به ام لا فلا منع من التصريح باشتراطه فيه كما صرح به المحقق في يع والعلامة في عد فان التصريح به لا يبعد الا تأكيد مقتضى العقد وكان ذلك بصورة الشرط لا معناه واي دليل على المنع منه هذا على ما هو المش من كون ذلك مقتضى الخلع مطلقا واما على ما نقله من ابن حمزة من انه لم يقل بذلك الا مع الاشتراط فيكفي منع امتناع اشتراط شيء في الطلاق مطلقا بل لو سلم فانما يسلم اذا لم يكن دليل على جوازه وههنا وقع الاتفاق على جواز هذا الاشتراط في الخلع فلا منع منه وان كان طلاقا كما هو مقتضى النصوص ثم واجاب العلامة في لف بان عدم وقوع الطلاق بالشرط لا ينافي وقوع الخلع به الا عند من يجعله طلاقا وتوضيحه ان ما ذكره من الدليل انما يتوجه على راي من يجعل الخلع بدون الاتباع طلاقا واما على راي من يجعله فسخا على ما رجحه الشيخ على القول بصحته فلا اذ عدم وقوع الطلاق بالشرط لا يقتضي عدم وقوع الفسخ ايضا بدونه ويمكن دفعه بان مراده بالطلاق في قوله لا يقع الطلاق بشرط ما يشمل الخلع فان الخلع ايضا لا يقع بشرط كما صرح به الشيخ في ط والخلاف لكن ح يصير فساد دليله واضحا جدا لانهم اذا صرحوا بان الخلع لا يقع بشرط وهو قائل بان الخلع من شرطه ان يقول كذا فظ ان هذا ليس من الشرط الذي ذكروه والا لزم بطلان الخلع راسا سواء وقع بلفظ الطلاق او الخلع واتبع بالطلاق ام لا كما ذكرنا فتم واستدل الشيخ في الخلاف على وجوب الاتباع بالطلاق بان ما اعتبرناه مجمع على وقوع الفرقة به وما قالوه ليس عليه دليل وفيه ان الاخبار المستفيضة تكفي دليلا وان لم يكن اجماع وهو ظ **قوله** اصحهما الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه كقوله ع في صحيحة الحلبي في المختلعة خلعها طلاقها وهي تجزي من غير ان يسمي طلاقا وفي حسنة بابراهيم فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة وفي حسنة محمد بن مسلم بابراهيم في الكافي قال الخلع والمباراة تطليقة بائن وهو خاطب من الخطاب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويؤيده اشتراطه بشروط الطلاق من الخلو من الحيض وطهر المواقعة بالاجماع منا وقال الشيخ في ف ومن لم يراع من اصحابنا التلفظ بالطلاق الاولى ان يقول انه فسخ وليس بطلاق لانه ليس على كونه طلاقا دليل ويدل عليه قوله تبارك وتعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم ذكر الفدية بعد هذا ثم ذكر الطلقة الثالثة فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذكر الطلاق ثلثا وذكر الفدية في اثنائها فلو كان طلاقا لكان اربعا وهذا باطل بالاجماع انتهى واما ما ذكره من عدم الدليل على كونه طلاقا فقد ظهر ما فيه واما استدلاله بالاية الكريمة (طلاقا كان م) ففيه ان الخلع اذا كان طلاقا لا يجب ان يكون غير الثلث حتى يكون الطلاق اربعا بل يجوز ان يكون احدها وتوسيط حكم الخلع في البين يحتاج الى نكتة سواء كان طلاقا او يتبع بالطلاق فما يقول في بيانها قلنا ايضا نقوله وتوضيحه ان الاية الكريمة تحتمل وجوها احدها ان يكون قوله تعالى الطلاق مرتان بمعنى اثنتان اي الطلاق الرجعي اثنتان لا غير ثم بعد ذلك فاما رجعة وامساك بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي طلاق ثالث لا رجوع فيه بل تسريح بالكلية ثم اشير الى حكم الخلع للاشارة الى ان كلا من الثلث يجوز ان يقع مجانا وبعوض ثم شرع في بيان الحكم الخاص في الثالث وهو انه بعده يحتاج الى المحلل وظ انه على هذا اذا كان الخلع طلاقا او يتبع به وقع بعد الثلث لا بينها وكان في موقعه وثانيها ان يحمل المرتان على ما ذكرنا لكن يحمل قوله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان على انه بعد الثاني او بعد كل منهما اما امساك بمعروف اي برجعة كما ذكرنا او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين ويكون قوله فان طلقها ابتداء لذكر الطلاق الثالث وحكمه وعلى هذا فاعتراض الخلع في البين مع انه لا اختصاص له بالاولين بل يجري في كل من الثلث يحتاج الى نكتة سواء كان الخلع طلاقا او يتبع بالطلاق ويمكن ان يكون النكتة فيه الاشارة الى كراهة الطلاق الثالث وانه لا ينبغي ان يتجاوز في الطلاق عن المرتين ولذا عقب ذكر الخلع بعدهما اشارة الى ان كلا منهما يمكن ان يقع مجانا وبعوض وان تفصيل الحكم انما يليق بهما لا بالثالث بل الاولى الاعراض عنه ثم بعد تفصيل حكم المرتين اشير الى تجويز الطلاق الثالث ايضا وان كان على كراهة وبيان حكمه وانه يحتاج الى المحلل وعلى هذا ايضا لا يتفاوت الحال في ان يكون الخلع طلاقا او يتبع به وثالثها ان يكون قوله تع الطلاق مرتان بمعنى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة بلا رجوع كما يجوزه العامة فلم يرد بالمرتين التثنية بل التكرير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة (كرة لام) ونظير لبيك وسعديك ويكون قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخييرا لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل اي يطلقوهن الطلاق الذي علمهم وذكر الخلع بعد ذلك للاشارة ايضا الى ان السراح الذي علمهم يمكن ان يكون مجانا وان يكون بعوض ثم بعد ذلك اشير الى حكم المحلل فقال فان طلقها اي فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد اه وعلى هذا ايضا لا اعتراض على اعتراض الخلع في البين سواء كان طلاقا او يتبع به اذ لم يقع بعد الاثنين بل بعد بيان كيفية الطلاق الشرعي للاشارة الى انه يمكن ان يكون مجانا وبعوض ثم اشير بعد ذلك الى انه بعد استيفاء النصاب بايهما كان يحتاج الى المحلل فتدبر واما الاحتجاج بما ذكره في شرح يع من انه ليس بلفظ الطلاق وهو لا يقع عندنا بالكنايات وبما ذكر فيه وفي لف من انها فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ فلا يخفى ضعفهما اذ بعد ورود

الاخبار

وعلى القولين لا بد من قبول المرأة عقيبه بلا فصل معتد به او تقدم سؤالها قبله كذلك والحاقه بالطلاق مع العوض نقلا انت طالق على كذا مع سبق سؤالها له او مع قبولها بعده كذلك اغنى عن لفظ الخلع وافاد فائدته وان لم يفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها المختصة لانه طلاق بعوض لا خلع وكلما صح ان يكون مهرا من المال المعلوم والمنفعة والتعليم وغيرها صح ان يكون فدية في الخلع ولا تقدير فيه اي في المجهول فدية في طرفي الزيادة والنقصان بعد ان يكون متمولا فيجوز على ازيد مما وصل اليها منه من مهر وغيره لان الكراهة منها فلا يتقدر عليها في جانب الزيادة ويصح بذل الفدية منها ومن وكيلها الباذل له من مالها ومن يضمنه في ذمته باذنها فيقول للزوج طلق فلانة على مائة وعلى ضمانها والفرق بينه وبين الوكيل ان الوكيل يبذل من مالها باذنها وهذا من ماله باذنها وقد يشكل هذا بانه ضمان ما لم يجب لكن وقع مثله صحيحا فيما لو قال الق متاعك في البحر وعلى ضمانه ... م

الاخبار المستفيضة لا استبعاد في وقوع الطلاق بمثل هذه الكناية وان فرض خلوها عن نيته هذا مع احتمال التفسير بالبعد كما في قبول النكاح للنقل فافهم **قوله** فيتبعها اشارة الى فائدة الخلاف في كونه فسخا او طلاقا **قوله** وعلى القولين لا بد من قبول المرأة اه لانه على التقديرين من قبيل المعاوضات فيجب فيه ما يجب فيها من الايجاب والقبول متصلا احدهما بالاخر بلا فصل يعتد به **قوله** لانه طلاق بعوض لا خلع الظ من كلام الاصحاب ان الطلاق بعوض من اقسام الخلع قال الشيخ في ط بعد ما ذكر ان الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق على الصحيح من المذهب فاما ان كان الخلع بصريح الطلاق كان طلاقا بلا خلاف وقال في عد الصيغة ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ولا يقع بفاديتك مجردا عن لفظ الطلاق ولا فاسختك ولا بنتك ولا بتتك ولا بالتقايل ويقع بلفظ الطلاق ويكون بائنا مع الفدية وان تجرد عن لفظ الخلع ونحوه في ير والارشاد وعلى هذا فالظ انه في جميع الاحكام تابع له فيفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة كيف وكثير منهم لم يجعلوه قسما ولم يتعلقوا بشيء من احكامه لعكس بعض الطلاق بالعوض على الخصوص وانه ذكر المحقق في يع انه لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولا يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة ووافقه في ذلك العلامة في عد وير وباقي ايضا ما يجيء من المص بقوله فلو طلقها ولم تكره اه ولا يخفى ان حكمهم بعدم ملك العوض مع التيام الاخلاق يجري فان ظ الاخبار المتكثرة انه لا يحل للزوج ان ياخذ من الزوجة شيئا الا ان تتعدى عليه في الكلام وينبغي حمل الآية الكريمة ايضا على ما يوافقها كما ستشير اليه ولو تنزل عنه فالحكم بملكه للعوض يحتاج الى دليل وليس الا ان يجعل من قبيل الجعالة واما الحكم بعدم بينونته بذلك فما الاختفاء فيه لعدم الدليل عليه مع ان النصوص الدالة على البينونة مطابقة في التصريح باشتراط الاعتداء في الكلام الذي هو مناط الكراهة التي ذكرها الاصحاب مع اختصاص اكثرها ايضا بالمختلعة واشتراط الكراهة فيها بالاتفاق ولولا اتفاقهم على كون الطلاق بالعوض من اقسام الخلع اشكل الحكم بالبينونة وسائر الاحكام فيه مع الكراهة ايضا لما اشرنا اليه من اختصاص اكثر الادلة بالمختلعة وفي بعضها ان لم يصرح بها لكن الظ حمله عليها بقرينة ما صرح فيه بها هذا لكن حكمهم بوقوع الطلاق رجعيا على هذا التقدير لا يخ عن اشكال لعدم القصد اليه فالظ على هذا التقدير بطلان الطلاق راسا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الش في شرح يع في شرح ما نقلنا من عبارة المحقق اما بطلان الخلع فلما تقدم من اشتراط صحته بكراهتها له فبدونها يقع باطلا لفقد شرطه واما الطلاق بعوض فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل هو في ط خلعا صريحا حيث قسمه الى واقع بصريح الطلاق والى واقع بغيره وجعل الاول طلاقا وخلعا وجعل الخلاف في الثاني هل هو طلاق ام لا وهذا ان كان اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخ عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظ حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في بعض الاحكام انتهى يتجه عليه انه لو لم يكن اجماعا لكان المتجه عدم لحوق احكام الخلع به راسا لعدم الدليل عليه لا لحوقها بدون الكراهة كما هو مقتضى كلامه ثم لا يخفى ما في قوله فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك مع حكمهم بالبطلان في الخلع والوقوع رجعيا في الطلاق فكان المراد كونه كذلك في عدم ملك العوض وعدم البينونة وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا في الخلع من انه على مقتضى كلامهم ينبغي الحكم بالبطلان فيه ايضا لا الوقوع رجعيا وبالجملة الحكم ههنا بوقوع الطلاق بالعوض ولحوق احكام الخلع به بدون الكراهة من دون تردد مشكل مع كونه خلاف مقتضى الادلة وفتوى الجماعة مع عدم وجود موافق له من الاصحاب ظاهرا غريب منه ره هذا وبما قررنا ظهر ان الصواب في توجيه كلام المص ان يقال كما نقله الش في شرح يع اغنى عن لفظ الخلع ولحقه احكامه وشرائطه فيوافق ما نقلنا من كلام الاصحاب فتدبر **قوله** فيجوز على ازيد مما وصل اليها ويدل عليه مع الاجماع عموم قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكذا عموم ما اخذ منها وما تدل عليه الاخبار المستفيضة ما سيجيء في بحث اشتراط الكراهة وهو ما نص فيه ما رواه في في الحسن بابراهيم عن زرارة عن ابي جعفر ع قال المبارئة يؤخذ منها دون الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه من صداق او اكثر وانما صارت المبارئة يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاء لان المختلعة تعتدي في الكلام وتتكلم بما لا يحل لها هذا واما ما ذكره البيضاوي من ان ظ الاية يدل على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيده ما روي انه قال لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها فقال ص اما الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده ففيه انه لا دلالة لظ الاية على ما ذكره اصلا بل فيما افتدت به عام يشمل الزائد ايضا فضلا عن الجميع كما ذكرنا ولعله نظر الى قوله تعالى مما اتيتموهن شيئا ففيه ان ذلك لا يوجب تخصيص ما افتدت به ايضا اذ يجوز ان يكون المنع من الاخذ بدون الشقاق ويجوز الاخذ مطلقا حتى الزائد مما اتوهن ولا دلالة في الكلام على تخصيصه في صورة الجواز ايضا بشيء مما اتوهن وهو ظ واما ما نقله من الرواية لو صحت ففيه ان الزائد يمكن ان يكون باعتبار عدم الحاجة الى الزائد لرضاه بذهابها بالحديقة كما ورد في بعض الروايات لا ان يكون نهيا عن الزائد ولعله لهذا عده مؤيدا لا دليلا واما ما اورد عليه من ان الرواية تدل على نفي الزائد وجواز الخلع بتمام ما احدثت منه حيث افتدت بالحديقة التي كانت تمام صداقها على ظ ما نقل فكيف يجعلها مؤيدة الحكم بعدم جواز الخلع بالجميع فيمكن دفعه بانه لم يعلم بجميع الصداق بل بجميع ما ساق الزوج اليها ولما نفى ع الزائد عن الحديقة وكان من المستبعد ان لا يسوق اليها شيئا غير الصداق اصلا كما يشهد به العرف والعادات فظهر منه تاييد لما ذكره لكن فيه ايضا ان النفي يمكن ان يكون لعدم الحاجة لا للنهي عن الاخذ بجميع ما ساق اليها فتدبر **قوله** لان الكراهة منها هذا الاعتبار مناسب والا فالتعويل على ما ذكرنا **قوله** وهذا من ماله باذنها ليرجع عليها بما يبذله بعد ذلك فهو في معنى الوكيل الذي يدفع العوض عن الموكل من ماله ليرجع به عليه فدفعه بمنزلة اقراضه لها وان كان بصورة الضمان كذا في شرح يع وعلى هذا كأنه لا يتوجه ما اشار اليه ههنا من الاشكال فافهم **قوله** لكنه قد وقع مثله بمجرد وقوع مثله صحيحا في بعض الموارد بدليل

مقتضى ... يجوز ... اخذ الزائد ... الشقاق م

د ج ج

وفي اخذ الطبيب البراءة قبل الفعل وفي صحته من المتبرع بالبذل من ماله قولان لان اقربهما المنع لان الخلع من عقود المعاوضات فلا يجوز لزوم العوض لغير صاحب المعوض

من خارج لا يمكن الحكم بالصحة ههنا كما سنشير اليه في المسألة الاتية فافهم **قوله** وفي اخذ الطبيب البراءة هذا الاخذ البراءة من الضمان قبل ان يجب لا ضمان ما لم يجب الا ان يكون الغرض التنبيه على التمثيل ح فلا جدوى فيه اصلا فتفطن **قوله** لان الخلع من عقود المعاوضات فالعوض فيه هو العقد لا يجوز لزومه ووجوبه على غير صاحب المعوض اي المتبرع الذي هو غير الزوجة التي تاخذ العوض اعني الطلاق والمراد بالعوض الطلاق و بالمعوض الفداء والمراد انه لا يجوز اعطاء العوض لغير صاحب المعوض وههنا كذلك فان العوض كانه يعطى للزوجة لا لصاحب المعوض اعني المتبرع هذا توجيه العبارة كما فعله سلطان العلماء ره ولا يخفى ضعفه على الوجهين فانه اذا تعلق للمتبرع غرض بالطلاق وصار ذلك باعثا لبذله الفداء فوقع الطلاق فهو عوض والمعوض يصل اليه ولا يلزم ان يكون هو محلا للعوض والمعوض فتامل **قوله** ولو قلنا بمفهوم الخطاب اي مفهوم المخالفة في قوله تعالى فيما افتدت به فالمنع اوضح اذ يفهم منه نفي الجناح فيما افتدت غيرها لكن لا يخفى ما في اعتباره هنا من الضعف فافهم **قوله** فان اتبع به كان رجعيا فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد الحكم ببطلان الطلاق نعم لو كان الزوج ممن يعتقد عدم صحة البذل من المتبرع ومع ذلك اتى بالخلع على هذا الوجه واتبعه بالطلاق فالمتجه الحكم بوقوعه رجعيا فتدبر **قوله** فيبقى المتبرع على اصل المنع لا منع عن اخذ البذل مط حتى يبقى المتبرع بعد اخراج الزوجة ووكيلها والضامن باذنها على اصل المنع وانما المنع من الاخذ بما اتيتموهن ولا يبعد ههنا فالظ ان المراد المنع عن شرعية مثل هذا الطلاق ولزوم ترتب الاحكام عليه فان الاصل المنع عن كل ذلك ما لم يثبت شرعا ولا دليل عليه في صورة بذل المتبرع فالاصل المنع عنه وهو قريب مما ذكره بعده من التمسك باصالة بقاء النكاح الى ان يثبت المزيل ولا يخفى قوة هذا الوجه وضعف ما تمسك به المصحح فالظ هو القول بالمنع كما هو المشهور بين الاصحاب بل ذكر في شرح الشرائع ان القول بالصحة لا يعلم قائله من الاصحاب لكنه مذهب جمع من خالفنا من الفقهاء الا من شذ منهم **قوله** والفرق بين الجعالة والبذل حيث يصح الاول بلا اشكال واختلف في الثاني **قوله** فان غرض وقوع الطلاق ويكون رجعيا اذا لم يكن بائنا من جهة اخرى ولا يخفى ان من الفرق الذي ذكره يظهر ضعف وجه الصحة كما اشرنا اليه فان المسلم جواز من الاجنبي هو بذله للغير على ايقاع الطلاق على الوجه الذي ساغ له شرعا بناء على جواز الجعالة على كل عمل محلل واما جواز بذله لايقاع الطلاق بائنا يترتب عليه احكام الخلع مع ان ذلك لا يثبت صحته شرعا الا في صورة بذل الزوجة فمما لا دليل عليه والكلام ههنا في الثاني فانه المراد بمسألة بذل الاجنبي لا في الاول فانه الطلاق بجعالة فتد وذكر في شرح الشرائع اخذا من المص في شرح الارشاد ان مبنى القولين على ان الخلع فداء او معاوضة او على انه طلاق او فسخ فعلى الاول يصح من الاجنبي لجواز الافتداء بالاجنبي ويبذل ماله ليطلقها لغرض صحيح كما يصح التزام المال ليعتق عبده وعلى الاخيرين لا يصح اما على القول بانه معاوضة فلما تقدم وهو ما ذكره ههنا ايضا من امتناع لزوم العوض لغير صاحب المعوض واما على القول بانه فسخ فان الفسخ من غير علة لا ينفرد به الرجل المتوقف على تراضيهما فلا يصح طلبه منه بخلاف الطلاق لاستقلال الزوج به فرد برجح جانب الفداء والاية الدالة عليه الا ان مفهوم خطابها اختصاصها بها لكن مفهوم الخطاب ليس بحجة هذا ملخص ما ذكره وقد ظهر لك بقا ان الظ من الاحتمالات هو القول بكونه طلاقا لكن حكمه بصحة بذل الاجنبي بناء على ان الزوج يستقل بالطلاق فاسد اذ المانع من الاجنبي لا ينحصر في عدم استقلال الزوج حتى ينتفي على تقدير كونه طلاقا بل المانع ما ذكرنا من ان بذل الاجنبي ليس بعنوان الجعالة حتى يقال انه لما استقل الزوج بالطلاق تجارت الجعالة عليه من الاجنبي كما صرح به المص في تقريره بناء على صحة الجعالة على كل فعل سائغ اذ لا نزاع في بذل الاجنبي بعنوان الجعالة كما ذكرنا بل بذله انما هو ليترتب عليه الطلاق البائن وسائر الاحكام الخلع وقد عرفت ان مورد النصوص في الطلاق على هذا الوجه هو بذل الزوجة فاجراء تلك الاحكام في بذل الاجنبي يحتاج الى دليل صالح مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على تقدير كونه افتداء يصح من الاجنبي لجواز الافتداء من الاجنبي ففيه ايضا انه على تقدير كونه افتداء ليس افتداء محضا بمنزلة اعطاء مال احد من يد ظالم حتى لا يشترط شيء بل هو افتداء خاص مشروط بشرائط الطلاق اتفاقا فيها فيمكن ان يكون من شروطه ايضا بذل الزوجة كما هو مورد النصوص فكيف يمكن لنا الحكم بجواز الافتداء ههنا من الاجنبي ايضا مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على القول بانه معاوضة لا يصح بذل الاجنبي لما تقدم فقد عرفت ما فيما تقدم منه بل الحق ح ايضا ان يقال انه على تقدير كونه معاوضة فهو معاوضة خاصة مشروطة بشرائط فيحتمل ان يكون من شروطه كون احد الطرفين الزوجة كما هو مورد النصوص فليس لنا الحكم بجوازها من غيرها ايضا واما ما ذكره من عدم الصحة على تقدير كونه فسخا بناء على ان الفسخ من غير علة لا يستقل به الرجل فامره هين اذ نفرض الكلام فيما اذا استرضى الاجنبي من الزوجة وبذل المال ح يسقط هذا التعليل والظ ح ايضا هو القول بالمنع اذ النكاح ليس مما يقبل الفسخ بكل وجه اولا ترى انه لو اعتبر في فسخه هنا ما اعتبر في الطلاق من الخلو عن الحيض وطهر المواقعة وغير ذلك وعلى هذا فلا يمكن لنا التعدي من مورد النصوص واما ما ذكره من الترجيح لجانب الفداء فلا يعارض ما ورد من النصوص على انه طلاق على ان اطلاق الافتداء عليه باعتبار انه اعطاء مال لتخليص نفسها وان كان طلاقا وما ذكره من عدم حجية مفهوم الخطاب يتوجه على ما يتمسك من مفهوم الخطاب لكن يندفع ذلك لو تمسك بصريح الخطاب وانه اضيف الفدية فيه الى الزوجة ولا يمكن لنا التعدي منه الا بدليل كما ذكرنا وبالجملة فالاقوى هو القول بعدم الجواز كما هو المش ولا نفع في تحقيق هذه المباني فتد **قوله** وفي معنى المتبرع ما لو قال اه اعلم ان المحقق في يع حكم في مسألة بذل المتبرع بان الاشبه المنع ثم قال اما لو قال طلقها على الف من مالها وعلي ضمانها او على عبدها هذا وعلي ضمانه صح فان لم ترض بدفع البذل صح الخلع وضمن المتبرع وفيه تردد وذكر الش ان هذه من شعوب بذل الاجنبي لكنه يختص عنه بكون البذل من مالها بغير اذنها فيشابه الاجنبي من حيث التبرع ويشابه الوكيل من حيث جعله ذلك في مالها ومنها يتفرع الاشكال لانه يحتمل الصحة لان الفدية من مالها فلم يخرج من وضع الخلع

غاية ما

والمعاوضة هنا ليست حقيقة كما في البيع فلا يؤثر بطلان العوض المعين في بطلانه بل يتجبر بضمانها المثل او القيمة ويشكل مع علمه باستحقاقه فخاله الخلع لقد على معاوضة فاسدة ان لم يتبعه بالطلاق ومطلقا لانتفاء العوض لازم لمهيته وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم والمتجه البطلان مطلقا ان لم يتبعه بالطلاق والا وقع رجعيا ويصح البذل من الامة باذن المولى فان اذن في عين من اعيان ماله تعينت فان زادت عنها شيئا من ماله وقف على اجازته فان رد بطل فيه وفي صحة الخلع ويلزمها مثله او قيمته يتبع به بعد العتق او بطلانه الوجهان وكذا لو بذلت شيئا من ماله ولم يجزه ولو اجاز فكالاذن المبتداء وان اذن في بذلها في الذمة او من ماله من غير تعيين فان عين قدرا تعين وكان الحكم مع تخطيه ما سبق والا تعين قدرا ينصرف

غاية ما في الباب انها الظ تجبر ذلك بلزوم الضمان نظرا الى التزامه ذلك فيحتمل العدم لانه رجع الى الشرع حيث لم يجبر بدل مالها ولانه ضمانه لذلك ضمان ما لم يجب فلا يصح انتهى والظ في هذه المسألة ان يفصل بانه اما ان يجبر البدل ولا فان اجازه فلو قلنا بصحة الفضولي في العقود ولزومه بعد الاجازة فالوجه الحكم بالصحة واللزوم ههنا ايضا وان قلنا بالبطلان احتمل الصحة في خصوص ما نحن فيه باعتبار ضميمة الضمان الذي اعتبر فيه لكن هذا انما يتوجه لو اعتبر هذا الضمان مع كونه ضمانا ما لم يجب واما اذا لم يعتبر لذلك فالوجه تفريعه على مسألة الفضولي واما اذا لم يجز ذلك فالظ انه من اقسام بذل المتبرع وليس اولى بالتجويز من مسألة المتبرع مط وكذا لم يتخلف ما هو مورد الاخبار من الاخذ منها او من مالها فت **قوله** والمعاوضة ههنا ليست حقيقة اه اشارة الى وجه الفرق بين البيع ونحوه مع ظهور استحقاق العين بين ما نحن فيه حيث حكموا هناك بالبطلان وفيما نحن فيه بل حكم بضمانها المثل او القيمة فبين الفرق بان البيع ونحوه معاوضة حقيقة والمقصد الاصلي فيها العوض فاذا ظهر استحقاق احد العوضين لم يحصل ما هو المقصد منها فحكم بالبطلان بخلاف ما نحن فيه اذ ليس حقيقة المعاوضة بل الاصل هو الطلاق وفسخ النكاح لكن قد اشتمل على ثبوت معاوضة فلا يلزم من بطلان العوض بطلان اصل العقد بل يتجبر ذلك بضمان المثل او القيمة ولا يخفى ضعف الفرق بمجرده هذا مع جريان اصالة الصحة وامكان الجبر بالمثل او القيمة في المعاوضة الحقيقية ايضا والظ ان حكمهم بالبطلان هناك باعتبار ان الرضا وقع بذلك فحيث ظهر استحقاقه للغير لا يبقى الا الحكم بالبطلان واما الحكم بضمان المثل او القيمة فانما يتوجه لو دخل الاصل في ملكه ثم اتلفه فيحكم على متلفه بذلك واما بدون ذلك فالحكم بلزوم المثل او القيمة مع عدم وقوع العقد عليه وعدم الرضا به منها ومع احتمال الاعسار بحيث لا يمكن استخلاص شيء من المثل او القيمة مما لا وجه له ولا يخفى ان هذا كله يجري فيما نحن فيه ايضا فان الزوج لعله انما رضي بالخلع لخصوص هذا العوض المعين او لوضع له قيمة او مثله لم يرض به فلا يلزم من الرضا بذلك الرضا بالمثل او القيمة مع احتمال اعسارها ايضا على ما ذكر ولا يقدح في ذلك عدم كونه معاوضة حقيقية مع اشتماله على المعاوضة ووجوب اعتبارها هو المقصد والمراد بها او كون الاصل في العقود الصحة ووجوب الوفاء لشيء اخر قريب منه يحتاج الى دليل ولا يلزم من عموم الامر بالوفاء بالعقود وعلى هذا فالمتجه هو القول بالبطلان كما اختاره الشيخ في ط وذكر انه الذي يقتضيه مذهبنا ولم ينقل قولا اخر من الاصحاب فت **قوله** ومطلقا اي سواء علمه او جهله **قوله** حيث ان العوض لازم لمهيته فيه ان اللازم لمهية الخلع هو العوض المطلق لا العوض الخاص فلا يلزم من بطلان العوض الخاص بطلان الخلع لقيام المثل او القيمة مقامه فالظ التمسك بما ذكرنا **قوله** والا وقع رجعيا لا يخفى ما فيه من الاشكال على ما اشرنا اليه غير مرة اذ القصد بالطلاق الذي وقع هو الطلاق البائن هو العوض على شرطه ولم يقع والطلاق الرجعي لم يقصده فلا وجه لوقوعه فالظ القول ببطلان الطلاق راسا **قوله** وان اذن في بذلها في الذمة اي في ذمة المولى او من ماله من غير تعيين اي تعيين خصوص العين **قوله** تخطيه الخلع من العوض الذي وقع عليه العقد والمثل او القيمة لم يقع عليه العقد فالمتجه فيه الحكم بالبطلان كما اخترناه سابقا **قوله** وانه كالمال لو زوجه وايضا يجوز ان يتزوج باحد بمهر زائد عما ينصرف اليه **قوله** لكن الشيخ في ط اه عبارة ط ههنا على ما في النسخ التي عندنا مشوشة مختلة لا يظهر منها المراد والظ انه وقع فيها سهو وتحريف فانه بعد ما فصل حكم اختلاع الامة نفسها قال فاما المكاتبة فاذا اختلعت نفسها بما لم تخل من احد امرين اما ان يكون باذن سيدها او بغير اذنه فان كان باذنه فالحكم فيها كالامة القن سواء فان اختلعت بغير اذنه فهل يصح بذل المال في الهبة منها في هذا بانه ما لا يقبل فيه قولان احدهما يصح كان الحق لها وهو الذي يقوى في نفسي والثاني يبطل فيها ومنهم من قال البذل في الخلع لا يصح والهبة على قولين والذي يقتضيه مذهبنا ان نقول ان كان مشروعا عليها فهي كالامة القن سواء وان لم تكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا فاذا ثبت هذا فكل موضع قلنا لا يصح فان كان باذن سيدها فالحكم فيه كما لو اختلعت بغير اذنه وقد مضى وكل موضع قلنا يصح فالحكم فيه كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو انه يصح وقد يقضي المثل انتهى ولا يخفى ما في قوله وان اختلعت بغير اذنه فهل يصح من الفساد ولو كان بدل قوله باذنه بغير اذنه زال الفساد واطبق على ما نقله الش من الاقوال لكن حكمه في القول الاول بان الحولها مع قوله انه الذي يقوى في نفسي غريب منه جدا ومن بن علم ان الحولها غلط وليس للحق ثم ما نقله من التفصيل حكم بانه مقتضى مذهبنا منه ما اشار اليه الش ثم قوله فاذا ثبت هذا فكل موضع اه لا يظهر منه المراد اصلا والظ ان التحريف وقع في قوله فان كان باذنه وقوله وان اختلعت بغير اذنه وان الصواب في الاول بغير اذنه وفي الثاني باذنه وعلى هذا فالقول الاول هو الصحة مع الاذن وهو الذي يقوى في نفسه وقوله لان الحولها الصحيح بدل ضمير التثنية لهما بضمير التثنية والقول الثاني البطلان فيهما والظ منه ايضا انه حرف ضمير التثنية الى ضمير التانيث اي في الخلع والهبة وقوله ومنهم من قال اشارة الى ان منهم من قال ان الخلع لا يصح قطعا وان كان باذنه وجعل في الهبة باذنه قولين وعلى هذا فالحق من الاقوال هو ما قواه في نفسه ولا نستبعد من هذا التوجيه باعتبار ظهور فساد القول بعدم الصحيح مع الاذن اذ لا شك في وجود هذا القول بين العامة كما صرح به في باب المكاتب حيث قال وليس للمكاتب ان يهب شيئا من ماله ولا ان يبيعه بالمحاباة ولا ان يقرضه بغير اذن سيده لان في هذه الامور اتلاف المال ولا حظ له فيها فان فعل ذلك باذن سيده او اختلعت من زوجها باذن سيدها على عوض يؤديه لسيده فقد نابه جميع ذلك منهم من قال لا يصح جميع ذلك والاول اصح لان المال لا يخرج من بين السيد والعبد فاذا وهب احدهما واذن الاخر صحت الهبة كالشريكين في المال اذا وهب احدهما باذن صاحبه انتهى واذا حمل الكلام على هذا الوجه فالمراد بقوله فاذا ثبت هذا اه ان في كل موضع قلنا في المكاتبة لا يصح ومع ذلك كان باذن سيدها كما في القول الثاني في اختلاع المكاتبة باذن سيدها على ما قررنا فحكمه حكم ما لو اختلعت الامة بغير اذن سيدها على ما مضى في كل موضع سقط لفظ الامة في كلامه ويمكن توجيهه بدون لزوم السقوط ايضا بان يكون

دون ما نحن فيه

انه

فاعل

اطلاق الاذن لا بد من مهر المثل كما ينصرف الاذن في البيع الى ثمن المثل نظرا الى انه في معنى المعاوضة وان لم تكن حقيقة ومهر المثل عوض البضع فيحمل الاطلاق عليه
ولو بها باذن ... في البذل مطلقا صح الخلع في ذمتها دون كسبها ويتبعت به بعد العتق كما لو عاملها باقراض وغيره ولا اشكال هنا وان علم بالحال لان العوض
صحيح متعلق بذمتها وان امتنع قبضه حالا ... مع علمه بالحكم لقدومه على ... وثبوت العوض في الجملة بخلاف بذل العين حيث لا يصح لخلو الخلع عن عوض ولو
بذلت مع الاطلاق ان بذلت من مهر المثل فالزائد كالمبتدأ بغير اذن ومكاتبة المشروطة كالقن فيتعلق البذل بما في يدها مع الاذن وبذمتها مع عدمه ان
كان مطلقا وان كان معينا ولم يجز المولى بطل ... خلع ولزوم المثل او القيمة يتبع به الوجهان اما المكاتبة المطلقة فلا اعتراض عليها للمولى مطلقا

فاصل الخلعة في هذا الشرح هو المكاتبة لا الامة ويرجع الى الاول فان حكم اختلاع المكاتبة بغير الاذن هو حكم اختلاع الامة على ما ذكره اولا بناء
على هذا التوجيه وكل موضع قلنا في المكاتبة يصح اختلاعها بالاذن على ما ذكرنا فالحكم فيه حكم ما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها او هو
انه يصح ان كان بقدر مهر المثل او دونه على ما فصله سابقا هذا واما ما فصله وحكم بانه الذي يقتضيه مذهبنا فالظاهر المراد به على هذا
التوجيه ايضا على ما ذكره في الاصحاب اي ان مقتضى المذهب انه لا يفصل في المكاتبة بين ما كان اختلاعها بالاذن وعدمه على ما ذكره اولا بل
يحكم في المشروطة بانها كالقن في صورتي الاذن وعدمه ويحكم في المطلقة بالصحة مط مع الاذن وعدمه وح ايضا يتوجه عليه ما استشكله الشهيد
يمكن حمله على ان مقتضى مذهبنا في اختلاع المكاتبة مع الاذن انه ان كانت مشروطا عليها فحكمه حكم اختلاع الامة القن سواء وهو ما فصله اولا
من انه يقتضي ان يكون بمهر المثل او اقل اي ان لم يعين السيد فاذا فعلت ذلك فان كانت ماذونا لها في التجارة اعطت مما في يدها وان لم يكن
ناجزة اعطت من كسبها وان لم يكن لها كسب ثبت في ذمتها وان اختلعت باكثر من مهر المثل كان ما زاد فاسدا ويقوى في نفسي ان يكون صحيحا
يتعلق بذمتها وذلك لان المكاتب المشروط قن فحكمه حكمه وان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا على كل وجه اختلعت به واعطت من مالها
وان زاد على قدر مهر المثل بلا اعتراض للسيد عليها لانه ليس بقن ولكن لا يجوز تصرفه بدون الاذن فيما لا يتعلق بالاكتساب وقد زال المنع
بالاذن فهي كالحرة المختلعة وعلى هذا فما ذكره من ان في كل موضع قلنا يصح فيه فالحكم كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها يجب ان يخص
ذكره اولا من قول العامة لا بما ذكره الذي يقتضيه مذهبنا اذ على ما ذكرنا حكمه بكون الخلع صحيحا في غير المشروطة ليس بهذا المعنى الذي ذكره
اخرا كما لا يخفى وعلى هذا التوجيه فيندفع ما استشكله الشهيد من الشيخ ويكون مذهبه موافقا لما استوجهه الشهيد من عدم الصحة منها الا بالاذن و
انما يبقى كلامه مع سائر الاصحاب لكن حمل الكلام عليه لا يخ عن تكلف مع ذلك فالحكم بان الاذن في الامة ينصرف الى ما كان بقدر مهر المثل و
كذا في المشروطة وفي المطلقة لا يتقيد بذلك محل تامل فت **قوله** فالمتجه عدم الصحة منها الا باذن المولى بل الظ لولا الاتفاق ان يق انه ان كان
الخلع اصلح لها في الاكتساب كان تتزوج بعده باخر يزيدها اعطته فلا يتقيد بالاذن والا فيتقيد به الا ان يق ان الخلع محاباة بالفعل وكل ما
كان كذلك فلم يجوزوه من المكاتب بدون الاذن وان امكن ان يكون وسيلة الى ما هو انفع لجواز ان يظهر خطاء الاعتقاد وان لا يتيسر ذلك و
الا فهذا الاحتمال يجري في غيره ايضا مثل البيع نسيئة وكذا باقل من ثمن المثل اذا كان وسيلة الى شراء شيء اخر يكون اصلح للاكتساب مع انهم
اطلقوا المنع عنهما نظرا الى ما ذكرنا فتدبر **قوله** ولا يصح الخلع الا مع كراهتها له هذا مذهب الاصحاب لم ينقلوا فيه خلافا واستدلوا عليه بقوله تع
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وبالاخبار المستفيضة كحسنة الحلبي بابرهيم على ما في في ويب وصحيحه
على ما في الفقيه عن ابي عبد الله ع قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن
فراشك ولا اذنن عليك بغير اذنك وقد كان الناس يرخصون فيما دون هذا فاذا قالت المراة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده
على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة وقال يكون الكلام من عندها وزاد في في ويب وقال لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة وصحيحة
يعقوب بن شعيب التي في الفقيه عن ابي عبد الله ع انه قال في الخلع اذا قالت لا اغتسل لك من جنابة ولا ابر لك قسما ولا وطئن فراشك من تكرهه
فاذا قالت له هذا حل له ان يخلعها وحل له ما اخذ منها وحسنة محمد بن مسلم بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال المختلعة التي تقول لزوجها اخلعني وانا
اعطيك ما اخذت منك فقال لا يحل له ان ياخذ منها شيئا حتى تقول والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولاذنن في بيتك بغير اذنك ولا
وطئن فراشك غيرك فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حل له ما اخذ منها وكانت تطليقة من غير طلاق يتبعها وكانت بائنا بذلك وكان خاطبا
من الخطاب وموثقة سماعة قال سئلته عن المختلعة فقال لا يحل لزوجها ان يخلعها حتى تقول لا ابر لك قسما ولا اقيم حدود الله فيك ولا اغتسل
لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا دخلن بيتك من تكره من غير ان تعلم هذا ولا يتكلمونهم وتكون هي التي تقول ذلك فاذا هي اختلعت فهي
بائن وله ان ياخذ من مالها ما قدر عليه وليس له ان ياخذ من المبارئة كل الذي اعطاها ورواية الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا خلع الرجل
امراته فهي واحدة بائن وهو خاطب من الخطاب ولا يحل له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير ان يضرها وحتى تقول لا ابر لك قسما
ولا اغتسل لك من جنابة ولا ادخلن بيتك من تكره ولا وطئن فراشك ولا اقيم حدود الله فيك فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها ورواية
ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ليس يحل له خلعها حتى تقول لزوجها ثم ذكر مثل ما ذكر اصحابه ثم قال ابو عبد الله ع وقد كان يرخص للنساء فيما هو دون
هذا فاذا قالت لزوجها حل له خلعها وحل لزوجها ما اخذ منها وكانت على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة ولا يكون الا من عندها
ثم قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال لا يكون حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم
لك حدا فخذ مني وطلقني فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت
ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمي طلاقا وموثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله ع لا يجوز للرجل ان ياخذ من المختلعة حتى تتكلم بهذا الكلام
كله فقال اذا قالت لا اطيع الله فيك حل له ان ياخذ منها ما وجد وحسنة محمد بن مسلم بابرهيم على ما في في وصحيحه على ما في يب وفي الفقيه ايضا
بسند اخر فيه محمد بن حمران والظ انه ابن اعين وقيل فيه ان له كتابا وله بصير ... ومشترك بينه وبين النهدي الثقة عن ابي جعفر ع قال
اذا قالت المراة لزوجها جملة لا اطيع لك امرا مفسرا او غير مفسر حل له ما اخذ منها وليس له عليها رجعة كذا في في والفقيه وفي يب ان ياخذ منها
ولا يذهب عليك انه ليس في شيء من الاية والاخبار حديث الكراهة بل علق في الاية الكريمة نفي الجناح على خوف الا يقيما حدود الله تعالى وهو

هكذا اطلق الاصحاب تبعا للشيخ وفي الفرق بين القول الاول وما اختاره نظر لما اتفقوا عليه في باب الكتابة من ان المكاتب مطلقا ممنوع من التصرف المنافي للاكتساب مسوغ فيه من غير فرق بينهما فالفدية ان كانت غير اكتساب كما هو الظ لان العائد اليها البضع وهو غير مال لم يصح فيهما وان اعتبر كونه معاوضة وانه كالمال من وجه وجب الحكم بالصحة فيهما و الاصحاب لم ينقلوا في ذلك خلافا لكن الشيخ ره في ط حكى في المسئلة اقوالا الصحة مطلقا والمنع مطلقا واختار التفصيل وجعله الموافق لاصولنا وتبعه الجماعة والظ ان الاقوال التي نقلها للعامة كما هي عادته فان لم يكن المسئلة اجماعية فالمتجه عدم الصحة فيهما الا باذن المولى ولا يصح الخلع الا مع كراهتها له م

يمكن

فلو طلقها والاخلاق ملتئمة ولم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او كون الطلقة
ثالثة ولو اكرهها على الفدية فعل حراما للاكراه بغير حق ولم يملكها بالبذل لبطلان تصرف المكره الا ما استثني م

يمكن ان يكون باعتبار كراهتها او لغيرها وكذا الكراهة لا يستلزم الخوف المذكور اما الاخبار فقد علق جواز اخذ الفدية منها على اعتدائها في الكلام
على الاخلاق مرتبا ما وقع منه فيها على ما رايت وليس في شيء منها حديث الكراهة نعم اذا قالت المراة ذلك يستفاد منه كراهتها فيلزم منها
اشتراط اظهار الكراهة على الوجه المخصوص واما اشتراط الكراهة في نفس الامر فلا يستفاد من الاخبار فلعل مرادهم باشتراط الكراهة اشتراط اظهارها
والاتيان بما يدل عليها كالاقوال المذكورة والا فالكراهة امر نفسي لا يمكن الاطلاع عليه الا باظهارها لكن يبقى بعد ان ظ كلام الاكثر كفاية كراهة
الزوجة اي اظهارها بناء على هذا الحمل في صحة الخلع مط مع ان المستفاد من الروايات على ما عرفت اشتراط اظهارها بالاقوال المخصوصة فالظ اتباع
الروايات واشتراط اعتدائها في الكلام اما باكثر ما وقع منه في الروايات وهو الاحوط او باقله وحمل ما زاد منه على المثال واصل به ان الخلع لا
ان يصل الى هذه المرتبة وقال ابن ادريس في ئر فاما اذا كانت الحال عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها
لم يحل ذلك كان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا يجوز له خلعها الا ان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك
حدا ولا وطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا وهذا مفقود ههنا فيجب ان لا يجوز الخلع انتهى ولقد احسن حيث لم يكتف بالكراهة مط
بل اشتراط الكراهة الى الحد الذي ذكره كما يستفاد من الاخبار واحسن منه انه ادعى عليه الاجماع لكنه اكتفى بالعلم بذلك منها فعلا ايضا وهو خلاف ظ
الاخبار الا ان يتمسك بالقياس بطريق الاولى ويدل له الاية الكريمة هذا بقي الكلام في الاية الكريمة والجمع بينها وبين الاخبار واما الجمع عليه
الاصحاب من اشتراط الكراهة فنقول اذا كان اشتراط الكراهة اجماعيا كما هو الظ فلا يمكن حمل الاية الشريفة على كفاية الخوف من ان لا يقيما حدود
الله في صحة الخلع مط وان كان بدون ظهار الكراهة فلا بد ان يحمل على الخوف من عدم اقامتها حدود الله المتعلقة بالزوج عند البقاء على الزوجية
بسبب كراهتها له لكن ح يحتمل ان يكتفي بذلك مط ويحمل الاخبار الدالة على اشتراط قولها على سبيل المثال فانه بيان لما يترتب الخوف والا
فلو كان بالفعل يكفي بطريق اولى ويحتمل ان يشترط قولها كما هو ظ الاخبار ويحمل الاية على الخوف الحاصل بسبب اقوالها المذكورة وهذا احوط بقي
ان الاية الكريمة يدل على اشتراط خوف عدم الاقامة من الجانبين فيكون الكراهة من الطرفين ح اختصاص الكراهة في الخلع بالزوجة فليحمل
الاية على المبارات لكن ما نقلوا في وجه نزولها لا يوافقها فانهم نقلوا انها نزلت في ثابت بن قيس وزوجته جميلة بنت عبد الله بن ابي وكان يحبها
وتبغضه فاتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت لا يجمع راسي وراسه شيء والله ما اعيب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام ما اطيقه بغضا اني رفعت جانب الخباء فرايته اقبل في عدة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت الاية وكان قد اصدقها
حديقة فاختلعت منه بها ويمكن ان يحمل الخوف من جانب الزوج على انه ليس باعتبار كراهته لها بل باعتبار انه يخاف من انها لو خرجت عن موجبات
الزوجية والشرع عسى ان يخرج هو ايضا الا ان هذا ايضا ليس بشرط في الخلع الا ان يق ان الشرط هو الخوف من جانب الزوجة فقط وضم الخوف من
جانب الزوج باعتبار حصوله غالبا لما ذكرنا وربما يق ان ذكر الزوج مع الزوجة لاقترانهما كما في قوله تع يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو من
الملح دون العذب مجاز للاتساع فت **قوله** فلو طلقها والاخلاق ملتئمة اه كان الش حمل الطلاق ههنا على الطلاق الذي يتبع به الخلع اي لا يصح
الخلع بدون الكراهة لكن لو اتبع ح بالطلاق بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا وح لا ينافي ما ذكره سابقا من ان الطلاق بالعوض غني عن لفظ
الخلع ولم يشترط بالكراهة لانه في الطلاق بالعوض لا الخلع الذي اتبع بالطلاق لكن لا حاجة الى حمل كلام المص على ذلك بل لو حمل على الطلاق
بالعوض ايضا كما هو ظاهره صح الحكم كما نقلناه عن المحقق والعلامة وفصلنا القول فيه نعم لا يبعد حمل كلامه على ما يشمل الطلاق التابع للخلع ايضا
فان الظ ان حكمه ايضا عندهم حكم الطلاق بالعوض فانه بعد بطلان الخلع لفقد شرط الكراهة يقع الطلاق التابع لكن في وقوعه رجعيا في الصورتين
ما اشرنا اليه من الاشكال فتذكر **قوله** ولو اكرهها على الفدية فعل حراما ويتحقق اكراهها بتوعدها اياها ان لم تبذلها بما لا تحمله ولا يليق بحالها
من ضرب وشتم ونحوه كذا في شرح ئع ولو منعها حقوقها الواجبة لها من القسم والنفقة او بعضها فاختلعت لذلك فهل هو اكراه نقل الشيخ في ط عن
بعض المخالفين انه اكراه قال فاما عندنا فالذي يقتضيه المذهب ان نقول ان هذا ليس باكراه لانه لا دليل عليه وتبعه على ذلك المحقق في ئع والعلامة في
الارشاد وفي ير نسب القول الى الشيخ ساكتا عليه موذنا بضعفه او تردده فيه وفرق في عد بين حقوقها بالمستحبة مشعرا بانه لو منع الواجبة كان اكراها
والش ره في شرح ئع فصل وقال ان كان منعها لا لقصد ذلك بل لضعف فيه وحرص على المال او ميله الى غيرها ونحو ذلك فليس باكراه وكذا
اذا كان لقصد ذلك ما لم يظهر لها ذلك اما لو اظهر لها ان منعها ذلك لاجل البذل كان اكراها لصدق تعريفه عليه وظاهره منه لو عين مع ذلك
عين البذل وحمل كلام من قال بانه ليس باكراه على الشق الاول لا يخفى ان ما ذكره متجه لكن ينبغي ان يقيد في الشق الثاني الحق الذي منعها منه بما يكون
الصبر على تركه مما لا تحمله او لا يليق بحالها والا فلا اكراه ولعل مراده ره ايضا ذلك ثم لا ريب في حرمة منعها شيئا من حقوقها الواجبة مط واما الكلام
في تحقق الاكراه بذلك وبطلان الخلع ام لا وان كان اثما وهو ظ واما ترك غير الحق الواجب كترك مقاربتها زيادة على القدر الواجب والتسوية
بينها وبين ضرتها فيما زاد في الانفاق ونحو ذلك ومثله التزويج او التسري عليها فليس باكراه قطعا وان ظهر ان ذلك لقصد البذل لانه امر سائغ
واقترانه بارادة الفداء لا يوجب الاكراه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه بعد ما علم عدم صحة الخلع والبذل الا بعد اظهار الزوجة الكراهة على الوجه المخصوص
ينبغي ان يحمل هذه المسئلة على انها اظهرت الزوجة الكراهة على الوجه المعتبر في الخلع لكن كان منشؤها منعه لحقوقها او انها اظهرت الكراهة
على الوجه المعتبر لكن لم ترض بالفداء الا بعد منعه حقوقها فهل يصح البذل ح ام لا واما اذا رضيت بالفدية باعتبار منعها حقوقها الواجبة او اغاظتها
ونحوها لكن لم تظهر الكراهة على الوجه المعتبر فكانه لا ريب في عدم صحة البذل عندهم الا ان يعنون الطلاق بالعوض على راي الش ره فتامل

حدودها

وطلاقها رجعي من هذه الجهة لبطلان الفدية فلا ينافي كونها بائنا من جهة اخرى ان اتفقت نعم لو اتت بفاحشة مبينة وهي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل كل معصية جاز عضلها وهو منعها بعض حقوقها ليذهبوا ببعض ما آتيتموهن من عوض يفارقها لتفتدي نفسها لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة والاستثناء من النهي اباحة ولانها اذا زنت لم يأمن ان تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه فلا يقيم حدود الله في حقه فيدخل في قول الله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقيل لا يصح ذلك ولا يستبيح المبذول مع العضل لانه في معنى الاكراه ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والمشروط عدم عند عدم شرطه وقيل ان الاية الاولى منسوخة باية الحدود بالشارع لا منافاة بينهما والاصل عدم النسخ وعلى الاول هل يتقيد جواز العضل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا لا يتقيد الا برضاه اختاره المصنف الاول حذرا من الضرر العظيم واستنادا الى قول النبي لجميلة بنت عبد الله بن ابي لما كرهت زوجها ثابت ابن قيس وقال لها الزوج عليه حديقته فقالت و ازيدك لا حديقته فقط ووجه الثاني اطلاق الاستثناء الشامل للزائد وعد الاصحاب مثل هذا خلعا وهو غير معتد به نظرا لان المستثنى اذهاب بعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوي والزائد على الاصل المنع م

قوله وطلاقها رجعي فيه اشكال من جهة عدم الفصل بعد القول ببطلانه اساسا كما ذكرنا في المسألة السابقة نعم لو كان عالما بعدم صحة البذل مع الاكراه ومع ذلك طلقها كان لا يبعد القول بوقوع الطلاق رجعيا الا ان مع علمه بعدم وقوع البائن لا يمكن قصده فليحمل على الرجعي هذا بالنظر الى الظاهر واما بينه وبين الله تعالى فتابع لقصده فان قصد الطلاق مع علمه بعدم وقوع البائن فيقع رجعيا والا فلا هذا اذا اتى بالطلاق بالعوض او اتبع الخلع بالطلاق واما الخلع المجرد فلا ريب في بطلانه راسا اذا ابطل البذل وان قلنا انه طلاق لان ماهيته لا تتحقق بدون صحة البذل عندنا كما ذكره في شرح ثم قوله وقيل كل معصية في التبيان ومجمع البيان انه المروي عن ابي جعفر واختاره الطبرسي وقيل المراد بها النشوز وهو المروي عن ابن عباس فما في شرح ثم حيث نقل الاقوال الثلثة كما هنا ثم قال الحكم على خلاف الاصل فينبغي معه الاقتصار على محل الوفاق وهو الاولى لانه ثابت على جميع الاقوال ليس بشيء الا ان يثبت عنده اخصية اقوال الامتحان في الثلثة فليتدبر قوله وهو منعها بعض حقوقها واصله التضييق والامتناع من عضلت الدجاجة ببيضها اذا عسرت عليها وعضل الفضاء بالجيش اذا ضاق بهم عن سلوكه لضيقه ومنها العضلة لصلابتها والداء العضال اذا المرض قوله فيدخل في قول الله تعالى لا يخفى ان المستفاد من الاية حل ما افتدت به مع خوف عدم اقامتهما حدود الله فيه وكان الظاهر منه ما افتدت برضاها بلا شوب اكراه فلا يفيد جواز منعها حقوقها لتفتدي والكلام ههنا فيه لو سلم اطلاقه وشموله ما لو افتدت بالعضل ايضا فنقول ايضا ان حل الفدا مع العضل ايضا لا يستلزم حل العضل لجواز حرمة العضل وان حل الفدا بعده كما نقلناه عن الشيخ وغيره في المسألة السابقة كيف لو حملت الاية على جواز المنع ايضا يصير محصل الاية انه اذا خاف ان لا تقيم هي حدود الله فيه فلا جناح عليه ان لا يقيم هو حدود الله فيها ولا يخفى ما في هذا التجويز من البعد وبعد هذا كله فلا يخفى ما في التمسك بمثل هذا الدليل مع عدم الحاجة اليه لمكان اية العضل من التعسف قوله لانه في معنى الاكراه فقد عرفت ما يتعلق به ثم ان هذا القائل كانه حمل الاية الشريفة على ان المراد لا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان تفعلوا فاحشة فانه يجوز العضل لهذا الا ان الذي فالنهي عن العضل لاخذ شيء مطلق لكن يجوز العضل مع الفاحشة وربما قيل ان العضل الجائز هو الحبس والامساك في البيوت الذي حكم به في الاية الاخرى فافهم قوله ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه لا يخفى ضعف التمسك بهذا المفهوم اذ يكفي لفائدة الشرط حرمة الاكل في بعض صور عدم الشرط وهو ما اذا تصرف في المهر بدون هبة وافتداء مع على ان النهي على ما ذكره المفسرون كانهما نوعان جائز الاكل فيجوز انتفاؤهما عند عدم الشرط مط وان جاز اكله في بعض الصور كما عرفت وايضا سابق الاية وهو قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة قد يفسر بتفسيرين احدهما ان يكون الخطاب للازواج بان يعطوهن صدقاتهن نحلة اي من غير طلبة منهن ولا مؤاخذة ولا مخاصمة وثانيهما ان يكون الخطاب للاولياء فانهم كانوا اذا زوجوا من ياخذون صدقاتهن دونهن فنهاهم الله عز وجل عن ذلك ورواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام وعلى هذا فالخطاب ايضا ظاهر وانه معهم بان ان وهبنها لكم بطيب انفسهن فكلوه وعلى هذا فلا وجه للاستدلال به فيما نحن فيه اصلا وهو ظ قوله منسوخة باية الحد وقال فكان هذا قبل الحدود وكان الاخذ منهن على وجه العقوبة لهن ثم نسخ باية الحد كما نسخ بها اية الحبس ايضا وهي قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا قوله حذرا من الضرر العظيم لو سلم نفي الضرر مطلقا حتى مع الاتيان بالفاحشة فينبغي الاعتبار بما يحصل معه الاضرار وعدمه لا بما وصل اليها منه وما زاد عليه كما هو ظ قوله واستنادا الى قول النبي صلى الله عليه وآله لا يخفى ان هذا الحديث مع كونه عاميا ظاهرا لا ربط له بما نحن فيه اصلا فان جميلة كما نقلنا سابقا لم يعضلها زوجها وكان يحبها وانما كانت الكراهة واستدعا الخلع من قبلها من غير عضل ولا بذل توجه الحكم بعدم الزيادة فيه من التمسك بما ذكرنا هو انه باعتبار رضا الزوج بها من غير طلب بانه والا يجوز الزيادة في الخلع الابتدائي بلا خلاف عندنا قوله فيبقى المساوي والزائد على اصل المنع لا اصل يقتضي المنع من اخذ شيء منها اذا رضيت بحيث يبقى المساوي والزائد بعد خروج البعض على اصل المنع فان كان هي الاخبار الواردة في الخلع فقد ظهر لك بما نقلنا سابقا انه لم اجلها على عمومها وخصوصها وبينهما من المنع عن اخذ شيء الا بعد ان تعتدي في الكلام على المنع منه بعنوان الخلع الا بعد ذلك الا في الطلاق بالعوض يجوز الاخذ بدون ذلك على ان القائل بالثاني يعتقد دخول هذا في الخلع ولعله يشترط ان تاتي الزوجة بعد العضل بما اعتبر فيه من اظهار الكراهة والاعتداء في الكلام وح لا منع من الافتداء ولو مساويا او زائدا الا ان يكون بناء كلام الشارح على ما حققه من عدم دخول هذا في الخلع ما ذكره من الدليل وان كان اصل المنع باعتبار ان البذل بعد العضل في حكم الاكراه فلا يجوز معه فقد عرفت انه غير مسلم اصلا او مطلقا على ما اختاره الشارح فكيف يحكم ههنا باطلاق المنع ويمكن انه يكون نظره الى الاية فانها تدل على المنع من اخذ البعض بالعضل وبدل بمفهوم الموافقة على المنع من المساوي والزائد ايضا والاستثناء لا يدل الا على جواز البعض مع الاتيان بالفاحشة ولا يمكن التمسك بالمفهوم منه فيبقى الباقي المساوي والزائد فيه على اصل المنع وفيه ان ورود النهي في الاية على اخذ البعض غير مسلم فانه يمكن ان يكون النهي فيها عن العضل وكان التقييد باخذ البعض باعتبار انه كثيرا ما يصير ارادة اخذ شيء منها سببا للعضل فحكم عليهم بان لا تعضلوا لهذا فان العضل حرام ولا يصير هذا سببا لجوازه الا ان ياتين بفاحشة فيرتفع حرمة العضل وعلى هذا فلا منع من اخذ شيء منهن في هذه الصورة مطلقا هذا والظاهر بناء كلام الشارح على ما يظهر من كلام من جعل هذا اصلا على حدة غير داخل في الخلع او الطلاق بالعوض وظاهر كون الاصل المنع من اخذ شيء من الغير بدون احد الصيغ المتلقاة من الشارع وكذا وقوع الفرقة بين الزوجين به ولما ورد الاية في خصوص البعض فيبقى المساوي والزائد على اصل المنع وعلى هذا ما ذكره من المنع عن الزائد والمساوي متجه لكن الحكم بجعل هذا اصلا على حدة بمجرد هذه الاية مشكل جدا اما اولا فلان الاية لا تدل على ان العضل المنهي عنه هو العضل لاخذ

شيء منها

فان خرج المساوي بدليل اخر بقي الزائد اطلاق الخلع عليه محل نظر لانها ليست كارهة والكراهة غير مختصة بها بحسب الظ وذكرها في باب الخلع لا يدل على كونها منه واذا تم الخلع فلا رجعة للزوج قبل رجوعها في البذل وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة ان كانت ذات عدة م

شيء منها تفتدي به لتخلص نفسها منه بل يجوز ان يكون هو العضل لاخذ شيء منها مع اقرارها على الزوجية لنزاهة العضل وح لا دلالة للاستثنا الا على جواز ذلك وانما نابنا فلانا لو سلمنا ان المراد ذلك فلا دلالة لها الا على ان تخلص بمجرد ذلك بل لعل العضل الا ان ترضى باعطاء شيء بالطلاق او الخلع مع شرائطه فهو في ذلك الا في صورة الاتيان بالفاحشة قوله فان خرج المساوي اشارة الى توجيه حكم المص بالمنع الزائد دون تجويز المساوي مع انه على ما حققه الشارح ينبغي المنع عن المساوي ايضا فاشار الى انه يمكن خروج المساوي ايضا عنده بدليل اخر فيبقى الزائد ولا يخفى انه لو قيل باصل المنع لا يظهر دليل على اخراج المساوي وان تمسك فيه بحديث جميلة حيث اختلعت بالحديقة التي هي تمام المهر على ظ ما نقل مع انه لا ربط له بما نحن فيه كما اشرنا اليه سابقا ان الحديقة كانت تمام المهر الى تمام ما ساق اليها فيجوز ان كان وصل منه اليها شيء غير المهر كما هو المتعارف بين الناس الا ان يتمسك باصالة العدم ولا يخفى ضعفه قوله لانها ليست كارهة يعني انه يعرض في المسألة كراهتها فهي اما غير كارهة او كارهة ولكن لم تحصل الكراهة بها الا ان الظ من عضل الزوج كراهتها على التقديرين لا يدخل في الخلع فاما عقد مستقل او داخل في المباراة وعلى الثاني لا ريب في المنع عن الزائد فيه كما سيجيء وعلى الاول فيجب الاقتصار فيه على مورد النص وهو البعض قوله وذكرها في باب الخلع لا يخفى ان ذكرها في باب الخلع مع تصريح جمع من الاصحاب بانه من افراد الخلع منهم الشيخ في ط والطبرسي في مجمع البيان مع عدم التعرض لتعيين لفظه وصيغته كما هو دابهم في سائر العقود والايقاعات يدل على انهم جعلوها منه واما ما تمسك به الشارح من اعتبار الكراهة في الخلع دونها فيمكن ان يجاب عنه بان هذا القسم من الخلع لعله لم يعتبر كراهتها فيه او انه لما اعتبروا الكراهة في الخلع مط فينبغي حمل هذا القسم ايضا على ما اذا اظهرت الزوجة الكراهة واعتدت في الكلام وان كان سببها ذلك عضلها او منعها حقوقها فالمعتبر مطلق الكراهة وان كان بسبب العضل وهذا اظهر واما ان ظ حال الزوج ايضا الكراهة بدليل العضل مع الكراهة في الخلع بالزوجة فيمكن ان يكون عضلها بما يمكن ان لا يكون لكراهتها بل للحرص على المال لو فرض وجود الكراهة منه ايضا فلزوم ح دخوله في المباراة وعدم جواز الزيادة فيه وفيه نقول ان تجويز الزيادة في صورة اختصاص الكراهة بالزوجة وجعل حكمهم بانه من افراد الخلع على ان المراد الخلع لا يدل على جواز الزيادة فيه مع اختصاص النص بتجويز البعض على ما ذكره اذ ما ذكروه من عدم تقييد الخلع بعدم الزيادة لعله في الخلع في الجملة لا في جميع افراده هنا والتحقيق ان الاية الشريفة مجملة لا يمكن بها اثبات قسم خاص من الفراق ولا من الخلع ولا حلية اخذ شيء منها باعتبار العضل وح فان قلنا ان اعطائها معه في حكم الاكراه فلا يصح مط وان لم نقل به اما اصلا او على التفصيل الذي نقلنا من الش فمتى لم يكن اكراها يصح ما تعطيه هبة لزوجها او بذلا للخلع اذا تمت فيه شرائط الخلع من الاعتداء في الكلام وغيره وح لا فرق بين الناقص والزائد والمساوي واما بدونه فيشكل الحكم بالصحة مط فتأمل قوله وتحريم الاخت والرابعة اي الرابعة بدلا عنها على زعم انها خرجت من الزوجية والحال انها بعد الرجوع في حكم الزوجة فاذا تزوجت بعده بدلا منها كانت الرابعة في زعمه خامسة محرمة قوله فلا رجعة للزوج فقد عرفت ما يدل عليه من الاخبار الكثيرة الدالة على ان المختلعة بائن وليس عليها رجعة وهو خاطب من الخطاب فلا حاجة الى اعادتها قوله وللزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة هذا هو المشهور بين الاصحاب قالوا من حكم الخلع ان للزوجة الرجوع في البذل ما دامت في العدة فاذا رجعت هي فللزوج ايضا الرجوع في العقد سواء شرط ذلك في الخلع ام اطلق الحكم وقال ابن حمزة ره يجوز ان يطلق الخلع وان تقيد المراة بالرجوع فيما افتدت به والرجل بالرجوع في بضعها فان اطلقا لم يكن لاحدهما الرجوع بحال الا ان يرضى الاخر وان قيدا لم يخل اما الزمها العدة او لم تلزم فان لزمها جاز الرجوع ما لم تخرج من العدة فان خرجت عنها او لم تلزم العدة لم يكن لهما الرجوع بحال الا بعقد جديد وهذا صريح في انه مع الاطلاق لا يجوز الرجوع الا برضى الطرفين لكن لا يعلم من كلامه انه مع التراضي يجوز الرجوع مط او على ما ذكره من الاصحاب من رجوعه بعد رجوعها في البذل وصريح ايضا في ان مع الاشتراط يجوز الرجوع في العدة ولكن لا يعلم منه ايضا انه هل ذلك على ما فصله الاصحاب من جواز رجوعها ثم رجوعه بعده او انه يجوز اشتراط الخيار في الرجوع لكل منهما وح فلكل منهما الرجوع في العدة وان كره الاخر والمفيد ره ذكر في جملة بيان كيفية الخلع قول الرجل فان رجعت في شيء من ذلك فانا املك ببضعك ثم حكم بما حكم به الاصحاب من جواز رجوعها في العدة ورجوعه ايضا بعده فلم يذكر جواز الرجوع الا مع الاشتراط فيمكن ان يكون الاشتراط عنده من شرائط الخلع كما يظهر ذلك مما نقلنا سابقا عن الحسن بن سماعة وغيره حيث قالوا ان الخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك وانه لا يرى جواز رجوعها الا مع الاشتراط كما نقلنا عن ابن حمزة حجة الش صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع المتقدمة في بحث عدم وجوب الاتباع بالطلاق حيث ان في اوله على ما في يب قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المراة تباري زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك وهي امراته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه وان شاءت ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امراته فعلت ولا ريب انها بالدلالة ظاهرة فيما هو المش الا ان يجعل اخذ الاشتراط في مفهوم الخلع كما هو احد احتمالي كلام المفيد على ما ذكرنا وح فلهم مع خلو الاخبار الواردة في الخلع مع كثرتها عنه اصالة عدم الاشتراط ما لم يثبت خلافه وقوله ع وتكون امراته يعني انشاء الزوج بعده ذلك وانه يكون في حكم امراته حيث يصير طلاقها رجعيا والرجعية بمنزلة الزوجة للاجماع على انها ليست امراته بمجرد رجوعها او المراد انه ان شاءت ان يرد اليها وان تكون امراته ورضيت بها فعلت اي رجعت والا فلا رجع لجواز رجوعه ايضا بعد رجوعها فتكون امراته وان كرهت ذلك فتأمل ويدل ايضا على الش موثقة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك وجه الدلالة مثل ما سبق في الاولى ح العلامة ره في لف بعد نقل ما هو المش وقول ابن حمزة عبارة المقنعة قال احتج الاصحاب بعموم قوله ع وليس فيها رجعة واحتج ابن حمزة بانها معاوضة فيعتبر رضاهما ولا باس به وكان مراده باحتجاج

الاصحا

لو خرجت عدتها او لم يكن لها عدة كغير المدخول بها والصغيرة واليائسة فلا رجوع لها مطلقا فاذا رجعت هي حيث يجوز لها الرجوع صار الطلاق رجعيا يترتب عليه احكامه من النفقة وتحريم الاخت م

الاصحاب احتجاج كلهم على كون الخلع بائنا لا الاحتجاج المذكور على ما ذكره في كيفية الرجوع فان ما ذكره لا تدل الا على كون الخلع بائنا ولا دلالة له فيه على جواز الرجوع اصلا لا على ما هو المذكور ولا على نحو اخر وكانه قد طوى عن حجة المذكور واحتج لقول ابن حمزة الذي نفى عنه الباس واما احتجاجه لابن حمزة فهو لما ذكره من حكم الخلع فاما حكم الخلع المشروط فلم يتعرض له لظهوره وهو المؤمنون عند شروطهم ولا يذهب عليك انه ان كان غرضه من الاستدلال به نفي المطلق واثبات المنع عن الرجوع بدون التراضي في ما هو المذكور فلا يتم من وجه بلا حاجة الى التمسك به ايضا فان الاخبار الدالة على انه بائن وانه لا رجعة له عليها تكفي في المنع ما لم يثبت جواز الرجوع بوجه وح فينبغي النظر في حجة المذكور وقد ذكرناها مع قدح نفسه بها فليتبعهم والانتزاع الاحتياط فيهما امكن وان كان غرضه اثبات الرجوع ايضا مع التراضي فلا يخفى ضعفه فان الخلع وان كان فيه شائبة معاوضة فليس معاوضة حقيقية ولهذا لا يمكن فيه الرجوع بعد العدة اتفاقا فلا يمكن الحكم بجريان الفسخ مع التراضي فيه بمجرد ذلك خصوصا مع ورود الاخبار المطلقة على خلافه نعم لو كان مراده جواز الفسخ مع التراضي على ما فصله الاصحاب لا مط فكانه لا خلاف فيه على ما نقلنا من المذاهب نعم فيه احتمال البطلان راسا وعدم الاحتياج الى الرجوع واما بناء على صحته فيصح فيه رجوعه اذا رجعت اتفاقا فافهم هذا واما ما استند بمقابل ابن حمزة في صورة الاشتراط فان اراد جواز الاشتراط على ما ذكره المذكور فهو متجه ومؤكد لادلة المذكور وان اراد جواز اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما مط فالتمسك بالعموم المذكور مع معارضته لدلالتها بالمقام المذكورة ومخالفته لما عليه معظم الاصحاب في غاية الاشكال جدا فت ثم ان السيد المحقق ره في شرح النافع بعد نقل ما ذكره ابن حمزة قال وهو جيد اما جواز رجوعها مع الاطلاق فاذا تراضيا على ذلك فيدل عليه قول ابي الحسن الرضا ع في صحيحة محمد بن اسمعيل في المختلعة تبين منه وان شائتا ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت واما ان لها الرجوع في العدة مط مع اشتراط ذلك في العقد فيدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال المباراة ان تقول المرأة لزوجها لك ما عليك واتركني فتتركها الا انه يقول لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك وهذه الرواية وان كانت واردة في المباراة الا ان الظ تساوي المباراة والخلع في هذا الحكم ومع ذلك فهو محل اشكال ولم اقف في هذا الباب على رواية يعتد بها سوى ما ابن الروايتين فاثبات ما زاد على مضمونهما مشكل انتهى ولا يخفى ان الصحيحة الاولى كما ذكرناه ظاهرة في المذهب المذكور ولا دلالة لها على اعتبار التراضي في الاحتجاج بها على ما ذكره كما ترى الا ان يقال ان نصوصه وان كانت ظاهرة في المذكور لكنها ليست صريحة في جواز الفسخ الا في صورة التراضي فان قوله ويكون امرأته لما احتاج الى تاويل كما ذكرنا امكن ان يكون تاويله ما ذكرنا من تقدير انشاء الزوج ايضا وامكن ان يكون هذا الشرط شرطا في اصل الحكم اي ثبوت الرد وكونها امرأته جميعا لا في الثاني فقط كما هو ظاهر فح لا يدل الا على جواز الفسخ مع التراضي فلذا استدل بها على جواز الفسخ مع التراضي لصراحتها فيه وكانه لم يعتبر ظهورها فيما هو المذكور لاعتقاده عدم كفاية هذا الظهور في الحكم بجواز فسخ العقد اللازم مع دلالة الاخبار الكثيرة على انها بائن ولا رجعة له عليها وعلى هذا فمراده بجواز الرجوع مع التراضي جوازه معه بان رجوع في البذل للتصريح في الرواية به لا مط كما هو احد الاحتمالين في كلام ابن حمزة على ما ذكرنا هذا واما احتجاجه بالصحيحة الثانية على الشق الثاني فيدل على انه حمل كلام ابن حمزة في صورة الاشتراط على ما يوافق المذكور اي رجوع الزوج ان رجعت لانه صريح الرواية لا على اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما كما هو احد احتمالي كلام ابن حمزة على ما ذكرنا وح فاستدلاله بها متجه ان ثبت عدم الفرق بين المبارات والخلع في هذا الحكم بالاجماع او غيره ويؤكدها روايات اخرى منها ما رواه في ب بعدة طرق بعضها صحيح عن صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير وفيه اشتراك كما هو المذكور عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول المرأة لزوجها لك ما عليك واتركني او تجعل له من قبلها شيئا فيتركها الا انه يقول فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك ولا يحل له ان ياخذ منها الا المهر فما دونه ومنها ما رواه فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع قال سألته عن المباراة كيف هي قال يكون للمرأة على زوجها شيء من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك فيقول لها الرجل فان انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ومنها ما رواه في ب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال المباراة تقول لزوجها لك ما عليك وبانتني فيتركها قال قلت فيقول لها فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك قال نعم ولا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان هذا الاشتراط انما معتبر في مفهوم المباراة وكذا الخلع لو ثبت عدم الفرق بينهما فيه كما ذكرنا من احد احتمالي كلام المعتبر وان مقتضى المباراة وكذا الخلع بناء على عدم الفرق فيه ذلك سواء اشترطاه ام لا كما هو المذكور بين الاصحاب فالتصريح به في الاخبار اشارة الى ان مقتضاها ذلك فينبغي له اعلامها بذلك اذ لو كان هذا شرطا جاز اشتراطه وان لم يشترط لم يكن الحكم ذلك فلم يكن الحكم الجزم في تلك الاخبار بانه الا انه يقول لها او فيقول لها وجه كما يشهد به التامل والاولى رعاية هذا الشرط منهما وعدم تركه والله تعالى يعلم **قوله** فلو خرجت عدتها او لم تكن لها عدة ولا خلاف فيهما وان كانت الروايات للنان هاهنا مستند الحكم وكذا ما نقل من روايات المباراة خالية عن هذا التقييد **قوله** صار الطلاق رجعيا بمعنى انه يجوز للزوج ايضا الرجوع للاتفاق ولما نقلنا من الاخبار واما ترتب احكام الرجعية عليها مط على ما ذكره المذكور ههنا ففيه تامل بل فيه وجهان على ما ذكره في شرح ثع احدهما ما ذكره بناء على انها اذا صارت رجعية فيترتب عليها احكامها وثانيهما الانفصال على الحكم بجواز الرجوع بناء على بينونتها اولا وسقوط هذه الاحكام عنها فعودها بعد ذلك يحتاج الى دليل والاستصحاب يقتضي بقاء الحكم السابق ولا يلزم من جواز رجوعه ترتب جميع احكام الرجعية عليها وقوله ع في صحيحة محمد بن اسمعيل وتكون امرأته وان كان ظاهره الاول لكن قد عرفت انه يحتاج الى تاويل فان اولناه بما ذكرنا اننا ظاهره ذلك وان اول بالوجه الاول والثالث فلا يفيد ذلك فافهم هذا بعد رجوعها وما بعده فلا شبهة في انتفاء احكام الرجعية عنها كما هو مصرح به في شرح ثع

والرابعة ورجع هو لشاء ما دامت العدة باقية ومن لم يمنع من رجوعه مانع كما لو تزوج باختها او رابعة قبل رجوعها ان جوزناه نعم لو طلقها بائنا في العدة جاز له الرجوع ح فيها لزوال المانع ولو كان الطلاق بائنا مع وجوب العدة كالطلقة الثالثة ففي جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه في النكاح بالنظر الى الخلع لا بسبب امر خارج يمكن زواله كتزويجه باختها ولانه برجوعها يصير الطلاق رجعيا وهذا لا يمكن ان يكون رجعيا ولا يخفى ان هذا مصادرة على المطلوب لكن المذكور المنع والوجهان ابتدائيان فيما لو رجعت ولما يعلم حتى خرجت العدة حيث يمكنه الرجوع

ويدل عليه من الاخبار ما سبق ان المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وهل يدل ذلك على سقوطهما بعده ايضا قبل الرجوع يحتمل ذلك لصدق المختلعة عليها في الجملة وعدمه لرفضه في الجملة فتدبر **قوله** والرابعة اي الرابعة بدلا بناء على زعم انها خرجت عن الزوجية فاذا تزوج بعد رجوعها برابعة زعمه كانت خامسة محرمة **قوله** ان جوزناه اشارة الى ان في تزويجه الاخت او الرابعة قبل رجوعها وجهان كما ذكره في شرح ثع من تحقق البينونة ومن انها بمنزلة الرجعي ولانه على تقدير تقدم ذلك ثم رجوعها يصير جامعا بين الاختين او لازيد من العدد الشرعي والاول اقوى لما ذكر ولما رواه في ثع في الصحيح عن ابي بصير وفيه اشتراك عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلعت منه امرأته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان تنقضي عدة المختلعة قال نعم قد برئت عصمتها منه وليس له عليها رجعة وهي وان لم تكن صريحة في جواز تزويجها بالفعل بل في جواز خطبتها لكن ظاهرها جواز التزويج ايضا كما يرشد اليه التعليل الذي فيها واما ما ذكره من الوجهين للاحتمال الثاني فلا يخفى ضعف الاول وكذا الثاني اذ لا يتم جواز رجوعها ح اذ يمكن ان يكون الحكم بجواز رجوع المختلعة في العدة مخصوصا بما اذا لم يمنع منه مانع فلما تحقق المانع ههنا لم يجز لها الرجوع واما ما ادعاه المذكور في شرح ثع في مسئلة رجوعها مع عدم علم الزوج اذ لا خلاف بيننا ان البذل غير لازم من جهة الزوجة في زمان العدة فلعل المراد انه غير لازم من جهتها في نفسه لا مع طرو مانع عن الرجوع ايضا كما هنا او وجود مانع عنه في بعض افراده كما اذا كان الخلع ثالثة كما يذكر حكمه بعد ذلك كيف وقد صرح العلامة بانه انما يصح له الرجعة في موضع يصح له الرجوع ولو سلم فلا نم لزوم الجمع بين الاختين او لازيد من العدد الشرعي ما لم يرجع الزوج ايضا لم لا يكون طلاق كونها في حكم الزوجة بعد الرجوع غير مسلم انما المسلم ان له ايضا بعد ذلك الرجوع ولعل ذلك انما هو اذا لم يكن له مانع فاذا تحقق له المانع هاهنا لم يجز له الرجوع ولو سلم فهو اذا امكنه الرجوع وههنا لم يمكنه الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه ثم كما سيشير اليه المذكور نعم انما يسلم فيما اذا لم يكن له مانع من الرجوع واما معه فلا وسيجيء تحقيقه ولو سلم ذلك فربما امكن التخلص من الجمع بان يكون الاخيرة بائنة او لم يدخل بها او شرط على المختلعة ان تعلمه حين ارادة الرجوع حتى يطلقها بائنا ثم ترجع هي او يقال انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي طلاقها بائنا اذا علم رجوعها اذ لا تكليف على الغافل فلا منع ومن ثم للمنع عن تزويجها مط هذا والمذكور في شرح ثع بعد ما ذكر ان في ترتب احكام الرجعية عليها مط بعد رجوعها كوجوب النفقة والاسكان وتجديد عدة الوفاة لو مات فيها ونحو ذلك وجهين كما نقلنا عنه سابقا قال ومما يتفرع على ذلك جواز تزويج اختها ورابعة فاما بعد رجوعها فهو منتف لانها صارت ح في حكم الزوجة كما صرح به في الخبر الصحيح واما قبله ففي جوازه وجهان وقد نقلناهما انفا ولا يخفى انه بعد ما ذكر الوجهين في ترتب احكام الرجعية عليها مط بعد رجوعها وكذا ما ذكر من الوجهين ههنا في تحريم الاخت والرابعة قبل رجوعها فالجزم ههنا بانتفاء جواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها ما لا وجه له اذ على الوجه الاول من الوجهين المذكورين ههنا يمكن القول بجواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها ايضا لعين ما ذكر من الوجه الثاني هناك من بينونتها اولا وسقوط حرمة الاخت والرابعة عنه فعودها يحتاج الى دليل الى اخر ما ذكر هناك وما ذكره من تصريح الخبر الصحيح به غير ظ فانه ان اراد خبر محمد بن اسمعيل بناء على حمل قوله ع وتكون امرأته على الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرنا كما فعله ره في شرح ثع ففيه ان الخبر ليس بصريح فيه بل يحتمل ما ذكرنا من الوجهين ايضا وعلى تقدير حمله عليه فليس بصريح في ترتب جميع احكام الرجعية عليها اذ لعله يكفي في الحكم بكونها امرأته مجرد كونها رجعية بمعنى جواز رجوعه بها وعلى تقدير تسليمه فلعله يعني ترتب الاحكام السابقة ايضا فلم اقتصر فيها على الوجهين ولم يبين الحكم على الخبر وان اراد به صحيحة ابي بصير فانه وصفها بالصحة انما بمعنى صحتها الى ابي بصير او لوجود قرينة له على انه المرادي الثقة حيث صرح فيها بانه ليس له عليها رجعة فتحمل العبارة عليه ففيه ان هذا ليس الا تصريحا بان مورد الخبر كان قبل رجوعها واما التصريح بانه لا يجوز ذلك بعد الرجوع او انها ح في حكم الزوجة فلا نم منه اشعار بعكس الجواز اذا كان عليها رجعة فالحكم بعدم الجواز يكون الظهر لا مقطوعا به ولا يبعد ان يكون خبر اخر لم اقف عليه والله تعالى يعلم **قوله** نعم لو طلقها اي الاخت او الرابعة بائنا في العدة اي قبل انقضاء مدة المختلعة **قوله** ولو كان الطلاق اي الخلع بائنا من جهة اخرى غير كونه خلعا ككونه ثالثا مع ثبوت العدة لكونها مدخولا بها غير يائسة ولا صغيرة ففي جواز رجوع المختلعة في البذل اثناء العدة وجهان **قوله** لا بسبب امر خارجي الاظهر بدله وان امتنع بسبب امر خارجي والمراد ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه في الجملة ويكفي فيه امكانه نظرا الى اصل الخلع كان يكون ثالثا فلا يمكنه الرجوع اصلا ويلزم منه عدم جواز رجوع المختلعة ايضا لكونه مشروطا بامكان رجوعه في الجملة فافهم **قوله** ولانه برجوعها يصير الطلاق رجعيا اي لانه يصير رجعيا وعلى هذا فالتفاوت بين الوجهين كانه باعتبار ان في الاول ادعى ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه اي موقوف عليه كما هو ظ وفي الثاني لا يدعي التوقف بل انه يجب ان يصير الطلاق بعده رجعيا وهذا لا يمكن ان يصير رجعيا الا بوقف كيف يمكن دعوى كون جواز رجوعها مشروطا بامكان رجوعه مع ان جواز رجوعه موقوف على رجوعها وجواز فان الخلع لا يصير رجعيا كما اشار اليه المذكور فيلزم الدور ولا نقول هذا نظير الدور الذي سيذكره المذكور بعد ذلك وما سيذكر من جوابه فهو جوابه فانتظر **قوله** ولا يخفى ان هذين مصادرة على المطلوب فان دعوى ان جواز رجوعها موقوف على امكان رجوعه او يجب امكان رجوعه بعده مما لا دليل عليه بل هو عين المسئلة لم لا يجوز ان ترجع هي وان لم يمكنه الرجوع وانما المسلم انه اذا رجعت هي فله ايضا الرجوع اذا امكنه واما اذا لم يمكنه اما بسبب خارجي او باعتبار عدم قبول خلعه للرجوع فلا نم انه يوجب عدم جواز رجوعها ايضا ويمكن ان يق ان صحيحة ابن بزيع الدالة على جواز رجوعها ليست مطلقة في الاذن لها فيه بل انما تدل على جواز رجوعها حيث يمكنه الرجوع كما يظهر لمن تامل فيها واما ما رواه ابو العباس وكذا الروايات الواردة في المباراة ففيها وجهان احدهما ان يكون الحكم فيها بان المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لا رجعة في بضعك كذا قول المباري لها وان رجعت في شيء منه فانا املك ببضعك بناء على ان جواز رجوعها انما هو فيما يجوز

رجوع

حيث يمكنه الرجوع لو علم من اطلاق الاذن لطلاق الرجوع ولزم الاضرار به والاقوى الجواز هنا للاطلاق ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها فلا يكون شرطا فيه فالادار والاضرار حصل باختياره م

رجوعه ايضا وثانيهما ان يكون بجواز رجوعها مط لكن يكون هذا الحكم او هذا القول فيما جاز له الرجوع ايضا ولعل الاول اظهر وان نزلنا عن بحث لا دليل لنا من خارج على جواز رجوعها والاصل عدمه كما هو مقتضى الامر بالوفاء بالعقود فلا يمكن لنا اطلاق الحكم بجواز رجوعها نظرا الى هذه الاخبار بل الذى يعلم منها انما هو جواز رجوعها فيما جاز له الرجوع ايضا لان الفدية المشترك بين الاخبار هذا مع ان الاصل في عقود المعاوضات اذا كان تخلع منها على ما ذكرنا ان لا يرجع احدهما في عوضه الا مع رجوع العوض الاخر الى صاحبه وبهذا يظهر ان المنع كما هو المش اظهر وان ما ادعاه في الدعوى الا من اطلاق الاذن المتناول له منظور فيه اذ ليس لنا اذن مطلق وان ما ذكرنا في الوجهين من ان جواز رجوعها مشروط بجواز رجوعه وان رجوعها لا يدان بصيرورة الطلاق رجعيا انما هو بالنظر الى جواز الرجوع المستفاد من الاخبار مطابقا لما هو الاصل في عقود المعاوضات فليس فيه مصادرة على المط كما حكم به الش نعم دعوى المشروطية التوقف غير ظ لانه لا يستفاد من الاخبار الا الاقتضاء على الوجه الثانى فهذا كله على ما هو المش بين الاصحاب واما على قول ابن حمزة فقد عرفت انه مع الاطلاق يعتبر في صحة الرجوع التراضى ومع التراضى لا اشكال فانه اذا رضى الزوج هيهنا برجوعها بدون رجوعه فيمكنه دفع البذل اليها بهبة او صلح بحيث لا يبقى شبهة اصلا واما مع الاشتراط فان كان مذهبه جواز اشتراط الرجوع لكن منهما مط فلا اشكال ايضا هيهنا اذ يتبع الشرط وان كان مذهبه جواز الرجوع مع الاشتراط على ما يقوله الاصحاب فالكلام على مذهبه ايضا يبقى على ما تحقق مذهب الاصحاب وهو على ما تحققه واما السيد المحقق التابع له فقد ذكر انه ينبغى القطع بعدم جواز رجوعها في البذل اذا كان الطلاق مما لا يجوز فيه الرجوع كما لو كانت الطلقة ثالثة او كانت المراة غير مدخول بها بل الاجود فيه الجواز على ما اذا اتفقا على ذلك ثم رضيا عليه كما تقتضيه صحيحة محمد بن اسمعيل وقصر ما خالف الاصل على مورد النقل انتهى وكانه اشار بقوله بل الاجود الى ان الاجود قصر جواز الرجوع على صورة التراضى كما هو مورد صحيحة محمد بن اسمعيل على معتقده كما نقلنا عنه ولا يحكم به مع الاشتراط ايضا على ما ذكره ولا الاختصاص رواية الاشتراط بالمباراة وعدم العلم بكون حكم الخلع فيه حكمها واذا كان الجواز عنده مقصورا على صورة التراضى فقد عرفت ان الحكم مع التراضى امر هين هذا ولا يخفى ما في تمثيله بغير المدخول بها فانه لا عدة عليها اجماعا كما هو صريح الكتاب والاخبار ولا نزاع لاحد في عدم صحة رجوع الزوجة في الخلع اذا لم تكن لها عدة فلا وجه للتمثيل بها في موضع النزاع فت قوله حيث يمكنه الرجوع لو علم واما فيما لم يمكنه الرجوع مع العلم كالطلقة الثالثة فحكم اصلا تبدل ذلك ولا يتفاوت باعتبار عدم علم الزوج به الى انقضاء العدة اذ لا فائدة له في علمه وهو ظ قوله من اطلاق الاذن لها في الرجوع وعدم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه لو سلم لا ينافى ذلك لثبوت الجواز هيهنا ايضا غاية الامر انه لم يعلم به وهذا لا يخرجه عن الرجعية كما لو طلق رجعيا كما ذكره في شرح نع لكن لا يخفى ان اطلاق الروايات الواردة في الرجوع كما نقلناها غير ظ بل لا يبعد ان يقال ان لظ منها خصوصا الرواية الثانية بل ما اورد في المباراة ايضا ان رجوعها لا يدان بعلم الزوج وبالجملة فالتمسك في مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما يكون مع العلم والله تعالى يعلم قوله ولزوم الاضرار به واستدل ايضا بانها معاوضة يعتبر فيها علم المتعاوضين كسائر المعاوضات وفيها منع كون الرجعة معاوضة والا لزم خلوها عن احد العوضين اذا لم يرجع الزوج وايضا لو كانت معاوضة لزم ان يعتبر فيها ان يقول بعت كذا بكذا كسائر المعاوضات وليس كذلك اجماعا كما ذكره المص في شرح الارشاد قوله ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها للاجماع ودلالة النصوص على انه لا رجعة للزوج في العدة الا اذا رجعت فرجعتها شرط في جواز رجعته فلا يكون جواز رجعته شرطا في رجعتها والا لدار ولا يخفى ما فيه اذ لم يجعل احد جواز رجوعه شرطا في رجوعها او في جوازه بل النزاع في انه هل يعتبر مع رجوعها علم الزوج به في اثناء العدة حتى يترتب عليه الاثر وهو وجوب رد البذل اليها ام لا بل يكفى فيه مطلق رجوعها ومن قال باعتبار العلم استدل بلزوم الاضرار به لو لم يعلم فرجوعها عنده منزل منزلة ان ينقضى العدة فان علم به الزوج لزم والا بطل وح فالتيان عدم شرطية جواز رجوعه في رجوعها مما لا يسمن ولا يغنى من جوع ولو وقع في بعض العبارات ان علم الزوج شرط في صحة رجوعها فالمراد بها ما ذكرنا اى انه شرط للزومه لا انه شرط في جوازه نعم هذا الدور انما يتوجه في المسئلة السابقة على من ادعى ان جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه كما اشرنا اليه سابقا ثم لو سلم انهم يقولون ان جواز رجوعه شرط لرجوعها امكن دفع الدور بانه ليس المراد به ان جواز رجوعه بالفعل شرط لرجوعها اى لجوازه وصحته بل الجواز بالقوة اى كونه بحيث يجوز له الرجوع بعد رجوعها شرط في صحة رجوعها ومتى لم يعلم برجوعها زمن العدة لم يتحقق الجواز بالقوة عند رجوعها فلا يصح وح لا دور لان صحة رجوعها يتوقف على الجواز بالقوة وهو لا يتوقف على صحة رجوعها بل جواز رجوعه بالفعل مشروط برجوعها سابقا وموقوف عليه فلا دور وهذا هو التحقيق في دفع الدور ويمكن دفعه ايضا بانا لا نقول بان رجوعها او جوازه مشروط بجواز رجوعه حتى يلزم الدور باعتبار ان جواز رجوعه مشروط برجوعها كما ذكرت كيف وجواز رجوعه متحقق في صورة عدم علمه ايضا فلا ينفع اشتراطه في الحكم باشتراط العلم بل نقول انه مشروط بتمكن الزوج من الرجوع والتمكن من الرجوع غير جوازه شرعا ويرجع حاصله الى علم الزوج برجوعها فتوقف جواز رجوعه على رجوعها وجوازه لا يوجب الدور ولا يخفى ما فيه فان تمكنه من الرجوع وان كان غير جوازه لكنه ايضا موقوف على رجوعها وصحته اذ ما لم يتقدم رجوع صحيح من الزوجة لم يمكن الزوج من الرجوع بعد ويرجع حاصل التمكن الى العلم المذكور لا يفيد في دفع الدور فان المعتبر هو العلم الصحيح برجوعها الشرعى لا العلم الصحيح برجوعها الشرعى موقوف على رجوعها وجوازه فلا يندفع الدور بل لا بد ايضا من التمسك بان جواز رجوعها موقوف على التمكن بالقوة اى كونه بحيث يعلم به بعد وقوعه وهو لا يتوقف على جواز رجوعها بل ما يتوقف عليه مشروط به هو التمكن بالفعل والعلم كذلك فيحتاج الى ما ذكرنا اولا فالتمسك بتبديل الجواز بالامكان او التمكن اولى كما لا يخفى هذا واما ما ذكره في شرح نع من ان الدور انما يلزم لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل اما اذا توقف على جوازه بالقوة

بالقوة

حيث اقدم على ذلك مع ان له طريقا الى الرجعة في الاوقات المحتملة الى اخر جزء من العدة ولو ناز عا في انقضائها اى قدر المقدمة م

بالقوة بمعنى تمكنه من الرجوع بعد رجوعها فلا لان مرجع الشرط الى كون العدة رجعية والزوج عالما بالحال وهذا لا يندفع نفسه في الوجود على صحة رجعتها ويجوز ان يجعلها مقترنين بالزمان فيكون دورا معية وهو غير محال ولا يخفى ما فيه من التمحل والتشويش وغاية توجيهه انه كان قوله لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل قد سقط منه شئ اذ ليس بناء توهم الدور على توقف رجوعها على رجوعه بالفعل الظهور فساده فكانه سقط لفظ جواز اى على جواز رجوعه بالفعل وقوله بمعنى تمكنه لم يرد به التمكن بالفعل لانه ايضا بعد جواز رجوعها فلا يكون شرطا فيه كما عرفت بل التمكن بالقوة اى كونه بحيث يمكن بعده لك فرع عليه قوله والزوج عالما بالحال اذ العلم بالفعل ايضا انما يتحقق بعد رجوعها فالمراد به ايضا العلم بالقوة اى كونه بحيث يكون عالما بالحال بعد ذلك وقوله وهذا لا يندفع اى لا يمكن القدح في تفسيره هذا المعنى على صحة رجوعها اذ لا يتوهم منه دور اذ هذا المعنى ليس بمشروط بصحة رجوعها بل المشروط به هو جواز رجوعه بالفعل فلا دور وعلى هذا ينطبق كلامه الى هنا على ما ذكرنا بعد التسليم واما قوله ويجوز ان يجعلها مقترنين فكانه جواب اخر عن الدور وحاصله انه يمكن ان يجعل الرجوعين مقترنين بالزمان بان يرجعا في زمان واحد ويقال الحكم بان رجوعه مشروط برجوعها وكذا رجوعها مشروط برجوعه ليس بمعنى التوقف حتى يلزم الدور بل بمعنى الاستلزام فيكون دورا معية وهو غير محال اذ لا منع من الطرفين وانما لم يكتف بمنع التوقف والحكم بالاستلزام مع اندفاع الدور به بل اعتبر جعلهما مقترنين بالزمان لانهما اذا لم يقترنا بالزمان فلا يمكن الاستلزام اذ لا يمكن تحقق اللازم بعد الملزوم الا ان يجعل اللازم بالحقيقة هو قوة اللازم فيحتاج الى الجواب الاول ولا ينفع الفرار من التوقف الى الاستلزام وفيه انه لم يقل احد بوجوب مقارنتهما بالزمان بل لو رجع الزوج بعد رجوعها صح ما لم ينقض العدة ويمكن ان يقال انه بعد ما حمل جواز رجوعه على الجواز بالقوة حتى يندفع الدور اشار الى انه يمكن ان لا يقول احد بتوقف على جواز رجوعها على جواز رجوعه بالقوة بل يكتفى بالاستلزام اى ان جواز رجوعها لا يكون الا مع جواز رجوعه بالقوة وكذا العكس وح يكون بين جواز رجوعها وجواز رجوعه المذكور دور معية استلزام من الجانبين وهو غير محال فيندفع الدور بهذا الوجه ايضا ويمكن ان يقال انه ح لا يجب حمل الجواز بل يمكن حمله على الجواز بالفعل ايضا ويندفع الدور بمنع التوقف والحمل على الاستلزام ولو قيل ان جواز رجوعه بالفعل ليس مع رجوعها زمانا بل بعده فانه لا يجوز للزوج الرجوع الا بعد رجوعها فيمكن دفعه بمنع ذلك بتجويز مقارنة رجوعه لرجوعها زمانا كما ذكرنا اولا في توجيه كلامه فيكون جواز رجوعه ايضا مقارنا لرجوعها بطريق اولى وح فيكون الجواز مقارنا له دائما وان وقع رجوعه بعد رجوعها زمانا فتدبر وقد نقل هيهنا حاشية منه ره وقد نقل انه كتب عليها بخطه لا تكتب ولا باس بتوضيحها ببيان حالها قوله فيها ويمكن دفعه بان المشروط اى الشرط برجوعها الذى هو شرط ايضا رجوعها على الاحتمال الثانى هو جواز رجعته لا وقوعها بالفعل فان رجوعها لا يتوقف على رجوعه بالفعل في شئ من الاحتمالين وهو ظ بل لو توقف فانما يتوقف على جواز رجوعه وح لا يلزم الدور لجواز مقارنة جواز رجوعها له زمانا يعنى ان جواز رجوعه يمكن ان يكون مقارنا لرجوعها زمانا وح يمكن دفع الدور بانه دور معية بان يراد باشتراط كل منهما بالاخر استلزامه له وانه لا يتحقق الا معه بل توقف لا يجد دور فيه نعم لو كان الجواز بعده لم يمكن الاستلزام الا من جانب ولو ادعى ان المشروط برجوعها هو وقوع رجعته فانه كما ان جواز رجوعه مشروط برجعتها كذلك رجوعه اى رجوعه الصحيح المعتبر مشروط برجوعها يلزم الدور اذ ح لا يمكن القول بمقارنته له بالزمان اذ قد يكون بعده زمانا فنقول رجوعها ايضا وان كان مشروطا برجوعها لكنه ليس شرطا لرجوعها انما لزم من الاحتمال الثانى توقف رجوعها على امكان رجوعه فانه يكفى لاعتبار العلم لا على اصل رجوعه والحاصل ان المشروط الذى هو شرط ايضا بناء على الاحتمال الثانى هو امكان رجوعه ويندفع الدور بجعل المشروطية والشرطية على صحة احدهما بدون الاخر وان كان معا فيكون دور معية ويجعل الدفع هو ما نقلناه عن شرح نع اخيرا بما ذكرنا من توجيه لا غير وح فمراده بالجواز هو الجواز بالقوة او بالفعل على ما ذكرنا من الاحتمالين في توجيه كلامه فتذكر واما ما نقل انه كتب عليها لا تكتب فيمكن ان يكون لارادته تغييرها ودفع الدور بالوجه الاخر الذى هو التحقيق في دفعه على ما ذكرنا ثم لم يتيسر له والله تعالى يعلم قوله حيث اقدم على ذلك على الخلع الذى من حكمه جواز رجوعها على هذا الوجه قوله مع ان له طريقا الى الرجعة فله ان يرجع في كل وقت محتمل الى اخر جزء منه من العدة وانه لم يعلم رجوعها بجزم احتمال له فان دفع منها رجوع صح رجوعه ايضا الا فلا ولا يخفى انه كثيرا ما لا يعلم اخر جزء من العدة الا ان يحتاط ويمنع نفسه من النوم وكل ذكر وفكر وحصر همته في الرجوع في جميع الاوقات المحتملة لبقاء العدة الى ان يتيقن انقضاؤها هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكر في هذا الفرع كله انما هو على ما هو المش واما على ما ذهب اليه ابن حمزة فلا ريب في بطلان رجوعها في صورة الاطلاق لانه لا يرى جواز رجوعها مع الاطلاق الا بالتراضى ولو لم يعلم به الزوج في العدة لم يقع التراضى ضرورة بعدها لو فرض لا اثر له واما مع الاشتراط فلا يبعد جريان ما ذكر من الاحتمالين على مذهبه ايضا واما السيد المحقق فلم يتعرض لهذا الفرع اصلا لكن الظ على مذهبه عدم تجويزه رجوعها بدون علمه مط قوله هل يصح رجوعها في بعض البذل على تقدير صحته هل يصح رجوعه بعد فيه ثلثة اوجه ذكرها في شرح نع احدها صحته منها ومنه اما الاول فلان البذل غير لازم من جهتها فكما يصح رجوعها في كله يصح في بعضه لان لها اسقاطها فلها اسقاط البعض كما لها اسقاط الجميع فان عدم الرجوع في قوة الاسقاط اذ لا يلزم منه رجوع العوض الاخر بل جوازه واما الثانى فلان رجوعه يترتب على رجوعها وقد حصل وح يدل عليهما رواية ابى العباس لانه قال المختلعة ان رجعت في شئ من الصلح يقول لارجعن في بضعك وكذا الروايات التى نقلناها في المباراة وثانيها المنع فيهما لان جوازه بمقتضى صيرورة الطلاق رجعيا وانما يمكن ذلك اذا لم يشتمل على عوض والعوض باق في الجملة ولا فرق فيه بين القليل والكثير ومن ثم لو جعل ابتداء ذلك القدر الباقى بل اقل منه كفى في البينونة فلا يمكن الجمع بين كون الطلاق رجعيا وبقاء العوض في مقابلة وفي صحيحة ابن بزيع ما يرشد اليه لانه قال ان اشتراط ان يرتد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت وهى العمدة في الباب لصحتها وظاهرها اعتبار رد

الجميع

حلف لاصالة عدم زيادتها عما تعترف منها وكذا بعدم قولها مع اليمين لو تنازعا في الجنس مع اتفاقهما على القدر بان اتفقا على انها مائة لكن ادعى انها دنانير
وادعت انها دراهم لاصالة عدم استحقاق ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا جامعا بين نفي ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتحلف يمينا
جامعا بين نفي ما يدعيه واثبات ما تدعيه فينتفي ما ادعاه وليس له اخذ ما تدعيه لاعترافه بانه لا يستحقه وينبغي جواز اخذه مقاصة لا اصلا ويحتمل تحالفهما
لان كل منهما منكر لما يدعيه صاحبه وهي قاعدة التحالف وح فيسقط ما ادعيا بالفسخ او الانفساخ ويثبت مهر المثل الا ان اصحابنا اعرضوا عن الاحتمال اسا
ومحل التحالف ما جرى مواضع الارادة مع اتفاقهما عليها بان اتفقا على ذكر القدر وعدم ذكر الجنس لفظا وعلى ارادة الجنس معين ولكن اختلفا في الجنس
الجميع لان ما من صيغ العموم فلا يرتب الحكم بالبعض وثالثها جواز رجوعه دونه اما الاول فلما ذكر اولا في وجه الاول واما الثاني فلان بقاء شيء من
العوض مانع من رجوعه ولا يخفى ضعف الاخير اذ لم نظفر من الروايات تلازم الامرين الا ان يكون المانع من قبله وههنا ليس كذلك للزوم الاضرار بها
ترجع في اكثره ويبقى منه شيء يسير لمنعه من الرجوع وحكم في شرح الشرائع بان الوسط لا يخ عن قوة وتبعه جماعة المحقق ايض في شرح النافع فانه قال الاظهر انه ليس
للمراة الرجوع في بعض ما بذلته وعندي ان الاول اقوى لقوة ما ذكر في وجهه بخلاف ما ذكر في وجه الثاني اذ لا يبعد في ان يصير الطلاق رجعيا اذا
رجعت فيما تراضيا عليه ان بقي شيء لو تراضيا عليه ابتداء لكفى في بينونته والعوض الذي علم منه من صيرورة الطلاق رجعيا هو العوض الذي
وقع عليه العقد لا مط بل الباقي في الحقيقة ليس عوضا بل هو بمنزلة اسقاطها بعض حقها وصحيحة ابن بزيع وان كانت مخصوصة بالرجوع في الجميع لكن لا
دلالة لها على ان الرجوع في البعض ليس حكمه ذلك فلا تنافي الروايات الاخرى مع وجود الصحيح منها ايض ولا يضر ورودها في المباراة اذ الظ انهم لا
يفرقون بينها وبين الخلع في هذا الحكم وههنا احتمال اخر لم يذكرها الا وهو ان يحكم بصحة رجوعها في البعض لكن لا لانه مستلزم للرجوع
في الكل اما الاول فلما ذكر في وجه صحة رجوعها في البعض واما الثاني فلما ذكر من ان رجوعها يستلزم ان يكون الطلاق رجعيا ولا يمكن ذلك مع العوض
فيلزم الحكم ببطلان العوض بالكلية وقد ظهر بما ذكرنا ضعفه وثانيهما ان يحكم بالاستلزام المذكور واذا رجع الزوج ايض لا بد فيه بناء على ان البذل
كله عوض عن الطلاق فاذا انهدم لا وجه لتملك شيء منه وهذا وان كان اقوى من الاول لكنه ايض لا يخ عن ضعف فان تملك العوض كله بازاء
الذي وقع لكن لما جاز لها الرجوع واختارت الرجوع في بعضه فيرجع البعض ويبقى الباقي على ملكه وقد عرفت ان الظ ان مجرد الرجوع في البعض لا
في جواز رجوعه بل يلزم ان يعود الباقي ايض اليها مع عدم رجوعها فيه واسقاط حقها منه والله تعالى يعلم **قوله** حلفنا اي على نفي
الزائد وظاهرهم هنا انه ح يثبت ما ادعته كما نقل سابقا في الجعالة عن ابن نما فتواه المصرح ووجهه على قياس ما ذكره الش هناك انحصار الدعوى
في دعويهما فاذا انتفى ما ادعاه بيمينها ثبت ما ادعته وقد اشرنا هناك الى ما فيه من المناقشة والاولى في وجهه ههنا ايضا ان يوجه بنظير ما ذكرنا هناك
ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج لانه يطالب من الزوجة وجه الخلع واما الزوجة فلا تطالب شيئا من الزوج لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته فاذا
سقط ما ادعاه بيمينها فلا يبقى دعوى واما ما ادعته فهو اقرار على نفسها يثبت بمجرد اعترافها وانكار الزوج لا يوجب توجه يمين عليها اذ لا اثر لانكاره
بعد سقوط دعواه هذا وقد سبق هناك احتمال اخر حكم بالمهر اولا وهو حلفها لما لك ثبوت اقل الامرين من اجرة المثل او الاقل منها وما يدعيه
المالك ومهر المثل من اكثر الامرين لا يخفى جريان هذه الاحتمالات كلها ههنا ايض بتبديل اجرة المثل بمهر المثل والعامل بالزوج والمالك بالزوجة
انهم لم يتعرضوا لها ههنا ووجه الفرق غير واضح وان كان ما ذكره هنا اقوى منها فتامل **قوله** لو تنازعا في الجنس قد سبق منا في بحث الجعالة قوة ما
ذهب اليه ابن نما في صورة الاختلاف في الجنس ايض لجريان دليله على ما ذكرنا فيه ايض فحكمهم ههنا في الصورتين جميعا لكن لا يظهر فرق بين الخلع
وبين الجعالة حيث حكموا به ههنا في الصورتين من غير ظهور مخالف واختلفوا فيها اختلافا كثيرا حيث ان لهم فيها سوى مذهب ابن نما مذاهب اربعة
القول بحلف المالك واجرة المثل او بحلفه واقل الامرين على المذهبين فيه او التحالف ثم النزاع في التشريك في الحكم بين الاختلاف في القدر والجنس
او الفرق بين الصورتين والحكم قطعا في الصورة الثانية بالتحالف دون الصورة الاولى كما اختاره الش حتى انه في شرح الشرائع فصل الاقوال ولم يذكر
مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف في القدر ولم يعده في صورة الاختلاف في الجنس من المذاهب مع ان الظ من عبارة المحقق قول ابن نما في
الصورتين فتدبر **قوله** مع اتفاقهما على القدر لم يظهر وجه هذا التقييد اذ مع الاختلاف في القدر ايض كان يقول احدهما هو مائة درهم ويقول
الاخر هو خمسون دينارا ينبغي ان يكون الحكم ما ذكره لجريان دليله فيه ايض فافهم **قوله** ولانه مدع جعله وجها اخر غير سابقه كما ترى **قوله** د
اثبات ما يدعيه كان هذا النفي احتمال ان يكون للبدل غير ما ادعاه وغير ما ادعته ايض ولا يخفى ضعفه بعد بناء الحكم على انحصار الدعوى كما ذكره الش
او على ما ذكرنا من ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج فيكفي حلفها على نفي ما ادعاه وان ما ادعته يثبت باعترافها اذ على الوجهين لا حاجة الى اليمين لاثبات
ما ادعته كما في صورة اختلافهما في القدر مع انه فيها ايض يمكن ان يكون قدره مخالفا لما ادعاه ولما ادعته ايض ولو لم يبن الحكم على احد الوجهين اشكل
الحكم بثبوت ما ادعته باليمين بل ينبغي المصير الى احد المذاهب الاخر التي اشرنا اليها في الجعالة ولم ار في كلام غيره ههنا ولا في بحث الجعالة التعرض
لهذا الاثبات في اليمين بل ظاهرهم الحلف على النفي فقط كما هو الظ على ما ذكرنا فتدبر **قوله** وينبغي جواز اخذه مقاصة يشكل هذا بما هو المعروف
بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف من جهة المقاصة بعد التحليف كما سبق في باب القضاء الا ان يقال انه انما هو اذا لم يعترف المنكر له بشيء اصلا اما
اذا اعترف له بشيء بدل ما انكره فيجوز اخذه مقاصة وح فيجوز المقاصة بما اعترف به وكذا يجوز له المقاصة بما يحكم له من مهر المثل على القول بالتحالف
لو قيل به ههنا بناء على ان اعترافها بالخلع مع انكارها ما ادعته وانكارها ما ادعاه بمنزلة الاعتراف بمهر المثل لترتبه على ذلك شرعا فيجوز المقاصة
نعم لا يجوز المقاصة من غيرهما **قوله** لان كلا منهما منكر قد عرفت ان المنكر حقيقة ليس الا الزوجة واما الزوج فانكاره لا اثر له بعد سقوط
دعواه فيكفي حلفها ولا حاجة الى حلفه فحكمهم ههنا بحلفه واعراضهم عن التحالف بحجة نعم يتوجه عليهم انهم لم يفعلوا ذلك في نظائره من الجعالة والاجارة
ايض وما وجه الفرق بينه وبينها كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ويثبت مهر المثل على ما يدعيه كما يدعيه في شرح الشرائع فقصر عليه ويحتمل مع
التحالف ثبوت مهر المثل مط كما هو ظ كلامه ههنا واحتمله في شرح الشرائع لتساقط الدعويين بالتحالف فيثبت مهر المثل وان زاد على ما ادعاه
خصوصا اذا كان ما ادعاه من غير جنس ما يجب بمهر المثل فلا يجب ملاحظة مساواة مهر المثل لقيمته او كونه اقل منها بل لا يبعد القول به ولو زاد
عن قيمته لكن لا يخفى ان الحكم عليها بثبوت مهر المثل وان كان زائدا على ما ادعاه وان امكن توجيهه بما ذكرنا لكن مطالبة الزوج للزائد عما ادعاه

المراد وانما كان القول قولها فيها لان الاختلاف في ارادتها ولا يطلع عليها الا من قبلها

المذكورين

خصوصا

فيقدم قولها فيها ويشكل بان المعتبر ارادتهما خاصة وارادة كل منهما لا يطلع عليها الا من قبله ولو علل بان الارادة اذا كانت كافية عن ذكر الجنس المعين فتقديم قولها
من هذه الحيثية لا من جهة تخصيص الارادة وقال الشيخ ره يبطل الخلع هنا مع موافقته على السابق وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ولو كان اختلافهما في اصل
الارادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس فقال احدهما اردنا جنسا معينا وقال الاخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة والفساد ومقتضى القاعدة تقديم
مدعيها منهما مع يمينه ويحتمل تقديم منكرها والبطلان لاصالة عدمها وهو ظ القواعد وتقديم قول المراة لرجوع النزاع الى ارادتها كما مر وهو ظ التحرير وفيه ما
ذكر ولو قال الخلع على الف في ذمتك فقال بل في ذمة زيد حلفت على الاقوى لانه مدع وهي منكرة لثبوت شيء في ذمتها فكانت اليمين عليها وقال ابن البراج
خصوصا اذا كان مهر المثل من جنس ما ادعاه وكون ما ادعاه بعضا منه مما لا وجه له بل الظ انه ان كان ما ادعاه من جنس مهر المثل فليس له الا مطالبته
ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له الا مطالبة ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له اخذ مهر المثل الا مقاصة وح ينبغي الاقتصار على اخذ ما
يكون بقدر قيمة ما ادعاه هذا بالنظر الى الظ واما فيما بينه وبين الله تعالى فالامر واضح هذا واعلم ان في الحكم بالتحالف مع زيادة مهر المثل
عما ادعاه الزوج او مساواته له اشكالا لانه ح لا وجه لتحليف الزوجة على نفي ما ادعاه بل يكفي اعترافها بنفيه وايض لا معنى لتحليفها على نفيه ليؤخذ
منها مثله لك واذ لا بد منه على تقدير تكلفها به لا شيء يقبله الزوجة ويحلف عليه نعم انما يتجه ذلك في صورة زيادة ما ادعاه على مهر المثل
اذ لا يدفع من حلفها لنفي الزائد اللهم الا ان يكون ما ادعاه من غير النقد الغالب الذي عليه بناء مهر المثل اذ ح يتجه تحليفها على نفي ما ادعاه للفرار عن مهر
المثل وان ساوى قيمته ما ادعاه او زاد عليها هذا وربما احتمل على القول بالتحالف بطلان الخلع بناء على انكار كل منهما وقوعه على الوجه الذي يدعيه
الاخر وحلفه عليه مبطل لها ساو لا يخفى ضعفه لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته وانما الخلاف بينهما في قدر البدل فتدبر **قوله** فيقدم قولها
الشرط **قوله** وقال الشيخ يبطل الخلع ههنا ولا وجه له لانه اذا كان ارادة الجنس في حكم التصريح به كما صرح في ط حيث حكم بالصحة فيما اذا لم يذكر
الجنس لكن اتفقا على ارادة جنس معين حين الخلع واختلفا في انه ما هو فيكون حكمه حكم ما اتفقا على ذكر الجنس واختلفا في انه ما هو فالتفرقة بينهما والحكم
بحلفها هناك والبطلان ههنا لا وجه له اصلا لكن كلام الشيخ على ما رايناه ليس بصريح في الحكم بالبطلان في هذه المسألة فانه ذكر هذا فيما اذا لم يذكرا
جنسا ولا نقدا واختلفا في الارادة فقال قوم لا يصح التناكر فيه لانهما اذا اختلفا فيه صار البذل مجهولا ووجب مهر المثل وقال الباقون يصح ويتحالفان
وعلى القولين يجب مهر المثل وقد قلنا ان على مذهبنا لا يصح الخلع اصلا واشار بذلك الى ما قاله في مسئلة ما اذا اطلقا الالف واتفقا على انهما
ما ارادا جنسا من الاجناس ولا كان لهما ارادة منه فانه نقل عنهم ان الخلع صحيح والعوض باطل والرجعة منقطعة ووجب مهر المثل ثم قال وعلى ما يقتضيه مذهبنا
ان الخلع فاسد ولا يخفى ان ظ كلامه ما فيهما الش ولا وجه له كما ذكرنا وحكمه بالبطلان فيما سبقه لا يقتضي الحكم بالبطلان فيه لظهور الفرق بينهما لكن يمكن حمله
على ما اذا اختلفا في الارادة اي ادعى احدهما ارادة جنس معين منهما وادعى الاخر عدم ارادته كما هو الفرض الذي يذكره الش بعد ذلك ويحكم بانه يرجع
النزاع الى دعوى الصحة والبطلان اذ ح يكون حكم الشيخ موافقا لما نقله عن العلامة في القواعد ويمكن حمله ايض على دعوى كل منهما ارادة جنس غير ما
يدعي الاخر ارادته من غير دعوى موافقة الاخرى له في الارادة وح فحكمه بالبطلان متجه لكن لا نعلم انه هل لهم قول بالتحالف فيه ليصح حمل الكلام عليه فتدبر
قوله وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ويتجه عليه ههنا ايض ما اشرنا اليه في السابق فتذكر **قوله** لان الاصل في مال الخلع لعله اراد
بالاصل الظ الشايع المتعارف فيكون بناء كلامه على اعتبار مخالفة الظ في مواقعه في المدعي والمنكر **قوله** لاصالة عدم انتقاله اي الظ عدم العدول
عن المتعارف في التزام البدل على غير الزوجة ونقله منها الى غيرها الا ان الاصل عدم الانتقال عن الزوجة بعد ثبوته اذ ليس في هذا الفرض دعوى الانتقال
منها الى غيرها وقال في شرح الشرائع والقولان مط غير منقحين والتحقيق ان قولها وقوع المخالعة منها على الالف في ذمة زيد اما ان يكون بمعنى ان لها
ذمة زيد الفا فخالعته بها او بمعنى انها خالعته بالالف يثبت في ذمة زيد ابتداء من غير ان يكون لها عند زيد الف فان ارادت المعنى الاول فلا يخ اما
ان يواطئها الزوج على ان لها في ذمة زيد الفا ام لا وعلى تقدير عدم موافقته اما ان يكون زيد مقرا بالالف او لا فان كان الزوج موافقا لها على ثبوت
الالف في ذمة زيد او زيد مقرا بها ينبغي قبول قولها على ان العقد على دين في ذمة الغير هل يجوز ام لا وكلامهم هنا قد يؤذن بجوازه لكن لم يبينوا عليه في
العقد وشرائطها وجوازه في البيع محل نظر واما هنا فلا يبعد الجواز للتوسع في هذا العقد بما لا يتوسع به في المعاوضات المحضة فان جوزنا ذلك
فالقول قولها لاتفاقهما على خلع صحيح على التقديرين وهو مع ذلك يدعي شغل ذمتها بالعوض ومجرد الخلع اعم منه والاصل برائة ذمتها منه وان لم
يجوز ذلك او لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده لان دعواها يقتضي فساده حيث لم يسلم فيه
العوض وهو يدعي صحته ومقتضى القاعدة المستمرة تقديم قوله وان ارادت بكونها في ذمة زيد المعنى الثاني وهو انها خالعته بعوض لا يثبت
في ذمتها بل في ذمة زيد ابتداء فان كان ذلك مع دعواها الوكالة عنه في الخلع ووافق الزوج بني على جواز خلع الاجنبي المتبرع وان لم تدع ذلك
ولم يوافق دعواها يرجع الى فساد الخلع وهو يدعي صحته فيكون قوله مقدما وقد ظهر بذلك ان تقديم قولها في هذه الصورة مط غير جيد
والظ ان موضوع المسألة ما اذا وقع الخلع بدين لها في ذمة زيد لتصويرهم بناء الصحة على التقديرين وربما يعارض على هذا التقدير الاصل
الظ لان الاصل برائة ذمتها وعدم التزامها بالمال والظ من المخالعة التزام العوض وعلى كل حال فهذه الصورة مفروضة في اتفاقهما على وقوع
العقد بينها لا بينه وبين الاجنبي لان ذلك ياتي في الصورة الثانية انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الظ انه لا يجب على الزوجة تفصيل الامر وبيان
ان كونها على ذمة زيد باي وجه كان بل يكفيها الاحتمال وانها ليست على ذمتها بل على ذمة زيد لوجود احتمال صحيح له نعم انا لم يوجد احتمال صحيح
لم يسمع منها وهنا قد وجد له احتمال صحيح فلذا اثبتوا حكم دعواها على الاجمال اذ ليس للحاكم تكليفها بالتفصيل كما اذا ادعى احد على زيد انه استقرض
منه الفا فاجاب بعدم شغل ذمته فليس للحاكم الزامه بان يبين انه هل استقرضها وردها او لم يستقرضها اصلا بل عليه ان يحكم بمقتضى الاصول
من دون تفتيش واما الاحتمال الصحيح لكلامه فلعله ما ذكره من ثبوت الالف من مالها في ذمة زيد اذ الظ ح تجويز الخلع عليه كما اختاره هو ره
ايض وهو يكفي لسماع دعواها مجملا واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لم يكن زيد مقرا بالحق ولم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى
صحة الخلع وفساده محل نظر اذ يمكن ان يكون زيد في وقت الخلع مقرا بالحق او كان الزوج مقرا به وكان الخلع صحيحا فانكارهما في هذا الوقت لا
يوجب رجوع دعواها الى دعوى فساد الخلع وهو ظاهر واما ثالثا فلانه على تقدير ارادة المعنى الثاني لا يلزم ان يكون بناؤه على جواز الخلع

عليه اليمين لان الاصل في مال الخلع ان يكون دينا فاذا ادعت في ذمة غيرها انتقاله لاصالة عدم عن ذمتها وعلى الاول لا عوض عليها ولا على ذمة زيد لاعترافه وتبين فيه بمقتضى دعواهم

الاجنبي

ومنها لو قالت بل خالعك فلان والعوض عليه لرجوعها الى انكارها الخلع من قبلها تم

الاجنبي المتبرع حتى يتوجه انه خلاف المشهور واكثر من حكم في هذه المسئلة بان البينة عليه لم تحكم بذلك فلا يمكن ان يكون بناء حكمهم عليه بل يمكن
ان يكون بناؤه على ما سبق منهم انهم جوزوا بذل الاجنبي من ماله باذنها فيمكن ان يكون دعواها باعتبار انه وقع الخلع بينهما على هذا الوجه
فيكون حكمها ما ذكروه من المذهب بقي الكلام في انه بعد البناء على ما ذكرنا هل يجب بناء الحكم على ما ذكره الشهيد من دعوى وكالتها عنه ام لا فنقول
لو حمل جواز بذل الاجنبي له من ماله على ما نقلنا سابقا عن شرح الشرائع من انه بمنزلة الوكيل في دفع العوض ليكون قرضا في ذمته فالظاهر ان الخلع يجب
ان يقع مع الاجنبي حتى يلزم الخلع والعوض ويصير قرضا في ذمة الزوجة اذ لو وقع مع الزوجة لا يلزم على الغير بذله بايقاع الصيغة من الزوج
الا ان يكون وكيلا من جانبه كما ذكره الشهيد واما اذا حمل على انه ضمان ما لم يجب كما سبق من الشهيد في هذا الكتاب فيحتمل ان يكون قول الاجنبي طلق
زوجتك وعلى ضمانها بمنزلة القبول من الزوجة ولا يحتاج بعده الا على الايقاع من جانب الزوج فلا بد ههنا من دعوى وكالتها عن الاجنبي و
يحتمل ان يكون قول الاجنبي ضمانا لما لم يجب على الزوجة بعد ايقاع الزوج الخلع وقبول المرأة على ذلك الوجه لانه اذا كان ضمانا لما لم يجب فلا يمنع
منه وعلى هذا فلا يجب ههنا دعوى وكالتها عنه فتدبر واما رابعا فلان حكمه بانه ان لم يوافق دعواها ترجع الى فساد الخلع محل نظر كما اشرنا اليه
في الشق السابق اذ يمكن ان يكون في وقت الخلع موافقا ويكون في انكاره في هذا الوقت مبطلا فلا ترجع دعواها الى فساد الخلع واما خامسا فلان
قوله وعلى كل حال فهذه الصورة الخ محل مناقشة اذ لا يجب حمل هذه الصورة على وقوع المخالعة بينها وبين الاجنبي بل يمكن حمل
انكارها على ما يحتمل الصورتين ويكون التفاوت بين الصورتين باعتبار التصريح في الثانية بوقوع الخلع بينه وبين الاجنبي بخلاف هذه الصورة
لاحتمالها الامرين تم **قوله** ومثله ما لو قالت بل خالعك فلان الخ قد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين هذا الفرض وسابقه اما بانه في السابق
يعترف الزوجة بوقوع الخلع معها لكن تدعي ان العوض لم يلزمها بل لزم غيرها وههنا تنكر وقوع الخلع معها ايضا او بان في الاول تنكر لزوم العوض
لها من غير تصريح بوقوع الخلع معها وعدمه وههنا تنكر ذلك مع التصريح بعدم وقوع الخلع معها قال في شرح الشرائع وهذا البحث تام اذا قلنا
بان الخلع للاجنبي المتبرع صحيح ليكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما ذهب اليه المصنف والشيخ بل الاكثر اشكل تقديم قولها لانها
تدعي فساد الخلع وهو يدعي صحته فينبغي تقديم قوله الا ان يقال انه مع اختلافهما على وقوع عقد المعاوضة معها هي تنكر ذلك فيقدم قولها لاصالة
عدم التزامها بذلك كما لو ادعى انه باعه شيئا فانكر واضاف الى ذلك دعوى بيعه من فلان فانه لا يسمع في حق الغير ويقدم قوله في نفيه عنه ولا يخ
ذلك من نظر ولا ما بين المسئلتين من الفرق انتهى وقوله ولا ما بين كانه سهو والصواب ما بين او ولا يخفى ما بين وجه النظر والفرق بين المسئلتين انما
لما اضافت الخلع الى الاجنبي وقلنا بعدم صحته منه فهي يدعي بطلان العقد فلا تسمع قولها بل يحكم بفساده بناء على اصالة الصحة وهنا اضافت
البيع الى من هو لا يقتضي بطلانه فلا مانع من تقديم قوله لكنه لما كان تصرفا في حق الغير لا يسمع اي لا يحكم بترتبه من البون مال الاجنبي والحق في دفع
الاشكال ان يقال ان سماع قولها مبني على ما اشرنا اليه في جواز بذل الاجنبي باذنها اذ لا منع من وقوع الخلع معه وتعلق البدل بذمته فلا يرجع
قولها الى دعوى البطلان فتسمع فيما يتعلق بحقها لكون الاصل معها ولا يسمع في حق الغير لذلك ويمكن ايضا ان يكون مبنيا على ما ذكره الشهيد في الفرض
السابق من كون الاجنبي مشغول الذمة بالعوض من مالها ولهذا الاعتبار كان وكيلها في قبول المخالعة به اما مطلقا على ما ذكرنا او مع اعتراف الزوج
او قبول الاجنبي على ما ذكره الشهيد هناك وبالجملة فكل ما يصحح دعواها هناك يصححها ههنا ايضا الا ان يقال ان صح وقوع المخالعة من الاجنبي مع الفضول
بجواز بذل المتبرع واما اذا لم يجز ذلك فلا تصح المخالعة معه وبعنوان الوكالة عنها ولا وجه له ظاهرا فتم ثم انه ذكره في هذا الفرض انا لا نقول انه لا يعقد
انكرته المرأة وصدقنا ما بيمينها انما نقول لو بقي النكاح كما لو قال بعتك هذا العين بكذا فانكر صاحبه وقلنا قوله بيمينه فان العين تبقى للمقر وذلك لان
الخلع يتضمن اتلاف المعقود وهو البضع والبيع لا يتضمن اتلاف المعقود الا ترى ان البيع يفسخ بتعذر العوض والبينونة لا ترتد فاذا كان كذلك فاقرار
بالخلع المتضمن للتلاف اقرار بالاتلاف فلا ترد ونظيره في البيع ان يقول بعتك عبدي هذا بكذا فاعتقه فانما يصدق بيمينه ويحكم بعتق العبد بالاقرار
انتهى والاوضح ان يقال ان مع اعتراف الزوج بوقوع الخلع وجب الحكم ببقاء النكاح وان انكرته الزوجة وفي البيع ايضا لا نحكم ببقاء العين للمقر له بل نحكم
بزوال ملكه عليه بمقتضى اقراره وان لم نحكم له للمشتري المنكر الا ان يكون له خيار الفسخ كان لم يقبض الثمن والمثمن بعد ثلثة ايام فح يجوز له
الفسخ بالخيار وكذا يجوز له التصرف بعنوان المقاصة من جهة من الثمن ولا يجري مثل هذه الاحتمالات في الخلع فلذا نحكم ببقائه مط على ان الزوجة ههنا
لا تنكر الخلع بل تقول انه وقع لكن مع غيرها والعوض عليه فلا مجال فيها لتوهم الحكم برد البضع الى المقر باعتبار انكارها بخلاف مسئلة البيع لانه بانكارها
له لا يبقى له استحقاق المبيع فيحكم بنفيه عنه فيه مجال لتوهم الرد الى البائع ولو فرض في البيع ايضا انه مع انكار البيع منه قال بل بعته من فلان والثمن عليه
فالظاهر انه يحكم هناك ايضا بعد حلفه بثبوت المبيع له وعدم لزوم الثمن عليه على قياس ما نحن فيه فلا فرق بين المسئلتين وبما قررنا من ان الزوجة ليست
منكرة لاصل الخلع بل لوقوعه معها يظهر سر انه لم يحكم ههنا ببقاء الزوجية بالنسبة الى الزوجة دون الزوج فلا يجوز لها التزويج وان لم يجز له
بضع الاستمتاع منها اعلى في كل منهما بمقتضى اقراره كما ان في مسئلة البيع يحكم بعدم استحقاق المشتري المنكر له وان لم يحكم ببقائه في ملك البائع و
ذلك لان هذا انما يتوجه في صورة انكار الزوجة اصل الخلع وكانهم يحكمون فيها بعد حلفها او سقوط العوض بما ذكرنا من بقاء الزوجية
بالنسبة اليها وان حكم بالبينونة بالنسبة اليه واما فيما نحن فيه فهي تنكر وقوع الخلع معها مع اقرارها باصله فلا وجه لبقاء الزوجية بالنسبة اليها
لاعتراف الطرفين بوقوع الخلع وصحته والحكم في البيع ايضا كذلك لان ما ذكرنا انما هو في صورة انكاره البيع منه مط واما اذا لم ينكر له مط كما في الفرض الذي
ذكرنا فحكمه هناك ايضا تمليكه المبيع له كما اشرنا اليه نعم فيما نحن فيه لو لم نقل بسماع قولها بناء على انها تدعي البطلان على ما ذكره الشهيد في الاشكال

اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني او دفعها او ابرائي ونحو ذلك فعليها المال مع عدم البينة والمبارات واصلها المفارقة قال الجوهري تقول
بارات شريكي اذا فارقته وبارى الرجل امرأته وهي كالخلع في الشرائط والاحكام الا انها تفارقه في امور منها انها تترتب على كراهية كل من الزوجين لصاحبه
فلو كانت الكراهة من احدهما خاصة او خالية عنها لم تصح بلفظ المبارات وحيث كانت الكراهة منهما فلا يجوز للرجل الزيادة في الفدية على ما اعطاها من المهر
بخلاف الخلع حيث كانت الكراهة منها جازت الزيادة وشبه بالفاء على كون هذا الحكم مترتبا على الكراهة منهما وان كان حكما آخر يحصل به الفرق بينهما وبين
الخلع ومنها انه لا بد فيها من الاتباع بالطلاق على المشهور بل لا نعلم فيه مخالفا وادعى جماعة انه اجماع ولو قلنا في الخلع لا يجب اتباعه بالطلاق ورد لا نقول
الخ بعد حلف الزوج الحكم عليها ببذل العوض مع بقاء الزوجية بالنسبة اليها وبعد تم **قوله** اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني الخ
ينبغي ان يحمل هذا على ما اذا علم ان مرادها وقوع الخلع معها ولزوم العوض ابتداء لها ثم انتقاله بالضمان الى فلان كما هو ظاهر لفظه عني اذ لا يتجه
في ثبوت المال عليها مع عدم البينة واما بمجرد اقرارها بهذه العبارة خصوصا مع عدم لفظة عني فالحكم بلزوم العوض لها لا يخ عن اشكال بناء على ما
سبق من جواز بذل الاجنبي وضمانه ضمانا لما لم يجب اذ يمكن ان يكون اقرارها بضمان فلان على هذا الوجه اي سابقا على قبولها فلم يكن اقرار بشغل
ذمتها الا ان يقال ان في صورة ضمان المتبرع باذنها لا تكون المخالعة الا بين المتبرع والزوج ويسقط قبول الزوجة راسا كما احتملناه سابقا فمع
التصريح بوقوع المخالعة معها لا يمكن حمل الضمان على هذا الوجه بل لا بد ان يكون ضمانا لما ثبت في ذمتها وفيه انه مع ذلك يمكن ان يكون وقوع الخلع
معها باعتبار وكالتها عن الاجنبي كما سبق هناك فليتق تصريحا بلزوم العوض لها فينبغي حمل المسئلة على صورة فيها ما ذكرنا فتدبر **قوله** او
دفعها او ابرائي لا شبهة فيهما في لزوم العوض **قوله** ونحو ذلك كان قالت وبذلت الخلع على ان يزن لك الالف عني فلان على ما اورده في شرح
الشرائع ولا بد فيه ايضا من فرض العلم بارادتها الاعتراف بشغل ذمتها ابتداء كما في المثال الاول اذ لا يفهم من العبارة ايضا تصريحا فيه اذ يمكن ان
يكون اشتراطا ان يزن الالف فلان عنها باعتبار شغل ذمته بها من مالها او باعتبار ضمانها متبرعا على ما فصلنا في المثال الاول فلا تغفل
قوله ترتب على كراهة كل من الزوجين هذا الشرط في المبارات مقطوع به في كلام الاصحاب الا اني لم اجد في الروايات على ما يدل عليه سوى
موثقة سماعة المتقدمة في بحث رجوع الزوج في البذل عن ابي عبد الله وابي الحسن قال سئلته عن المباراة كيف هي قال يكون للمرأة على زوجها شيء
من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك
فيقول له الرجل فان انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ولا يخفى قصورها من حيث السند والدلالة لاحتمال ان يكون ذكر الكراهة من الجانبين
على سبيل التمثيل لبعض الافراد كاعتبار ان يكون للمرأة على زوجها شيء وكذا اعطاؤها بعضه وجعل البذل الباقي لعدم الاشتراط بشيء منها اجماعا
واما الاخبار الدالة على اشتراط اعتبار الكراهة ففي الكلام على ما سبق فهي مخصوصة بالخلع فلا تشمل المباراة بل في بعض الاخبار ما يدل على عدم اعتبارها
فيها اذ في حسنة زرارة بابراهيم عن ابي جعفر على ما في الكافي قال المباراة يؤخذ منها دون الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه
من صداق او اكثر وانما صارت المباراة يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاء لان المختلعة تعتدي في الكلام وتكلم بما لا يحل لها وعلى هذا
فيكفي فيها مجرد الكراهة في الجانبين الا ان يقطعوا باعتبارها لكن الاية الشريفة مطلقة في عدم حل اخذ شيء منها الا مع خوفهما ان لا يقيما حدود الله
فتشمل الخلع والمباراة جميعا وقد عرفت ان الكراهة لا تستلزم الخوف المذكور كالعكس فلو ثبت الاجماع على كفاية الكراهة في صحتها فيمكن حمل الاية الكريمة على
ان المراد بالخوف هو الكراهة الملزومة له غالبا والاحوط الاقتصار فيهما على ما اذا تحقق الكراهة مع الخوف المذكور والله تعالى يعلم **قوله** فلا يجوز
الزيادة في الفدية فيجب ان تكون بقدر المهر فما دونه كما هو الاشهر وذهب جماعة من الاصحاب كالصدوقين وابن ابي عقيل الى المنع فيها عن اخذ قدر المهر ايضا
ووجوب الاقتصار على ما دونه وحجة القول الاول ما تقدم في بحث الرجوع في البذل من صحيحة ابي بصير حيث فيها ولا يحل لزوجها ان يأخذ منها الا المهر
فما دونه وحجة القول الثاني حسنة زرارة المتقدمة انفا وحكم في شرح الشرائع بقصورها عن افادة الحكم لقطعها ومعارضتها للصحيح وفيه تامل فانها في الكافي
مسندة الى ابي جعفر فلا يضر قطعها في التهذيب واما رواية ابي بصير فهي صحيحة اليه واما هو فاشتراكه مع وعلى هذا فالرواية الحسنة بابراهيم بن هاشم كانها
اوضح سندا منها خصوصا على ما هو راي الشارح من تقديم الحسن على الموثق بل عدم الاعتداد به هذا مع اعتضاد الحسنة بالموثقة التي يجيء بعيدها
المفصلة عنها لو لما اشرنا اليه من عدم اعتداده بالموثقات وهي ما سبق في بحث اشتراط الخلع بالكراهة من موثقة سماعة وفي آخرها وله ان يأخذ من مالها
ما قدر عليه وليس له ان يأخذ من المباراة كل الذي اعطاها ولعل موثقة سماعة المتقدمة انفا ايضا لا تخ عن تايد لهما كما يظهر بالتامل لكن يمكن الجمع بين
الروايات بحمل الاقتصار على اخذ ما دون المهر على الاستحباب فالترجيح للقول الاول وربما يمكن تاييده ايضا بما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال
المباراة ان تقول المرأة لزوجها لك ما عليك واتركني فيتركها الحديث ومثله ما تقدم ايضا من رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المباراة تقول
لزوجها لك ما عليك وبارئني فيتركها الحديث لان ما عليه باطلاقه يشمل ما اذا كان عليه تمام المهر وحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن المرأة
قالت لزوجها لك كذا وكذا وخل سبيلي فقال هذه المباراة لاطلاق كذا وكذا وبما سيجيء عن قريب من الرواية الثانية من حمران بمثل ما ذكرنا من التقريب
كما سيظهر بعد النظر فيها فانظر والله تعالى يعلم واعلم ان الظاهر من بعض عباراتهم ان الاعتبار بتمام ما اعطاها لا خصوص المهر فيها عبارة المصنف حيث عبر
بما اعطاها دون المهر وكذا اللمعة حيث ذكر انه يأخذ في المباراة بقدر ما وصل اليها منه ولا تحل له الزيادة ويطابق ذلك ما في اخر موثقة سماعة السابقة
لكن في صحيحة ابي بصير وكذا حسنة زرارة اللتين هما العمدة في الباب حصر الاعتبار بالمهر وتخصيصها بما اذا كان المهر تمام ما وصل منه اليها لا يخ عن بعد
بل لو احتيج الى تاويل فارتكابه في رواية سماعة اولى فلذا جعل الشارح الاعتبار بالمهر وقيده بما اعطاها به ومن هذا يظهر وجه جمع اخر بين الروايات وهو
تخصيص جواز اخذ تمام المهر بما اذا اعطاها شيئا غير المهر ولخذ ما دونه بما اذا لم يعطها شيئا غير المهر وعلى هذا فلا يجوز الزيادة على المهر وان كانت
دون تمام ما وصل منه اليها فليس الاعتبار بالمهر مط ولا بتمام ما اعطاها كذلك بل يراعى ما اشرنا اليه من التفصيل وموثقة سماعة لا تابى عن ذلك ان عدم
جواز اخذ كل ما اعطاها اذا حمل على العموم لا ينافي عدم جواز ما دونه ايضا في بعض الصور وهو ما اذا زاد على المهر غاية الامر عدم استفادة ذلك منها
فتدبر **قوله** مترتبا على الكراهة منهما فان الكراهة من الجانبين يناسبه عدم الزيادة في العوض كما ان اختصاص الكراهة بها يناسبه جواز الزيادة
وكذا في شرح الشرائع ولعل ما نقلنا من التعليل في حسنة زرارة محمول على ذلك او قريب منه من حيث الاعتبار فتدبر **قوله** نسبه الى الشهرة بل الى قول

لا الاتباع وربما كان به قائل لان الشيخ نسب في كتابي الحديث القول بلزوم اتباعها بالطلاق الى المحصلين من اصحابنا وقولا بل بمفهوم على خلافه منهم غير محصل و المحقق في النافع نسبه الى الشهرة م

وكيف كان فالعمل به متعين وصيغتها بارأتك بالمهر على كذا فانت طالق ومنها ان صيغتها لا تنحصر في لفظها بل تقع بالكنايات الدالة عليها كفاسختك على كذا و
ابنتك لان البينونة تحصل بالطلاق وهو صريح بخلاف الخلع على القول المختار منه وينبغي على القول بافتقاره الى الطلاق ان يكون كالمبارأة ويشترط في
المبارأة شروط الطلاق من كمال الزوج وقصده واختياره وكون المرأة طاهرا طهرا لم يقربها فيه بجماع ان كانت مدخولا بها حائلا غير يائسة والزوج
حاضرا او في حكمه وغيرها من الشروط **كتاب الظهار** وهو فعال من الظهر اختص به الاشتقاق لانه محل الركوب في المركوب والمراد هنا تشبيه المكلف من يملك
نكاحها بظهر محرمة عليه ابدا بنسب او رضاع قيل او مصاهرة وهو محرم وان ترتبت عليه الاحكام لقوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لكن
قيل انه لا عقاب فيه
لتعقيبه بالعفو بضعف
بانه وصف مطلق
الاكثر وهو صريح في تسمع اشعار بعدمه مع انه في مقام دعوى الاتفاق متأمل على توقف الفرقة في المبارأة على التلفظ بالطلاق فلعله ظهر له الخلاف بعد
ذلك لتأخر تصنيفه للنافع **قوله** وكيف كان فالعمل به متعين هذا ان ثبت الاجماع والا فلا يظهر له دليل من الاخبار وما يدل منها على خلافه
رواية حمران قال سمعت ابا جعفر يتحدث قال المبارأة تبين من ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهما لان العصمة منها قد بانت ساعة كانت ذلك
منها ومن الزوج وما في رواية اخرى منه عن ابي عبد الله واما الخلع والمبارأة فانه يلزمها اذا اشهدت على نفسها بالرضا فيما بينها وبين زوجها
بما يفترقان عليه في ذلك المجلس فاذا افترقا على شيء ورضيا به كان ذلك جائزا عليهما وكانت تطليقة بائنة لا رجعة له عليها سمي طلاقا او لم يسم ورواية
جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال المبارأة تكون من غير ان يتبعها الطلاق وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع السابقة في الشرح في بحث الخلع فان
تمامها هكذا قال سألنا ابا الحسن الرضا عن امرأة تبارئ زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او
هي امرأته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه وان شاءت ان يرد عليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت فقلت له انه قد روي لنا انه لا تبين منه
حتى يتبعها بطلاق قال ليس ذلك اذن خلع فقلت تبين منه فقال نعم كذا في يب وفي ئي بعد قوله هل تبين منه هكذا فقال اذا كان ذلك على
ما ذكرت فنعم قال قلت له قد روي لنا الى اخره وح يضعف لانه على ما ذكرنا في المبارأة فقد وربما امكن تأييده بروايات اخرى ايضا كصحيحة الحلبي و
حسنة محمد بن مسلم وموثقة سماعة ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة انفا حيث بين فيها كيفية المبارأة من غير اعتبار اتباع الطلاق ومثلها
صحيحة ابي بصير التي اشرنا اليها انفا وقد تقدمت في بحث الرجوع في البذل وربما لاح عن ذلك ايضا رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله
قال المبارأة تطليقة بائنة وليس في شيء من ذلك رجعة وقال زرارة لا تكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهرا واما حاملا بشهود ومع وجود
هذه الاخبار مع عدم ظهور معارض لا وجه لتعين العمل بالمشهور الا ان يثبت الاجماع عليه قال الشيخ في يب بعد نقل رواية جميل الذي اعمل عليه في المبارأة
ما قدمنا ذكره في المختلعة وهو انه لا يقع بها فرقة ما لم يتبعها بطلاق وهو مذهب جميع اصحابنا المحصلين من تقدم منهم ومن تأخر وليس لذلك باب
لهذا الخبر الذي ذكرناه لان قوله المبارأة تكون من غير ان يتبعها الطلاق واذا كانت المبارأة من كنايات الطلاق والخلع عندهم فيحمل الخبر على انه يكون
طلاقا او خلعا من غير ان يتبعها الطلاق موافقا لمذهبهم والاخبار التي نقلناها ايضا لو صرح فيها بعدم الاحتياج الى الطلاق ليس فيها حكم لاجراء
في الخلع ويختص بالمبارأة حتى لا يمكن حملها على التقية اذ ليس فيها الا الحكم بالبينونة وهم قائلون بها في الخلع فكذا في المبارأة اذا كانت من كناياته فلا
منع من حمل شيء منها على التقية فتدبر ثم كيفما كان فالاحتياط في اتباع المشهور والاتباع بالطلاق منه ولا يبعد ان يكون نظر الشيخ ايضا هنا اليه فتأمل
قوله لان البينونة تحصل بالطلاق فيه تأمل اذ بالطلاق لا يحصل الا مطلق الفرقة لا البينونة المقصودة بالخلع ووقوع البينونة بالكنايات غير ظاهر اذ
ربما لا يحصل الا باللفظ الصريح كسائر العقود والايقاعات اللازمة وان قيل ان الطلاق مع العوض يكفي لوقوع البينونة كما صرح به واذا اتبع الخلع
بالطلاق فقد يتحقق لا مرأن باتي لفظ وقع الخلع ففيه ان هذا انما يتم اذا اتبع بالطلاق وذكر العوض معه بان يقول بعده مثلا انت طالق على كذا
واما اذا ذكر العوض مع الخلع ثم اتبعه بالطلاق المجرد فلا اذ الطلاق المذكور لا يفيد البينونة ووقوعها باللفظ الغير الصريح السابق غير ظاهر وان اتبع
بعده بالطلاق فالاولى لا ابتان باللفظ الصريح وذكر في شرح ئع انه لو اختصت الكراهة بها لم يصح الطلاق بلفظ المبارأة وان اتبعها بالطلاق لان الخلع
لا يقع بالكنايات ولو انعكس فكانت الكراهة منهما وعبر عن المبارأة بالخلع فالظاهر الجواز لان المبارأة تقع بالكنايات والخلع كناية واضحة في الفرقة المقصودة
من المبارأة واتباعه بالطلاق يصححه انتهى وهذا يدل على ان الخلع لا يقع بالكنايات وان اتبع بالطلاق وهو لا يخلو عن وجه كما اشرنا اليه لكن يبقى الكلام في
الفرق بينه وبين المبارأة والحكم بوقوعها بالكنايات دونه اذ لا يظهر له وجه وبالجملة الحكم في كل منهما بوقوعه بالكنايات لا يخلو عن اشكال وان اتبع
بالطلاق الا مع التصريح بالعوض في الطلاق فتدبر **قوله** شروط الطلاق في الدليل عليه مع الاجماع النصوص الواردة في كل منهما انه تطليقة بائنة
ويعتبر فيه ما يعتبر فيها وروى في في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا طلاق ولا خلع ولا مباراة ولا ظهار الا على طهر من غير جماع وفي
الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر وعن عتيبة بن مصعب عن ابي عبد الله قال لا يكون طلاق ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من غير جماع بشهود
في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله هل يكون خلع او مباراة الا بطهر قال لا يكون الا بطهر وفي الصحيح عن محمد بن اسمعيل قال سألت
ابا الحسن الرضا عن المرأة تبارئ زوجها او تختلع منه بشاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت فنعم لكن قد سبق ان
هذه الرواية في يب ليست على هذا الوجه فتذكر وقد روى في يب عن زرارة في كل منهما انه لا يكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهرا واما حاملا
بشهود وهو مطابق لما ورد في الطلاق ايضا في تلك روايات صحيحة وحسنة بطلاقها على كل حال وعدمها في الحامل المستبين حملها ونقل عن بعض الاصحاب قول
بعدم جواز الخلع بالحامل ان قلنا انها تحيض الا في طهر اخر غير طهر المواقعة بخلاف الطلاق وهو مجهول القائل والماخذ كما اشار اليه السيد المحقق
في شرح النافع **كتاب الظهار** **قوله** لانه محل الركوب في المركوب والمرأة مركوب الرجل فمعنى تشبيهها بظهر الام ان ركوبها محرم عليه
كركوبها **قوله** لقوله تعالى دليل لحرمة الظهار باعتبار اطلاق المنكر والزور عليه فيه والحكم اجماعي والا فللمناقشة في دلالة الاية مجال اذ المنكر
وان صار في عرف المتشرعة بمعنى المحرم لكن كونه حقيقة شرعية فيه محل تأمل ومعناه اللغوي كانه لا يدل على الحرمة بل يجوز ان يكون منكرا باعتبار
انها ليست اما ولا مثلها ان اريد الاخبار ولا تصير اما ولا مثلها بهذا القول ان اريد الانشاء فهو قول منكر تنكره الحقيقة وتنكره الاحكام الشرعية
على ما في الكشاف واما الزور فهو وان كان بمعنى الشرك والكذب لكن كونه في الاية بأحد المعنيين غير ظاهر لجواز ان يكون بمعنى الباطل الذي حرف
عن الحق والحكم بحرمة كل ما كان كذلك محل تأمل اذ يكفي في الحكم عليه بذلك ان لا يترتب عليه ما قصد من التفريق والطلاق لانه كان طلاقا

في الجاهلية

فلا يتعين كونه عن هذا المذنب المعين وصيغته هي اوانت او هذه او فلانة علي كظهر امي او محذوف الصلة كظهر امي او اختي او بنتي او غيرهن من المحرمات ولو من الرضاع
على الاشهر في الامرين وهما وقوعه بتعليقه بغير الام من المحارم النسبيات ومحرمات الرضاع مطلقا ومستند عموم الحكم في الاول مع ان ظاهر الاية وسبب الحكم تعلقه
بالام صحيحا زرارة وجميل عن الباقر والصادق الدالتان عليه صريحا ولا شاهد للتخصيص بالام النسبية في قوله تعالى ما هن امهاتهم لانه لا ينفي عن غير الام ونفيت
عنها بالاخبار الصحيحة لا بالاية ولا صحيحة في سيف التمار عن الصادق قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت علي كظهر اختي او عمتي او خالتي فقال انما ذكر الله تعالى
الامهات وان هذا الحرام لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب لانه اجاب بالتحريم ولعل السائل استفاد

مقصوده منه اذ ليس
في السؤال ما يدل على
موضع حاجته ومستند
عموم الثاني قوله
يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب وقول الباقر
في صحيحة زرارة وهو من
كل ذي محرم اما او
اختا او عمة او خالة
الحديث وكل من الفاظ
العموم تشمل المحرمة
رضاعا ومن في الخبر
تعليلية مثلها في قوله
تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
وقوله يغضون من ابصارهم
او بمعنى الباء مثلها في
قوله تعالى ينظرون من
طرف خفي والتقدير
يحرم لاجل الرضاع
او بسببه ما يحرم لاجل
النسب او بسببه
التحريم في الظهار
بسبب النسب

في الجاهلية لكن بعد الاجماع على انه محرم لا يبعد ان يستفاد منها الحرمة خصوصا مع قرينة تعقيبه بالعفو والمغفرة فتدبر **قوله** فلا يتعين كونه عن هذا
الذنب يحتمل ان وصفه تعالى بالوصفين بعد ذكر هذا الذنب في العفو عنه والمغفرة له وتخصيصه باعداء بعيد فالظاهر في الرد عليه ان يقال ان هذا
الوصف لا يفيد الا المنع عن الياس بالكلية بعده والبعث على الرجاء معه في الجملة اما مع التوبة او لاحتمال العفو والمغفرة عنه بدونها ايضا في بعض
الافراد مطلقا لا الجزم بالعفو والمغفرة عنه مطلقا كيف ونظائر ذلك كثيرة مثل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم
وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد فيها بحتم المغفرة عن الذنب المذكور واما ما قيل من ان الجزم بالعفو عن شيء ينافي تحريمه كما هو واضح
ويمكن دفعه بمنع وضوح المنافاة اذ يكفي في تحريم شيء كونه سببا لاستحقاق الذم والعقاب وان عفا عنه العفو الغفور فقد روي في رواية
طويلة عن حمران عن ابي جعفر وفيها ان رسول الله قال للرجل الذي ظاهر الا انك قد قلت منكرا من القول وزورا قد عفا الله عنك وغفر لك فلا
تعد فانصرف الرجل وهو نادم على ما قال لامرأته وكره الله ذلك للمؤمنين بعد فانزل الله عز وجل والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا الرجل الاول لامرأته انت علي حرام كظهر امي قال فمن قالها بعد ما عفا الله وغفر للرجل الاول فان عليه تحرير رقبة الاية فجعل الله عقوبة
من ظاهر بعد النهي هذا الحديث وربما يستفاد منه ان قوله تعالى عفو غفور في هذه الاية اشارة الى عفوه عن الرجل الاول ومغفرته له لانه
فعله قبل ورود النهي ليس مطلق فلا تغفل **قوله** ونحو كمي او عندي او لدي او محذوف الصلة اي بدون لفظ علي واشباهه وفي السرائر
استشكل وقوعه مع حذف الصلة ولعل وجهه كما ذكره في شرح ئع ان مع ترك الصلة يحتمل الحمل على انها محرمة على غيره كظهر امه عليه واستبعده
السيد المحقق في شرح فع لظهور في الحرمة عليه ومجرد الاحتمال لا ينافي الظهور وفيه انه لا دليل على ترتب الاحكام بمجرد الظهور لكونها مخالفة للاصل
فينبغي الاقتصار فيها على موضع القطع وهو مع صراحة الصيغة كما هو مورد النصوص فتدبر **قوله** ومحرمات الرضاع مطلقا اي حتى الام **قوله**
مع ان ظاهر الاية وسبب الحكم اما الاول فلقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظاهر من التخصيص نفي كون غير امهاتهم ان التشبيه
في الظهار بظهر الام واما الثاني فلان نزول الاية على ما في الكشاف كان في خولة بنت ثعلبة امرأة اوس بن الصامت راها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم
فلما سلمت راودها فابت فغضب وكان به خفة ولمم فظاهر منها فاتت رسول الله فقالت ان اوسا تزوجني وانا شابة مرغوب في فلما خلا سني ونثرت
بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وقد روي وجه النزول في في والفقيه ايضا على اختلاف مع اتفاقهما على انه في الظهار بالتشبيه بظهر امه كما ذكر
الروايتين لطولهما من اراد الوقوف عليهما فليرجع اليهما **قوله** صحيحا زرارة وجميل رواية زرارة رواها في في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابن محبوب
وفي الفقيه وتب عن الحسن بن محبوب بحذف الاسناد لكن طريقه الى الحسن صحيح وكذا طريق الشيخ اليه فيما اخذه من كتبه ومصنفاته والاخرى وهي رواية جميل
فلبست في الفقيه وفي في وتب حسنة بابراهيم بن هاشم فكانه عدها صحيحة لكونها في حكمها او تغليبا فلا تغفل **قوله** بالام النسبية وجه الاستشهاد للتخصيص
بالام ظاهر كما اشرنا اليه واما وجه تخصيصها ايضا بالنسبية فهو تتمة الاية وهو قوله تعالى ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم اذ الظاهر منها ان الام المشبه بها
التي ولدته وهي النسبية **قوله** بالاخبار الصحيحة اي الخبرين المذكورين اذ لم اطلع على خبر صحيح في المسألة غيرهما نعم روي في في رواية اخرى عن يونس عن
بعض رجاله عن ابي عبد الله ومنها ما يوافق الروايتين لكنها مع ارسالها ليست بصحيحة **قوله** لان عدم ذكره لغيرهن اه بعنوان التصحيح المذكور لا تدل
الا على انه تعالى لم يذكر غير الامهات وهو لا يدل على الاختصاص بهن وعدم ثبوت الحكم في غيرهن بالاية فيستفاد من الرواية بل بالروايتين المذكورتين ولا
يتوهم انه لا بد من حمل جوابه على انه لا اعتداد بمثل هذا الظهار لانه لم يذكره تعالى لان السؤال وقع عن حكم هذا الظهار واذا لم يحمل الجواب عليه فلا
يعلم حكمه ويلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة مع احتياج السائل الى معرفة الخطاب وذلك لانه اجاب بحرمة هذا القول ويحتمل ان كان مقصود
السائل السؤال عن حرمته وعدمها او علم قصده فاجابه بما استفاد منه مقصوده ولبس في السؤال ما يدل على مقصوده منه وانه يترتب الاحكام على مثل
هذا الظهار وعدمه حتى يلزم تأخير البيان لو لم يحمل الجواب على ما ذكر هذا ما ذكره الشارح ويمكن ان يقال ايضا انه على تقدير ان يكون المقصود السؤال عن
ترتب الاحكام وعدمه لعل السائل استفاد مقصوده من جوابه بان هذا محرم لاحتمال علمه بان كل ظهار حرام يترتب عليه الاحكام فيرجع جوابه
الى ان هذا وان لم يذكر في الكتاب لكنه ايضا حرام محرم مثل ما ذكر في الكتاب وح فهذه الرواية ايضا توافق الروايتين وفي شرح النافع نقل عن ابن
ادريس تخصيص الحكم بالام وانه استدل له بصحيحة سيف ثم قال وهذه الرواية غير دالة على المطلوب بل الدلالة على نقيضه اشبه لان الظاهر من قوله وان
هذا الحرام انه ظهار محرم وان لم يكن مذكورا في الكتاب ولا يخفى ان قوة التحريم في كلامه بالغلط فهو كما ترى وان وقع بالكسر فدعوى ظهور الرواية في غير ظ
نعم لا يبعد جدا حملها عليه كما ذكرنا فتدبر **قوله** مثلها في قوله تعالى ينظرون من طرف خفي كون من فيه بمعنى الباء منقول عن يونس قال ابن هشام و
الظاهر انها للابتداء والظاهر ان كلا منهما محتمل فانه ان حمل على ان الطرف له فمن بمعنى الباء كما نقل عن يونس وان حمل على ان ابتداء النظر وقع من الطرف كما
قال البيضاوي اي يبتدئ نظرهم الى النار من تحريك لاجفانهم ضعيف كالمصبور ينظر الى السيف فمن لابتداء الغاية كما قاله ابن هشام فيهما معنيان متنافيان
يستقيم حمل الكلام على كل منهما ولا بعد في شيء منهما لكن لا يخفى انه اذا جعل بمعنى الباء فالظاهر على ما ذكرنا ان يكون بمعنى باء الاستعانة لا السببية كما يظهر
مما ذكره الشارح وايضا اذا جعل من في الخبر بمعنى باء السببية فهي التعليلية التي ذكرها اولا كما يظهر بالنظر الى المثالين اللذين اوردهما فلا وجه لها اخر ويمكن
دفع الاول بان يقال انه في الاية اذا جعل من بمعنى الباء فهي وان كانت بمعنى باء الاستعانة لكنها في الخبر اذا جعلت بمعنى الباء فالظاهر ان يجعل بمعنى باء السببية
فنوع حملها في الخبر على السببية لا في الاية ودفع الثاني بان التعليلية فيما اورده من المثالين وان كانت بمعنى السببية لكن التعليلية اعم منها لشمولها
ما يدخل على العلة بمعنى الغاية بخلاف السببية وعلى تقدير حمل من في الخبر على التعليلية يجعلها من هذا القبيل كما اشار اليه بقوله لاجل الرضاع

او بسبب

ثابت في الجملة اجماعا فيثبت بسبب الرضاع كذلك وح فيندفع ما قيل من ان الظاهر ان سبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا للتحريم كون التشبيه بالنسب سببا له فيكون التشبيه بالرضاع سببا فيه فانه قد عرفت من الملازمة ويمكن ان يشير بالاشهر على ذلك وهو اختصاص التشبيه بمن ذكر وهو محرمات النسب او الرضاع دون غيرهن من محرم المصاهرة موبدا بالمصاهرة فقد قيل بوقوعه بالتشبيه بهن للاشتراك في العلة وهي التحريم المؤبد منه وقوله وهو من كل ذي محرم ولا ينافيه قوله بعد ذلك امه او اخته او عمته لان ذكر من المثال لا للحصر اذ المحرم النسبي ايضا غير منحصر فيهن ولم يقل احد باختصاص الحكم بالثلثة لكن المتعلم علم وقوعه متعلقا بهن ولا اعتبار بغير لفظ الظهر من اجزاء البدن كقوله انت علي كبطن امي او يدها او رجلها او فرجها لاصالة الاباحة او بسببه لكن لا بد في جعل الرضاع والنسب غاية للحرمة من مسامحة اي يحرم لاجل ما به حرمة الرضاع وحده وادابه هذا وهذا بعد انه على تقدير جعلها تعليلية لا حاجة الى جعلها من هذا القسم البتة مع ما فيه من التكلف لم لا يحمل على التشبيه كما هو ظاهرها ولا اقل من الاشارة فيهما الى الاحتمالين الان يقال انما حمله على هذا المعنى لئلا يرجع الى التشبيه كما هو الاحتمال الاخر ويقال ان قوله والتقدير الخ ليس على ترتيب الاحتمالين السابقين بل قوله لاجل الرضاع اشارة الى احد احتمالي التعليلية والتشبيهية وقوله او بسببه اشارة الى الاحتمال الاخر وكذا الى احتمال جعلها بمعنى الباء ويمكن ان يقال ايضا ان قوله لاجل الرضاع او بسببه اشارة الى الاحتمالين بمجرد تغيير العبارة والحاصل الاول ايضا يرجع الى الثاني لكن ذكر الاحتمالين باعتبار ان التعليلية اعم مفهوما من التي بمعنى الباء لشمولها ما يدخل على الغاية بخلاف ما يكون بمعنى الباء وكذا التي بمعنى الباء اعم مفهوما من التعليلية لشمولها ما يكون للاستعانة بخلاف التعليلية وان لم يتغير المعنى في الخبر على الاحتمالين بناء على حمله في كل منهما على التشبيه ويؤيد هذا انه قال بعد ذلك والتحريم في الظهار بسبب النسب لم يضف اليه لاجل النسب اشارة الى انه كلا الاحتمالين بمعنى التشبيه والاظهر ان يقال انه ادرج الاستعانة ايضا في التشبيه على ما نقله ابن مالك في التسهيل رح فقوله لاجل النسب اي بسببه وعلته وقوله او بسببه اي بالاستعانة به وبتوسطه يجعل الرضاع والنسب آلة لتحريمه وقوله اي بسبب النسب اراد به التشبيه بالمعنى العام الشامل لها فتدبر **قوله** ثابت في الجملة اي له مدخلية في التحريم ولو باعتبار التشبيه بجماعة في الام وبالاجماع في غيرها فيثبت بسبب الرضاع كذلك وقد يقال ان المتبادر مما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع بسببه بالذات فلا يتناول ما يحرم بسبب التشبيه به ومع وجود هذا الاحتمال في التمسك بهذا الخبر في الحكم المخالف للاصل مشكل جدا فتامل **قوله** وقيل يقع بجميع ذلك القائل هو للاشتراك في العلة لا يخفى ضعفه لان العلة مستنبطة وليست بمنصوصة فالاولى الاقتصار على الوجه الثاني **قوله** وقيل يقع به القائل الشيخ في كتبه والصدوق في المقنع وابن البراج وابو حمزة وقال الصدوق في الفقيه واذا قال الرجل لامرأته هي علي كظهر امي او كبطنها او كبدها او كرجلها او كعبها او كشعرها او كشيء منها ينوي بذلك التحريم فهو ظهار وكذلك ذكره ابن هيثم بن هاشم في نوادره **قوله** اسناده الى الرواية ضعيفة وهي رواية سدير عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت علي كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار وفي السند جماعة من الضعفاء كما فصله في لك وهي ناقصة رواية اخرى لم يتعرضوا لها وهي ما رواه في في الحسن عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي او كيدها او كبطنها او كفرجها او كنفسها او ككعبها ايكون ذلك الظهار وهل يلزمه فيه ما يلزم المظاهر قال المظاهر اذا ظاهر من امرأته فقال هي عليه كظهر امه او كيدها او كرجلها او كشعرها او كشيء منها ينوي بذلك التحريم فقد لزمه الكفارة في كل قليل منها او كثير الحديث وهذه الرواية وان لم تكن بمكان لا ولي من الضعف لكنها ايضا لارسالها وعدم صحتها لا يمكن التمسك بها في مثل هذا الحكم المخالف للاصل والشيخ تمسك ايضا باجماع الفرقة وبالاحتياط والاجماع مع شهرة الخلاف بل لظهور من كلام السيد المرتضى الاجماع على خلافه والاحتياط بمجرده لا يصلح سندا للحكم بالوجوب والتحريم مع اصالة البرائة فالاقوى ما اختاره المص وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وجماعة من الاصحاب وامر الاحتياط واضح **قوله** ولا التشبيه بالاب لا خلاف فيه بين الاصحاب نعم حكم بعض العامة بوقوع الظهار بالتشبيه بمحارم الرجال **قوله** او مظاهرتها منه اي اعتبار المظاهرة الزوجة من الزوج بان تقول للزوجة انت علي كظهر ابي او غيره من المحارم ولا خلاف فيه ايضا بين الاصحاب ويدل عليه ايضا اصالة البرائة مع تايدها بما يلزمه وفي الفقيه من رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اذا قالت المرأة زوجي علي كظهر امي فلا كفارة عليها **قوله** لقول الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الا رواه في في وفي يب بحذف الاسناد عن ابن فضال عمن اخبره عن ابي عبد الله ع ومنه يعلم حال السند في الفقيه نقلا صحيحه فضيل بن يسار قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل مملك ظاهر من امرأته فقال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وقال ع لا يكون الظهار الا على موضع الطلاق والظاهر ان قوله وقال ع الخ ليس من تتمة رواية فضيل بل رواية مرسلة برأسها وهي هذه الرواية من ابن فضال بقرينة ان في في ويب نقلا رواية فضيل وليس فيها هذه التتمة فنقل السيد المحقق في شرح النافع هذه التتمة عن ابن بابويه بعنوان صحيحة فضيل بن يسار كما ترى ووجود المثل هذه الرواية دون الفقيه لا يجدي شيئا بعد ما ذكرناه فان مثل هذا التعبير اتفق في الروايات اكثر من ان يحصى الا ترى ان في هذه الرواية نقل الشيخ ههنا وفي شرح الشرايع موقع الطلاق بنعا للصدق في شرح مع ان في يب موضع موقع الموقع وعلى اي حال فالحكم بكونه من صحيحة فضيل مشكل جدا فتدبر وذكر في شرح الشرايع ان هذه الرواية لا تدل على موضع النزاع والظاهر يريد بموقع الطلاق الشرائط المعتبرة فيه من الشاهدين وطهارتها من الحيض وانتقالها الى غير المواقعة ونحو ذلك هذا اذا سلم اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط انتهى وفيه تامل فانه ان حمل الرواية على ان وضع الظهار وشرائطه لا يكون الا على وضع الطلاق وشرائطه فاذا سلم اشتراط التجريد عن الشرط في الطلاق فالظاهر من الرواية اعتباره في الظهار ايضا ودعوى ظهورها فيما عداه من الشرائط التي ذكرها تحكم وان حملت على انه لا يكون الظهار الا على امرأة تصلح ان تكون موضع الطلاق بان تكون طاهرة منتقلة الى طهر غير المواقعة ونحو ذلك فكما لا تدل ح على اعتبار التجريد عن الشرط في الظهار كذلك لا تدل على اعتبار الشاهدين ايضا من الشرائط التي تدل الرواية على اعتبارها كما لا يخفى والاولى ان يقال على تقدير تسليم حمل الرواية على المعنى الاول ان دلالة هذه الرواية على اعتبار التجريد ليست الا بالعموم فاذا دلت الروايات الصحيحة على عدم اعتباره في الظهار فيجب تخصيصها بما سواه جمعا بين الاخبار كما نقله الشيخ في يب **قوله** ولرواية القسم بن محمد في يب وصفه بالزيات وقاسم بن محمد مشترك وبوصف الزيات غير مذكور في كتب الرجال في سنده ايضا ابو سعيد الادمي وهو سهل بن زياد وحاله معروف **قوله** فقال لا شيء عليك ليس في الخبر وقوع الشرط فيمكن ان يكون نفي شيء عليه لهذا الاعتبار كما اشار اليه في يب واحتمل ايضا ان يكون المراد انه لا شيء عليه من العقاب ثم نهاه عن المعاودة الى مثل ذلك لان التلفظ بالظهار محظور لا يجوز ذكره لان الله تعالى قال انهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو

عدم التحريم بشيء من ذلك الا ما اخرجه الدليل ولذلك للآية والرواية على الظهر ولانه مشتق منه فلا يصدق بدونه ولا يقع بجميع ذلك استنادا الى رواية ضعيفة ولو علقه بما يشمل الظهر كالبدن او الجسم فالوجهان والاولى بالوقوع ولا التشبيه بالاب وان علا ابن ظهر او الاجنبية وان شاركها في التحريم او اخت الزوجة لان تحريمها غير مؤبد وبعضهم من تخصيصها بالذكر من بين المحرمات بالمصاهرة الميل الى التحريم بهن والا لكان التمثيل بمن حرم منهن مؤبدا اولى ومظاهرتها منه لاصالة عدم التحريم في ذلك كله وكون التحريم فيما سبق عما يقف على مورده ولا يقع مجزا غير معلق على آت ولا صفة كقدوم زيد وطلوع الشمس كما لا يقع الطلاق معلقا اجماعا وانما قال لقول الصادق ع لا يكون الظهار الا على مثل القول يكون عم الصادق ع لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق ولرواية القاسم بن محمد قال قلت لابي الحسن الرضا ع اني ظاهرت من امرأتي فقال لي كيف قلت قال قلت انت علي كظهر امي ان فعلت كذا وكذا فقال لا شيء عليك ولا تعد

عفور

ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع وقيل والقائل الشيخ وجماعة يصح تعليقه على الشرط وهو ما يجوز وقوعه في الحال وعدمه كدخول الدار لا على الصفة وهي ما لا يقع في الحال قطعا بل في المستقبل كانقضاء الشهر وهو قوي

عفور انتهى ولعل نفي العقاب على ما احتمله كان باعتبار كونه جاهلا بحرمة الظهار او باعتبار علمه ع بالعفو عنه في المرة الاولى ويمكن ان يحمل كلامه على البناء على ما قيل من ان الظهار محرم لكن يعفى عن فاعله ولا يعاقب عليه بدليل قوله ثم بعد ذلك ان الله لعفو غفور كما سبق تفصيل القول فيه فتذكر **قوله** ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع رواه في يب عن ابن فضال عن ابن بكير عن رجل من اصحابنا عن رجل قال قلت لابي الحسن ع اني قلت لامرأتي انت علي كظهر امي ان خرجت من باب الحجرة فخرجت فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر رقبة ورقبتين فقال ليس عليك شيء قويت ام نقوى وقد ظهر مما نقلنا حال السند لوجود الارسالين مع فساد مذهب الراوين لكن لا يجري فيه ما نقلنا عن يب من التاويلين كما لا يخفى وانت خبير بانه يمكن حمل الخبرين على اليمين بالظهار التي لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوعها لا التعليق بالشرط الذي هو المتنازع فيه ولا حاجة في هذا الحمل على ان يقرأ الافعال على صيغة التكلم كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى بل يجري على تقدير القراءة على صيغة المخاطب ايضا كما يظهر مما سنحققه في معنى اليمين بالطلاق والظهار ونحوهما فانظر ويمكن الاستدلال ايضا على عدم صحة التعليق بما رواه في يب من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال الظهار على ضربين في احدهما الكفارة اذا قال انت علي كظهر امي ولا يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره انه على تقدير الشرط لا كفارة اصلا لكن ان ثبت جواز التعليق بالشرط يمكن حملها موافقا لرواية اخرى منه على ما سيجيء على ان في احدهما الكفارة قبل المقاربة واما المعلق على ما ذكر من الشرط فانما يجب الكفارة بعد المقاربة او المسيس بعدها ويمكن ايضا حمل الضرب الثاني على اليمين وح فلا كفارة فيه فيخرج عن المتنازع فيه فتدبر **قوله** والقائل الشيخ وجماعة منهم الصدوق في الفقيه وفي المقنع وابن حمزة وجماعة من المتاخرين ثم انه ليس في كلام الشيخ في كتبه ولا في كلام اكثر من جوز التعليق الفرق بين الشرط والصفة فلا يبعد ان يكون مرادهم بالشرط ما يعم الصفة ايضا وكلام الشيخ ره في ط صريح في التعميم فانه قال الظهار يصح اجلا او عاجلا فالعاجل ان يقول انت علي كظهر امي والاجل ان يقول اذا دخلت الدار او اذا جاء رأس الشهر وفي اصحابنا من منع الظهار اذا كان بشرط انتهى وفي ط كلام المحقق في فع ايضا عدم الفرق فانه قال لا يقع الا منجزا فلو علقه بانقضاء الشهر او دخول الجمعة لم يقع على القول الاظهر وقيل يقع وهو نادر واعتبر التنجيز الظ في عدم صحة التعليق مط ثم فرع عليه عدم صحة التعليق ممثلا بمثالين من الصفة ولم يتعرض للشرط اصلا ولولا انه لم يفرق بينهما لكان التعرض لعدم صحة التعليق على الشرط اولى نعم المص في شرح الارشاد في اخر شرح قول مصنفه والاقوى وقوعه مع الشرط قال اعلم ان المثال في صدر المسئلة بدخول الدار يخرج عنه نحو ما اذا طلعت الشمس فان الاصح انه لا يقع فما ذكره الشيخ ماخوذ منه والعلامة ره في عد حكم بعدم جواز التعليق على انقضاء الشهر ونحوه ثم قال وهل يقع موقوفا على شرط الاقرب ذلك فلو قال انت علي كظهر امي ان دخلت الدار او ان شاء زيد فدخلت او شاء وقع وفي الفرق بينه وبين المعلق نظر انتهى ولعل وجه النظر انه لا فرق بين الشرط والصفة من اصطلاحات الفقهاء وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بينهما ايضا فاذا ظهر منها عدم جواز التعليق على احدهما او جوازه فالظ عدم الجواز او الجواز مط ومجرد كون مورد نص الجواز فيهما من قبيل الشرط على اصطلاحهم لا يوجب تخصيص الحكم به كما اذا كان مورد النص مثال خاص من الشرط كدخول الحجرة مثلا فانه لا يوجب تخصيص الحكم به هذا وربما قيل ان الحكم بوقوعه معلقا على الشرط يستلزم وقوعه معلقا على الصفة بطريق اولى لان الصفة لازمة الوقوع بخلاف الشرط فانه قد لا يقع فيكون ارادة ايقاع الظهار في الاول اقوى منه في الصفة وان كانت لازمة الوقوع بخلاف الشرط لكن الشرط مما يمكن وقوعه في الحال بخلاف الصفة فالتعليق على الصفة ينافي قصد ايقاعه في الحال بخلاف التعليق على الشرط لامكان حصول الشرط في الحال فهو بالوقوع اولى والحق ان هذه الاعتبارات لا تصلح مناطا للاحكام الشرعية فتدبر **قوله** وهو ما يجوز وقوعه في الحال لعل المراد جواز وقوعه في الحال نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة فان لدخول الدار او مجيء زيد يجوز بالنظر الى مفهومهما وقوعهما في الحال ولو امتنع بسبب امور خارجة بخلاف طلوع الشمس وانقضاء الشهر وقبل وقتهما وكذا مجيء الشهر الاتي فانه لا يجوز وقوعها في الحال ولو قطع النظر عن الامور الخارجة وقد يفسر الشرط بما امكن وقوعه وعدمه كقدوم المسافر ودخولها الدار والصفة بما قطع بحصوله عادة كطلوع الشمس وزوالها كما سبق من الش في كتاب الطلاق ولعل المراد ما قطع بحصوله بعد ذلك اذ لو قطع بحصوله في الحال فليس من الصفة ولا من الشرط ولا منع من التعليق عليه بما يعتبر فيه التنجيز فتدبر **قوله** بل في المستقبل اي بل يقع قطعا في المستقبل واعلم انه لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوع الظهار لو جعله يمينا ويدل عليه ايضا روايات كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع فيما لا يكون الظهار في يمين وصحيحة عبد الله بن المغيرة على ما في في قال تزوج حمزة بن حمران ابنة بكير فلما اراد ان يدخل بها قال له النساء لسنا ندخلها عليك حتى تحلف لنا ولسنا نرضى ان تحلف لنا بالعتق لانك لا تراه شيئا ولكن احلف لنا بالظهار وظاهر من امهات اولادك وجواريك فظاهر منهن ثم ذكر ذلك لابي عبد الله ع فقال ليس عليك شيء ارجع اليهن وفي يب بعينها موثقة ابن بكير التي في يب هذه الحكاية في صحيحة اخرى في في عن عبد الله بن المغيرة وغيره بوجه اخر ربما يمكن حمله ايضا على ما يوافقهما كما يظهر بالرجوع والتامل وصحيحة صفوان في في عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يصلي الصلوة او يتوضأ فيشك فيهما بعد ذلك فيقول ان اعدت الصلوة او اعدت الوضوء فامرأته عليه كظهر امه ويحلف على ذلك بالطلاق فقال هذا من خطوات الشيطان ليس عليه شيء وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ورواية عطية بن رستم قال سألت الرضا ع عن رجل يظاهر من امرأته قال ان كان في يمين فلا شيء عليه وبالجملة فالحكم مما لا اخفاء فيه ولكن لا بد من تحقيق معناها وبيان الفرق بينها وبين الظهار المعلق الذي اختلفوا فيه فذكر الش في شرح تع في شرح قول مصنفه ولو جعله يمينا لم يقع ان المراد بجعله يمينا جعله جزاء على فعل او ترك قصدا للزجر عنه او البعث على الفعل سواء تعلق به او بها كقوله ان كلمت فلانا او ان تركت الصلوة فانت علي كظهر امي وهو مشارك للشرط في الصورة ومفارق له في المعنى لان المراد من الشرط مجرد التعليق وفي اليمين ما ذكرناه من الزجر او البعث والفارق بينهما القصد لما لم يقع مع

فقال الرجل عليك شيء

فقال اني قوي على ان اكفر

لصحيحة حريز عن الصادق ع قال الظهار ظهاران فاحدهما ان يقول انت علي كظهر امي ثم يسكت فذلك الذي يكفر قبل ان يواقع فاذا قال انت علي كظهر امي ان فعلت
كذا وكذا ففعل وجبت عليه الكفارة حين يحنث وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه ع

جعله عينا للنهي عن اليمين بغير الله ولان الله تعالى جعل كفارته غير كفارة اليمين وفي حسنة حمران قال لا يكون ظهار في يمين انتهى وظاهره كما يسجي
منه في هذا الكتاب في باب الايلاء ان اليمين المنهي عنه هو التعليق على الشرط الذي قصد به الزجر او البعث والتعليق على الشرط الذي اختلفوا فيه (اجناء)
هو ما قصد به مجرد التعليق من غير ضميمة قصد الزجر او البعث وظاهره ايضا كما سيصرح به ههنا في بحث الايلاء اختصاص متعلق اليمين بان يكون
فعله او فعلها بخلاف الشرط وفيه تامل اما اولا فلان دعوى الاختصاص المذكور مما لا يظهر له وجه وكون الغرض الزجر او البعث لا يعنيه اذ ربما
كان حرمة الزوجة عليه مكروهة لاحد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل معلق عليه بل الظاهر كما يشهد به
كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والظهار وامثالهما ويظهر من تتبع موارد استعمالاتهم وقوع التعليق في اليمين على فعل غيرهما ايضا اذا
قصد زجره او بعثه بل في غيره ايضا من الاخبار التي قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان او ان لم اكن من اهل الجنة فانت طالق
او علي كظهر امي واما ثانيا فلانه على هذا كانه يكون اطلاق الحلف واليمين عليه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة
كذا هذا التعليق حذرا من وقوع المعلق عليه على تقدير المخالفة وعلى هذا فالاستدلال على عدم وقوعه عينا بالنهي عن اليمين بغير الله تعالى
كانه ساقط اذ الظاهر منه هو النهي عن اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق الذي لا يطلق عليه اليمين الا اصطلاحا من الفقهاء او مجازا
وكذا الاستدلال بجعل كفارته غير كفارة اليمين فانه ليس عينا حقيقة حتى يكون كفارته كفارتها بل هو من حقيقة التعليق بالشرط فحكمه حكمه والظاهر ان
اليمين بهذه الاشياء ليس على هذا الوجه بل ظاهر الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن التعليق لغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والزام
الزجر عنه ان كان فعله او تحقيق وقوع نقيض متعلقه وصدقه ان كان خبرا ولو كان فعلا لغيره فقد يقصد تحقيق انه لا يفعله كما في الخبر وقد يقصد
زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعله وعلى الوجوه فاليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يقول القائل في المحاورات ان فعلت كذا او فعل فلان كذا او ان لم يكن
الامر على ما قلته كان الكلب خيرا مني او احرق كذا او زوجته حرام في دينه وما شابهها فكما لا تعليق هناك حقيقة فكذا ههنا وانما الغرض مجرد الحلف
واليمين وعلى هذا فيتجه ما ذكر من الدليلين كما لا يخفى **قوله** لصحيحة حريز عن الصادق عليه السلام ومثلها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر فان جهل وفعل كان عليه كفارة واحدة ووجه الاستدلال انه لا يمكن حمل الحنث ههنا
على مخالفة اليمين بان يكون الظهار يمينا للاجماع على عدم انعقاد اليمين بالظهار وللاخبار ايضا كما عرفت فيجب ان يحمل الحنث على مخالفة الشرط فدلت على
انعقاد الظهار مع الشرط ووجوب الكفارة عند مخالفته وفيه ان حمل الحنث على خلاف الظاهر ولا يتعين الحمل عليه لجواز الحمل على التقية لشهرة اليمين
بالظهار بين العامة ويجوز ان تكون الاخبار المذكورة وردت على مذاهبهم وانما ما رواه في كا من صحيحة علي بن مهزيار قال كتب عبد الله بن محمد الى ابي
الحسن ع جعلت فداك ان بعض مواليك يزعم ان الرجل اذا تكلم بالظهار وجب عليه الكفارة حنث او لم يحنث ويقول حنثه كلامه بالظهار وانما جعلت الكفارة
عقوبة لكلامه وبعضهم يزعم ان الكفارة لا تلزمه حتى يحنث في الشيء الذي حلف عليه فان حنث وجبت عليه الكفارة والا فلا كفارة عليه فوقع ع لا يجب
الكفارة عليه حتى يجب الحنث فالكلام فيه ايضا كما في الخبرين بل الحمل على اليمين فيه اظهر لقوله حلف عليه فليحمل على التقية كما ذكرنا ويمكن ايضا حمل قوله ع
لا يجب الكفارة عليه حتى يجب الحنث على انه لا يجب الكفارة في الظهار المشروط حتى يشترط الحنث اي لا يجب الكفارة عليه فيه اصلا واشتراط الحنث في
عدم فرع وجوبها وح فان حمل على اليمين كما هو ظاهره يستقيم الحكم ولا حاجة الى الحمل على التقية وان حمل على الظهار المشروط كما حمله الشيخ فالخبر يدل
عليه على عدم انعقاده ويكون حجة للقول المشار المذهب للشيخ ره وقوله ع وجبت عليه حين يحنث اي لا يجب الا بعد الحنث لا انها تجب بمجرد الحنث بل (الكفارة م)
يكون حكمه بعد الحنث حكم الظهار المطلق من انه انما يجب عليه الكفارة بالعود **قوله** وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه ع قال الظهار على
ضربين احدهما الكفارة فيه قبل المواقعة والاخر بعد المواقعة فالذي يكفر قبل ان يواقع فهو الذي يقول انت علي كظهر امي ولا يقول ان فعلت بك كذا و
كذا والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك لا يخفى انه لا دلالة لهذا الخبر على انعقاد الظهار المشروط ووجوب الكفارة
بعد وقوع الشرط اظهر من دلالة الاخبار السابقة لكن بعد ندور القول به على ما نقلنا من المحقق وشهرة خلافه بين من تقدم عليه من الاصحاب موضعا
لما هو الاصل يمكن حمل الضرب الثاني فيه ايضا على اليمين والتقية والله تعالى يعلم وههنا رواية اخرى عن عبد الرحمن بن الحجاج رواها عبد الرحمن
ابن نجران قال سئل صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وانا حاضر عن الظهار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا قال الرجل لامرأته انت علي
كظهر امي لزمه الظهار قال لها دخلت او لم تدخل خرجت او لم تخرج او لم يقل لها شيئا فقد لزمه الظهار وسندها لا يخ عن ضعف باشتراك موسى بن عمر
فيه بين الثقة وغيره والكلام في دلالته كما في السابق فان ظاهره لزوم الظهار المطلق والمشروط جميعا لكن يمكن حمل المشروط فيه ايضا على اليمين والتقية
وقوله فقد لزمه الظهار اي على نحو ما اوقعه ان مطلقا فمطلقا وان مشروطا فمشروطا او تقييد الحكم باللزوم في الثاني بما اذا وقع الشرط فافهم وروى
اخرى ايضا في الموثق عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا حلف الرجل بالظهار فحنث فعليه الكفارة قبل ان يواقع فان كان
منه الظهار في غير يمين فانما عليه الكفارة بعد ما يواقع قال معوية وليس يصح هذا على جهة النظر والاثر في غير هذا الاثر ان يكون الظهار لان
اصحابنا رووا ان الايمان لا تكون الا بالله عز وجل وكذلك نزل بها القرآن ولا يخفى في الحكم في الشق الثاني ايضا انما الكفارة في الظهار في غير يمين قبل
المواقعة الا ان يخص بالمشروط الذي كان الشرط فيه هو المواقعة ولا يخفى ما فيه من البعد وايضا لا وجه للفرق بين الحلف بالظهار والظهار المشروط
الذي شرط غير المواقعة بهذا الوجه بل الفرق بهذا الوجه بين ما كان تحلف على المواقعة او على غيرها وكذا بين ما اذا كان الشرط المواقعة او
غيرها لا يبعد ان يكون في الرواية موضع سهو والصواب في الشق الاول بعد ان يواقع وفي الثاني قبل ما يواقع فهو موافق للرواية الاولى عنه وعلى هذا

نجل،

فخرج الشرط عن المنع منها وبقي غيره على اصل المنع واما اخبار المنع من التعليق مطلقا فضعيفة جدا لا تعارض الصحيح مع الامكان حملها على اختلال بعض الشروط
غير الصيغة كسماع الشاهدين فانه لو لم يكن ظاهرا لوجب جمعا بينهما ولو اعتبرت والاقرب صحة توقيته بمدة كان يقول انت علي كظهر امي الى شهر او سنة مثلا
لعموم الايات والروايات ولان الظهار كاليمين القابلة للاقتران بالمدة وللاصل ولحديث سلمة بن صخر انه ظاهر من امرأته الى سلخ رمضان واتى النبي ص وامره
بالتكفير للمواقعة قبله واقراره حجة كفعله وقوله وقيل لا يقع مطلقا لانه علق حل الوطء في كل المظاهرين بالتكفير فلو وقع موقتا افضى الى الحل بغيره وللازم
كالملزوم في البطلان م

بحمل الشق الاول على التقية لظاهر الحلف والحنث ويصير قرينة على حمل الرواية الاولى ايضا عليها فيندفع عنه ايراد معوية الا ان يكون غرضه ايضا ان هذا
لا يصح على مذهبنا بل ينبغي ان يحمل على التقية فت ويمكن الاستدلال ايضا بحسنة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل ظاهر عن امرأته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فانه اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا ووجه ان
الاستدلال بها انما هو لو حمل قوله فلم يف على انه لم يف بالشرط وخالفه كما فهمه الشيخ في يب حيث جعل الخبر شاهدا على ان الكفارة في الظهار المشروط
لا يجب الا بعد حصول الشرط وذلك ان تحمله على انه لم يف بالظهار اي لم يرد الوفاء به وهو وان كان بعيدا لكن حمل عدم الوفاء بالشرط الذي لم يذكر (على عدم الوفاء م)
في السؤال ايضا لا يخ عن بعد سيما اذا لم يكن بعنوان اليمين واذا كان بعنوان اليمين فيخرج عن المتنازع فيه ولا بد من الحمل على التقية وبما قررنا ظهر ايضا
حال التمسك بصحيحة سعيد الاعرج عن موسى بن جعفر ع في رجل ظاهر من امرأته فوفى قال ليس عليه شيء على ان حمل الوفاء فيه على الوفاء بالظهار وعدم
ارادة المسيس مما لا بعد فيه بخلاف حمله على الوفاء بالشرط لما فيه من البعد كما ذكرنا في الخبر السابق وايضا لو سلم الحمل عليه فليس فيه الا ان الزوجة
مفهوم في غاية الضعف كما لا يخفى على المتامل فت واستدل ايضا في شرح لمع على صحة الظهار المشروط بعموم الايات الدالة على وقوع الظهار المتناولة
لموضع النزاع وبعموم قوله المؤمنون عند شروطهم ويرد على الاول ان عموم الايات انما يسلم لو صح اطلاق الظهار على المشروط لغة او شرعا وهو
غير ظاهر وعلى الثاني ان عموم الحديث بحيث يشمل الشروط في الامور المحرمة كالظهار محل تامل فت واستدل ايضا بموافقته للحكمة فان المرأة قد تخالف
الرجل في بعض مقاصده فتفعل ما يكرهه وتمتنع عما يرغب فيه ويكره الرجل طلاقها من حيث يرجو موافقتها فيحتاج الى تعليق ما تكرهه بفعل ما يكرهه
او ترك ما يريده فاما ان يمتنع وتفعل فيحصل غرضه او تخالف فيكون ذلك جزاء معصيتها لضررها من قبلها انتهى وفيه ان التعليق على هذا الوجه
هو اليمين بالظهار على ظاهر ما فسرها هو به كما نقلناه وهم لا يقولون بوقوعها كما عرفت فليس من التعليق بالشرط الذي فيه الخلاف نعم انما
يتوجه هذا لو كان الفرق بين الشرط واليمين على ما قررناه ثم هذا الاستدلال مع عدم مشروعية الظهار وكونه منكرا من القول وزورا كما ترى لانه
اذا لم يشرع مع موافقته للمصلحة ظاهرا فلا يبعد ان لا يترتب عليه الاثر ايضا والقول بانه مع عدم المشروعية اذا ترتب عليه الاثر في الصورة الاخرى
منها وهي الموافقة للمصلحة يتوجه عليه ان الموافقة للمصلحة ربما اوجبت عدم ترتب عليه الاثر لئلا يصير سببا لكثرة الجراءة عليه فت هذا ما يتعلق
بالاستدلال للقولين والحكم باحد الطرفين لا يخ عن اشكال والظاهر ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** فخرج الشرط عن المنع بها اي
بها بين الروايتين وبقي غيره وهو الصفة على اصل المنع اي المنع من التحريم ووجوب الكفارة هذا على قول من فرق بين الشرط والصفة على ما نقله
الشهيد واما على تقدير عدم الفرق بينهما كما نقلنا عن الشيخ فحكم بالخروج عن الاصل وانعقاد الظهار فيهما لهذه الروايات بناء على انه لا يعقل فرق بين
الشرط والصفة في هذا الباب كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قوله** على اختلال بعض الشروط فان الظهار الذي سئل عنه في رواية الزيات وابن
بكير اقتصر فيه على ذكر الصيغة مجردا عن باقي الشروط كحضور الشاهدين وغيره فيمكن ان يكون الحكم بعدم انعقاده لهذا الاعتبار ولا يخفى بعده **قوله**
لو اعتبرت اي لو اعتبرت الاخبار من الطرفين ووجب الجمع بينهما واما اذا لم يعتبر كما يشعر به ضعف اسناد اخبار المنع فلا يجب الجمع بل يطرح بعد
مقاومتها لمعارضة الاخبار الاخرى فافهم **قوله** لعموم الايات والروايات فيه ان عموم الايات والروايات انما يتم لو صح اطلاق الظهار على الموقت
لغة او شرعا وهو غير ظاهر فيجب الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين وهو المجرد عن الوقت فت **قوله** ولان الظهار كاليمين لا يخفى ضعفه
اذ الظهار حقيقة شرعية وقبولها للاقتران بالمدة غير ظاهر وقياسها على اليمين مردود واستدل ايضا في شرح لمع بانه منكر من القول وزور كالظهار
المطلق ولا يخفى ضعفه ايضا واما التمسك بالاصل حيث ان الاصل عدم اشتراط التابيد فلا يخفى ضعفه ايضا بل الاصل عدم حرمة الوطء وعدم
وجوب التكفير ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك الا في المؤبد نعم لو ثبت عموم حكم الظهار وثبت شموله لغة او شرعا للموقت ايضا فيمكن ح ان يقال ان
الاصل عدم اشتراط التابيد لكن قد عرفت عدم ثبوت الشمول المذكور على انه ح يرجع الى التمسك بالعموم الذي ذكره اولا واما الرواية فكانها
عامية لا تصلح حجة في مثل هذا الحكم المخالف للاصل فت **قوله** واقراره ع حجة كفعله وقوله وفيه ان امره ع بالتكفير يكفي حجة ولا حاجة الى التمسك
باقراره حتى يحتاج الى التنبيه بان تقريره حجة كقوله وفعله ولعل مراده التمسك بالخبر من حيث الاقرار والقول جميعا وفيه بعد انما التقرير انما كان لو
سكت ع ولم يات برد ولا قبول واما مع حكمه بالتكفير فليس تقريرا بل هو تصريح بصحة ظهاره الا ان تكون الرواية على انه اولا اتى بصيغة الظهار
بقصد تحريمها وحكى ذلك له ع وقرره عليه ثم بعد ذلك واقعها وحكى له ع فحكم بالتكفير فح يتجه التمسك بالتقرير والقول جميعا لكن الرواية على ما
نقله في شرح لمع ليست بهذا الوجه بل انه بعدما وقع الظهار على الوجه المذكور وواقعها ثم حكى القصة له ع فامره بالتكفير والقول بانه بعد
ما حكى له ع ابتداء الظهار على الوجه المذكور وقبل ان يحكي المواقعة سكوته ع وعدم الحكم ببطلان مثل هذا الظهار تقرير له عليه ثم بعد نقل
المواقعة حكمه بالتكفير تصريح بالصحة لا يخفى ما فيه من التعسف اذ الظاهر ان عدم الانكار قبل تمام الكلام ليس تقريرا بل التقرير انما يظهر بعد تمام
الكلام وعدم الانكار عليه ولا التصريح فتدبر **قوله** وقيل لا يقع مطلقا هذا قول الشيخ في ط وف وابن البراج وابن ادريس وظ كلام ط
الاتفاق لاصحابنا عليه والشهرة العظيمة بينهم فانه قال اذا قال انت علي كظهر امي يوما او يومين او شهرا او سنة لم يكن ظهارا عندنا وعند بعضهم (ذلك م)
قال اكثرهم يكون ظهارا وفي ف وان لم يكن لفظ عندنا لكن لم ينقل خلافا فيه من اصحابنا بل انما نقل الخلاف من العامة ثم قال دليلنا ان الاصل
براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وهذا القول لا يخ عن قوة لما ذكره من الاصل لا سيما مع الاجماع او الشهرة بين الاصحاب **قوله** لانه ع
علق حل الوطء هذا الوجه ذكره بعض العلماء مع بطلان ما هو في الاية الكريمة على الذين ياتون بصيغة الظهار وذلك ان تحمله على الذين يثبت صحتهم الظهار

وما ادعو

ومما فرق بين المدة الزائدة على ثلثة اشهر وغيرها لعدم المطالبة بالوطى قبلها وهي من لوازم وقوعه وهو غير كاف في تخصيص العموم ولا بد من حضور عدلين يسمعان الصيغة كالطلاق فلو ظاهر ولم يسمع الشاهدان وقع لاغيا

اي ما داموا كذلك وح فتعلق حل الوطى منهم بالتكفير لا ينافي حل الوطى بعد المدة بدونه اذ بعدها ليسوا بمظاهرين بهذا المعنى فافهم وايضا على تقدير حمل يظاهرون على المعنى الاول نقول ان الاية الكريمة وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا قد فسرت بوجوه الاول ان الذين كانت عادتهم ان يقولوا هذا القول المنكر فقطعوه بالاسلام ثم يعودون لمثله فكفارته من عاد ان يحرر رقبة ثم يماس المظاهر منها لا تحل له مماستها الا بعد تقديم الكفارة الثاني ان معنى يعودون لما قالوا يتداركون ما قالوا لان المتدارك للامر عائد اليه ومنه المثل عاد غيث على ما افسد اي تداركه بالاصلاح والمعنى ان تدارك هذا القول وتلافيه بان يكفر حتى يرجع حالهما كما كانت قبل الظهار الثالث ان يراد بما قالوا ما حرموه على انفسهم بالظهار تنزيلا للقول منزلة المقول فيه ويكون المعنى ثم يريدون العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم ولا يخفى عدم تمشي الاستدلال المذكور على الوجه الثالث الذي هو اظهر الوجوه اذ مفاده ليس الا ان كفارة العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم كذا وهذا لا ينافي حل الوطى لهم بعد انقضاء الوقت اذا كان الظهار موقتا وكذا على الثاني اذ مفاده ان تدارك الظهار ورفع حكمه بكذا وهذا لا ينافي حل الوطى بعد الوقت في الموقت اذ ليس فيه تدارك للظهار واحتيال في رفعه بل عدم الوطى الا بعد انقضاء الوقت التزام للظهار وعمل بموجبه بل الالتزام منه ليس الا انه اذا اريد الوطى في الوقت فكفارته كذا وعلى القول بصحة الموقت لا امر كذلك وهذا الدليل انما يتجه على الاول وكانه ابعد الوجوه فان ظاهره لزوم الكفارة قبل التماس في كل المظاهرين وليس الامر في الموقت كذلك ومع ذلك فتقييده على هذا الوجه ايضا بالتماس الذي حرموه على انفسهم بالظهار ليس ببعيد والله تعالى يعلم **قوله** ومما فرق بين المدة الزائدة هذا الوجه مال اليه العلامة في لف حيث قال بعد نقل القولين ويحتمل القول بالصحة ان زاد عن مدة التربص والا فلا وكان وجهه ان من لوازم الظهار انه يصح للزوجة بعده المرافعة الى الحاكم فينظر الحاكم الزوج بعد المرافعة ثلثة اشهر ليكفر ويفيء او يطلق ثم يجبره على احد الامرين بعدها كما سيجيء فاذا لم تزد المدة على ثلثة فيبطل الظهار بعدها ولا يبقى لحكمه حتى يجبر الحاكم الزوج على احد الامرين بعدها هكذا ينبغي تقريره واما ما ذكره السيد المحقق في شرح الارشاد فظاهره انه من لوازم وقوع الظهار صحة مطالبة الزوجة بالوطى في ايام الظهار ليجبر الزوج على الرجوع والتكفير او الطلاق وليس لها المطالبة قبل الثلثة لانها مدة التربص فاذا لم تزد المدة عليها فليس لها المطالبة قبل الثلثة وبعدها يزول حكم الظهار وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وفيه ان ما يفهم منه من صحة مطالبة الزوجة بالوطى بعد التربص ثلثة اشهر فيما اذا لم تزد المدة عليها او مع التساوي على اطلاقه لا يخلو عن اشكال اذ الواجب من الوطى ليس الا في كل اربعة اشهر وبعد انقضاء الثلثة ربما لم يضق الوقت فلا يصح لها المطالبة الا ان يقال ان الواجب باصل الشرع وان كان هو الوطى في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه بعد التربص ثلثة اشهر اما التكفير والوطى او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله وهذا وان كان غير مستبعد لكن لا دليل عليه اذ ما سيجيء من مسئلة المرافعة لا يدل الا على ان يجبره الحاكم على الفيء والتكفير او الطلاق والفيء لا يلزم منه الوطى بالفعل بل يمكن ان يكون بقصد الوطى والعزم عليه في جملة الوقت المعتد فيه شرعا والحاصل انه لا يلزم مما ذكروه الا جبره على الطلاق واظهار الرجوع والتكفير حتى يرفع عنه حكم الظهار ثم يجب عليه من الوطى ما يجب على غيره من الوطى في كل اربعة اشهر ويمكن ان يحمل مطالبة الوطى في كلام السيد على مطالبة تحليله اي انه من لوازم الظهار ان يصح للزوجة معه مطالبة تحليله للوطى والطلاق وليس لها ذلك قبل الثلثة لانها مدة التربص وبعدها يرفع حكم الظهار اذا لم تزد المدة عليها وح يتوافق ما ذكرنا فتدبر **قوله** وهو غير كاف في تخصيص العموم هذا رد لما ذكر من التعليل بان عدم مطالبة الزوجة بالوطى قبل الثلثة لا يكفي في تخصيص عموم الاية والروايات اذ ليس المرافعة ولا صحتها من لوازم وقوع الظهار والحكمة بتربصها تلك المدة على تقدير المرافعة محمول على ما لو كان مؤبدا او موقتا بزيادة عنها واما اذا لم يكن كذلك فليس حكمه الا تحريم العود الى ان يكفر من غير ان يصح المرافعة او ان يفيدها فائدة هذا تحرير ما ذكره في شرح شع واعلم ان في لف والايضاح نقل احتجاج الشيخ بصحيحة سعيد الاعرج عن الكاظم عليه السلام في رجل ظاهر من امرأته يوما قال ليس عليه شيء وتبعهما السيد في شرح شع لكن اشار الى عدم منافاتها للقول بالتفصيل ايضا واجاب عنها من قبل القائلين بالصحة مطلقا كما هو الراجح عنده بان قوله ليس عليه شيء لا ينافي ذلك لانا نقول ان الظهار بمجرده لا يوجب عليه شيئا وانما تجب الكفارة بالعود قبل انقضاء المدة ولما كانت مدة اليوم قصيرة فاذا اصبح مضى ليس عليه شيء ولا يخ عن بعد ولكن لم اجد الرواية على ما نقلوه في كتب الاخبار ولم ار احتجاج الشيخ بها وانما نقل في يب والاستبصار صحيحه منه عن الكاظم بهذه العبارة بعينها ولكن فيها بدل يوما فوفا واستشهد بها الشيخ في يب على ان الظهار المشروط لا تجب الكفارة فيه الا بعد حصول الشرط وفي الاستبصار على ان الظهار المشروط واقع وظاهر انه لا ربط لها بما نحن فيه اصلا وكانه وقع في نسخة العلامة بدل فوفا يوما فغيرها من الناسخ فوقع اليه نظره عند تصفح ما يصلح من الاخبار للاحتجاج في هذه المسئلة من غير ملاحظة كلام الشيخ واستشهاده فزعمها حجة للشيخ ههنا فنسب اليه احتجاجه بها كما هو دابه اذ كثيرا ما يقول الحجة فلان بكذا اذا صلح للاحتجاج به وان لم يحتج هو به وتبعه من تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد من حضور عدلين هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ومما يصلح مستندا اليه من الاخبار مرسلة ابن فضال المتقدمة عن الصادق عليه السلام قال لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان الرواية يحتمل وجهين وان الاستدلال بها ههنا انما يتجه على احد الوجهين دون الاخر على ان اشتراط العدلين في الطلاق ايضا محل كلام كما سبق وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ولا في اضرار ولا في غضب ولا يكون ظهار الا على طهر بغير جماع بشهادة شاهدين مسلمين وهي لا تدل الا على اشتراط شاهدين مسلمين لا العدلين على ما ذكره الاصحاب وقد يتمسك بعموم اشتراط العدالة في الشاهدين وفيه اشكال والله تعالى يعلم ثم ما تضمنته حسنة حمران من عدم الظهار مع الاضرار قد عمل به الشيخ في يه والمحقق في النافع وكلام اكثر الاصحاب مطلق خال عن هذا التقييد وفي المختلف في الاشارة الى قول مشعر باعتبار هذا التقييد لعله العموم الاية والرواية وعدم صلاحية الحسنة حجة لتخصيصها مع ان في نسبة الاية اشعار باستمرارها

ووقوعه

وكونها طاهرا من الحيض والنفاس مع حضور الزوج او حكمه وعدم الحبل كالطلاق وكان عليه ان ينبه عليه لعله اهمله لظهور ان هذه شرايط الطلاق وان لا يكون قد قربها في ذلك الطهر مع حضوره ايضا كما سبق فلو غاب وظن انتقالها منه الى غيره وقع مطلقا وان يكون المظاهر كاملا بالبلوغ والعقل مختارا فلا يقع ظهار الصبي والمجنون وفاقد القصد بالاكراه والسكر والاغماء والغضب ان اتفق ويصح من الكافر على اصح القولين للاصل والعموم وعدم المانع اذ ليس عبادة يمتنع وقوعها منه ومنع الشيخ لانه لا يقر بالشرع والظهار حكم شرعي ولانه لا يصح منه الكفارة لاشتراط نية القربة فيها فيمتنع منه الفئة وهي من لوازم وقوعه ويضعف بانه من قبيل الاسباب وهي لا تتوقف على اعتقادها والتمكن من التكفير متحقق بتقديمه الاسلام لانه قادر عليه ولو لم يقدر على العتق

الا ان يقال انه يجوز ان يكون طارئا او يقال ان المانع هو قصد الاضرار والاستضرار لا ينافيه والمص في شرح الارشاد جعل الاصح الوقوع ولو في اضرار وهو كما قال ويمكن حمل الرواية على ما لم يقصد التحريم بل قصد اضرارها بالتخويف والله تعالى يعلم **قوله** وكونها طاهرا من الحيض والنفاس هذا الشرط موضع وفاق بين علمائنا كما ذكره في شرح شع ويدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفيها قلت وكيف يكون اي الظهار قال يقول الرجل لامرأته وهي طاهرة في غير جماع انت علي حرام مثل ظهر امي او اختي وهو يريد بذلك الظهار وكذا حسنة حمران ومرسلة ابن فضال المتقدمتين انفا **قوله** لظهور ان هذه شرائط الطلاق لا يكفي هذا بل لا بد من ظهور موافقة الظهار له في الشرائط ايضا ولا يصح دعوى ذلك على الاطلاق للاختلاف بينهما في بعض الشرائط كوقوعه بملك اليمين واشتراط الدخول على ما سيذكره فمن ثم دعوى ظهور الموافقة بينهما في خصوص هذه الشرائط لا يخ عن تعسف الا ان يكون المراد ظهوره بالنسبة الى المتتبع للاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما ذكره فافهم **قوله** وان لا يكون قد قربها هذا ايضا موضع وفاق بين الاصحاب ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة وحسنة حمران ومرسلة ابن فضال المذكورة انفا **قوله** مع حضوره ايضا كما في الطلاق وكانه لا خلاف بينهم في الموافقة بينهما في ذلك **قوله** والغضب ان اتفق اي اتفق الغضب الذي فقد معه القصد ولا ريب في عدم الانعقاد مع مثل هذا الغضب بل اطلق بعضهم كالمحقق في النافع عدم الانعقاد مع الغضب وظاهره كما ذكره السيد المحقق في شرحه يقتضي عدم الفرق بين ان يبلغ حدا يرفع القصد ام لا وهو الموافق لصحيحة ابن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال الظهار لا يقع على الغضب وكذا حسنة حمران السابقة ثم انه لما سيجيء في كتاب النكاح اختيار وقوع الظهار بالمتمتع بها كما هو مذهب الاكثر لم يتعرض لذلك هنا وقد فصل القول فيه هناك فلا حاجة الى اعادته **قوله** للاصل اذ الاصل عدم منع الكفر من انعقاده وفيه تامل كما اشرنا اليه سابقا بل الاصل براءة الذمة وعدم التحريم ما لم يثبت خلافه نعم انما يتجه التمسك به بعد التمسك بعموم الاية والروايات فهو في ضمن قوله والعموم فافهم **قوله** ومنع الشيخ بل كلامه في ط يشعر بالاجماع او الشهرة العظيمة بين الاصحاب حيث قال والظهار لا يقع من الكافر عندنا وكذا التكفير ويوجد لفظة عندنا في المشهور ما ذكرنا الكلام بنقل الخلاف الا من العامة **قوله** لاشتراط نية القربة فيها وقد قدمنا الكلام في مثل هذا الموضع في كتاب النذر وهو انه ان اراد باشتراط نية القربة فيها اشتراط قصدها بحيث يترتب عليه القضاء اي استحق الثواب عليه ويكون قابلا له فعدم امكانها في الكافر مسلم لكن لا نسلم اعتبار مثل هذه القربة في النية لعدم الدليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالفين ايضا لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم جزموا بصحة بعض عباداته كالعتق وتاملوا في بعض اخر وان اراد به اشتراط ايقاع الفعل طلبا للتقرب الى الله تعالى اي نيل الثواب وما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او كان قابلا لذلك في نفس الامر ام لا فمنعه فيها في حق الكافر مط ممنوع لامكانها ممن يقر بالله تعالى كاهل الكتاب بما يعتقده ذلك في منكر به تعالى كالدهرية هذا ويمكن ان يقال ههنا ان الكافر لما لم يعتقد شرعية الظهار فلا يمكنه قصد القربة في كفارته فتفطن **قوله** وهي من لوازم وقوعه كما يرشد اليه من قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة اه وايضا لم يعرف احد بينهما فلا يجوز القول بصحة الظهار دون الكفارة فتدبر **قوله** وهي لا تتوقف على اعتقادها لا يقال لا بد من قصد الظهار وتحريم الزوجة به واذا لم يقر بالشرع لا يمكنه وهذا القصد لانا نقول وجوب قصد التحريم به بل القصد المعتبر في الظهار هو القصد الى مدلوله وهو انها عليه حرام كظهر امه ويمكن القصد اليه وان لم يعتقد تحريمها عليه بذلك كما يقال ان يكن كذا فهذا حرام على كلحم الخنزير فانه يقصد مدلوله وان لم يعتقد وقوع التحريم به فكذا ههنا قصد مدلوله تصريحا لما عليه وترتب عليه احكامه وان لم يعتقد ذلك لانه من قبيل الاسباب فافهم **قوله** والتمكن من التكفير متحقق اه اورد عليه ان الذي يتمكن على تقدير تحصيله على الاسلام لذلك بعيد وان الخطاب بالعبادة البدنية لا يتوجه على الكافر الاصلي واجيب بان الاعمال الذي صلى على الاسلام ولا تخاطبه بالصوم ولكن لا نقول لا تمكنك من الوطي الا هكذا فاما ان تترك او تسلك الطريق الحلال كما في شرح شع وكانه اراد بعدم توجه الخطاب بالعبادة البدنية على الكافر الاصلي انه ليس لنا الزامهم بها وابقاؤهم على تركها وان كانوا مكلفين بها شرعا عندنا لعدم صحتها بدون الاسلام فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام وبعضهم من التقييد بالبدنية ان لنا الزامهم بالعبادات المالية كالزكوة وكان المراد الزامهم باصل الاعمال لا بالزكوة التي هي عبادة لتصريحهم بانه لا يصح من الكافر اداؤها فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام ويفهم من تقييد الكافر بالاصلي توجه الخطاب بالعبادة البدنية على المرتد اذ لا يلزم من الزامه بها الا الزامه بالاسلام بناء على عدم صحتها مع الارتداد ولا منع منه بل يجب فتدبر **قوله** والاقرب صحته بملك اليمين هذا مذهب ابن ابي عقيل والشيخ وابن حمزة وجماعة من المتاخرين وكان مذهب علي بن ابراهيم ايضا فانه روى في تفسيره انه قال ان طلق امرأته او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امرأته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها حتى يكفر وفي تفسيره الى اخر في الصحاح ثم يستدل عليه باجماع الفرقة المحقة واخبارهم والاية الكريمة **قوله** ولصحيحة محمد بن مسلم وكذا صحيحة صفوان التي رواها عن ابي الحسن الرضا ع فيها وسئله عن رجل ظاهر من امرأته وجاريته ما عليه قال عليه لكل واحدة منهما كفارة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل كان له عشر جوار فظاهر منهن كلهن جميعا بكلام واحد فقال عليه عشر كفارات وحسنة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من جاريته قال هي مثل ظهار الحرة وموثقة اسحق بن عمار قال سالت ابا ابرهيم ع عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا سواء ورواية زرارة الموثقة قال قلت لابي جعفر ع اني ظاهرت من ام ولدي ثم وقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر واما خبر ابن اذينة القول لان لا يصلح لمعارضة هذه الروايات مع تضافرها وتظاهرها **قوله** وذهب جماعة منهم المفيد وابو الصلاح وسلار وابن البراج والصدوق وابن ادريس ونقله عن المرتضى **قوله** ورواية حمزة بن حمران وكذا مرسلة ابن فضال المتقدمة لا يكون ظهار الا على مثل موضع الطلاق ورواية حماد التي في الفقيه بسند موثوق قال قلت لابي عبد الله

لا يمتنع تكليفه بها عندنا
ربما تقع منه بالملك المنعقد
شرط مقدور والاقرب
صحته بملك اليمين ولو
مدبرة او ام ولد لدخولها
في عموم الذين يظاهرون
من نسائهم كدخولها في
قوله وامهات نسائكم
فتحرم ام الموطوءة بالملك
ولصحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال وسألته
عن الظهار على الحرة والامة
فقال نعم وهي تشمل الموطوءة
بالملك والزوجية وخبر
جماعة بعدم وقوعه
على ما لا يقع عليه الطلاق
لان المفهوم من النساء
الزوجة ولورود السبب
فيها ورواية حمزة بن حمران
عن الصادق ع فيمن يظاهر من
امته قال يأتيها وليس عليه
شيء ولان الظهار كان في
الجاهلية طلاقا وهو لا يقع
لها وللاصل ويضعف
بمنع الحمل على الزوجة
لما سلف والسبب لا
يخصص وقد حقق في
الاصول م

رجل

والرواية ضعيفة السند وفعل الجاهلية لا حجة فيه وقد نقل انهم كانوا يظاهرون من الاماء ايضا والاصل قد اندفع بالدليل وهل يشترط كونها مدخولا بها قيل لا للاصل والعموم والمروي صحيحا اشتراط الدخول فروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يكون ظهارا ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي صحيحة الفضيل لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وهذا هو الاصح وهو مخصص للعموم بناء على ان خبر الواحد حجة ويخصص عموم الكتاب ويكفي الدبر لصدق الوطي به كالقبل ويقع الظهار بالرتقاء والقرناء والمريضة التي لا توطا كذا ذكره المص والجماعة وهو يتم على عدم اشتراط الدخول اما عليه فلا لاطلاق النص باشتراطه من غير فرق بين من يمكن ذلك في حقه بالنظر اليه واليها وغيره ولكن ذكر ذلك من اشتراط الدخول كالمص ومن توقف كالعلامة والمحقق ويمكن ان يكون قول المص هنا

هذا القبيل فكيف كان فبناء الحكم على اشتراط الدخول غير واضح والقول بانه انما يشترط حيث يمكن تحكم ومثله حكمهم بوقوعه من الخصي والمجبوب حيث يمتنع الوطي منهما ويجب الكفارة بالعود وهي ان الصفة بتوسطه بين مذكر ومؤنث احدهما مفسر للاخر قاعدة مطردة هي المراد

سر رجل قال لامراته انت علي كظهر امي يريد ان يرضي بذلك امراته قال يا بيتها وليس عليها ولا عليه شيء ويمكن الجواب عنها مع قطع النظر عن السند اما عن الاول فبان دلالته لو صحت ليست الا بالعموم فيقيد بمعارضة الروايات الاخرى ويجب الجمع بينهما بتخصيص العام واما عن الثاني فبانه يمكن حمل قوله يريد ان يرضي بذلك امراته على انه لم يقصد الظهار والتحريم بل الغرض مجرد التلفظ به ليرضي به زوجته ومع عدم صحته بهذا الاعتبار لانه لا يقع على الامة فانهم ويمكن الاستدلال هنا ايضا بما ذكره من ان من لوازم الظهار المطالبة بالوطي والمرافعة ولا يصح ذلك في المملوكة وقد عرفت جوابه فتذكر

قوله والرواية ضعيفة السند اي ليست بصحيحة بل هي موثقة حسنة لان في طريقها ابو فضال وابن بكير وهما ثقتان فطحيان وحمزة بن حمران وذكروا ان له كتابا على ان الموثق عند الشارع ضعيف ويمكن ان لا يعتد بكونه صاحب كتاب في الحسن لانه لا يرفع جهالة الحال المكثر اهذا والشيخ في الاستبصار حمل الرواية على انه اذا اخل شيء من شرائط الظهار لان حمزة بن حمران روى عنه هذه الرواية في كتاب ابن فضال انه يقول ذلك لجاريته يريد به ارضاء زوجته وهذا يدل على انه لم يقصد الظهار الحقيقي واذا لم يقصد ذلك لم يحصل ظهار صحيحا ولا يحصل على وجه يتعلق به الكفارة والظاهر ان ماذكره اشارة الى ما رواه في ب عن حمزة بن حمران قال قلت لابي عبد الله ع رجل قال لامراته انت علي كظهر امي يريد ان يرضي بذلك امراته قال يا بيتها ليس عليه شيء لكن قوله لامراته سهو وكان بدله لامته مواضع المنقول عن الفقيه عن حمران بل لا يبعد ان تكون الرواية واحدة ويكون الخلاف لكتاب في الراوي سهوا من احدهما وعلى تقدير صحة ما في ب وكونه غير الرواية التي اشار اليها في الاستبصار يمكن حمله على ارضا امراته باعتبار انه قصد بما الظهار تغيظها ويحبها ومكانها عنده لا تحريمها وباعتبار انها كانت ممنوعة عن المقاربة فقصد بالتلفظ بالظهار ارضاها وان تطمئن منه

[illegible]

بل بمعنى تحريم وطيها حتى يكفر فلو عزم وله ولم يفعل ولم يكفر ثم بدا له في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة فيجيء في باستقرارها به مجابذلا له الا قوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة عليه وفي الدلالة عليه نظر فانما ظاهرها وجوبها بالعود قبل ان يتماسا لا مطلقا وانما يحرم الوطي عليها الا ان تكون معاونة له على الاثم فيجب له لذلك لا للظهار فلو تشبهت عليه على وجه لا تحرم عليه واستند خلفه وهو نائم لم يحرم عليها شيء لما قبله والاصل بقاؤه ويفهم من قوله بمعنى تحريم وطيها حتى يكفر ان غير الوطي من ضروب الاستمتاع لا يحرم عليه وهو احد القولين في المسألة لظاهر قوله تعالى من قبل ان يتماسا

الوجوه المذكورة لا يتغير الحكم المستفاد منها هذا ونقل في شرح نع عن ابن الجنيد ان المراد بالعود امساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه محتجا بان العود للقول بمعنى مخالفته يقال قال ثم ان قولا ثم عاد فيه وعاد له اي خالفه ونقضه وهو قريب من قولهم عاد في هبته والغرض من الظهار وصف المرأة بالتحريم فكان بالامساك عائدا انتهى وظاهره وجوب الكفارة بمجرد ذلك من غير توقف على ارادة الوطي كما هو مذهب الشافعية ويمنع اباه ثم الدال على التراخي عنه انه حقيقة الظهار ليس الا تحريم وطيها عليه وذلك لا ينافي بقاؤها في عصمته فلا يكون ابقاؤها عليه كذلك عودا فيما قاله بل العود لا يتحقق الا بفعل ما ينافيه وهو الوطي كما هو الظ او بارادته ايضا على احتمال فيجب الحمل على احدهما لكن قد عرفت انه على تقدير الحمل ايضا على الاول يجب ضمان الارادة بدليل قوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو سلم صحة اطلاق العود على ما ذكره فلا يمكن الحكم بارادته ووجوب الكفارة له لاحتمال ما ذكره الاصحاب وافقا الجماعة منهم ايضا احتمالا ظاهرا بخلاف الحكم بوجوب الكفارة بعد العود بالمعنى الذي ذكره الاصحاب اذ لا ريب في استفادته من الاية الكريمة على جميع التقديرات ويدل عليه ايضا حسنة جميل بن دراج بابرهيم بن هاشم على ما في ئع وب عن ابي عبد الله ع وفيها وسألته عن الظهار متى تقع على صاحبه الكفارة قال اذا اراد ان يواقع امراته

[illegible]

منه امرٍ ... ان يتسو هن وان كان بحسب اللغة اعم منه حذرا من الاشتراك ولا بد واستلزام النقل والاشتراك ...
اذ الظ منها الوطي كما في قوله تعالى من قبل ان يتماسا ... ينبه الى بعض افراده وهو اولى منهما ومن المجاز
منه لا انا نحمله متواطيا على معنى ... في الابدان مطلقا واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده وهو اولى منهما ومن المجاز
ايضا ومنه يظهر جواب ما احتج به الشيخ على تحريم الجميع اسناد الى الاطلاق المسيس

قبله وحده عن غيره وذلك هو المراد من الوجوب عند المستفر ولا يخفى ما فيه من التعسف ثم انه على ما رجحه في التحرير وجوب الكفارة بعد ارادة الوطي
وجوب بالمعنى المتعارف ولا اشكال في قصد الوجوب في نيتها واما على ما هو المشهور فوجوبها ليس بالمعنى المتعارف اي ما يذم تاركه ويعاقب على تركه اذ لا ذم
ولا عقاب على تركها مع ترك الوطي ايضا ومع الوطي لا ذم على ترك الكفارة بل على وقوع الوطي على هذا الوجه كما ان المصلي للنافلة بغير طهارة انما يعاقب
على ايقاع الصلوة على هذا الوجه لا على ترك الطهارة بل وجوبها وجوب شرطي كوجوب الطهارة لصلوة النافلة وعلى هذا فلو قصد الوجوب في نيتها
كان عليه ان يقصد الوجوب بهذا المعنى وكذا في كل ما هو واجب بمعنى الشرط وليس بواجب في نفسه كالتسمية للذبح ولو كان مندوبا في نفسه امكن نيته
الندب ايضا ومن هنا يظهر انه لو اعتبر الوجه في النية فلا ينحصر ذلك في الوجوب والندب بالمعنى المتعارف بل يمكن ان يكون الوجوب او الندب بمعنى الشرطية
بان يكون فعل مشروطا بامر يجب بحرمة الاتيان به بدونه او يكون الاولى تركه بدونه فينوي الاتيان بذلك الامر ليجوز له ذلك الفعل او لئلا يكون
مرجوحا او يقصد بذلك التقرب الى الله تعالى بامتثال امره في التجنب عن حرام او التنزه عن مرجوح حيث يريد الفعل وان لم يكن في نفسه واجبا او مندوبا
كالتقرب او التعرب مثلا في وقت الحدث وان لم يعتبر الوجه وكفى قصد القربة كما هو الظ فيكفيهما ايضا قصد القربة بتقريب ما اشرنا اليه فتامل
قوله اذ الظ منها الوطي ان يمكن تقريره بوجهين احدهما وعليه بناء ما ذكره سلطان العلماء ره على هذا المقام من الحواشي ان المراد بكون الظ منها
الوطي انه حقيقة عرفية او شرعية في الوطي كما استعمل كذلك في اية الطلاق وذلك لانه يستعمل في الوطي بخصوصه كما ذكرنا والاصل في الاستعمال الحقيقة
ربع انه بحسب اللغة حقيقة في الاعم منه فلو لم يكن حقيقة شرعية او عرفية في الوطي يلزم الاشتراك لغة بين الاعم والاخص فقوله حذرا من الاشتراك
او تقرير الايراد كما ذكره سلطان العلماء ره انه لا خلاف في كونه حقيقة في المعنى العام لغة فاحد الامرين من النقل او الاشتراك اللفظي بحسب اللغة لازم
بناء على ما ذكرتم من اطلاقه على الوطي حقيقة لان هذا الاطلاق ان كان بحسب وضع اخر عرفي او شرعي كما ذكرتم يلزم النقل وان كان بحسب وضع لغوي
اخر يلزم الاشتراك في اللغة والقول به اولى لانه خير من النقل على ما حقق في الاصول واذا كان مشتركا لغة يمكن كونه هنا مستعملا في المعنى العام مع
كونه في اية الطلاق في الخاص وحاصل الجواب ظ ولا يخفى ما في كل من التعليل والايراد والجواب اما التعليل فلان استعماله في الوطي وكون الاصل الاطلاق
الحقيقة يكفي في الاستدلال ولا حاجة فيه الى اثبات انه حقيقة عرفية او شرعية فيه ونفي الاشتراك اللغوي اذ على تقدير الاشتراك لغة ايضا بين العام
والخاص لا يمكن الا الحكم بحرمة الخاص قبل الكفارة لانه المتيقن بخلاف العام لانه مجرد احتمال ومنه يظهر ما في الايراد ايضا لان ما ذكر فيه من انه اذا كان
مشتركا لغة يمكن كونه ههنا مستعملا في المعنى العام فيه ان الامكان لا يكفي في الحكم بالحرمة بل لا بد من اليقين ولا يقين الا في المعنى الخاص نعم يمكن الايراد
بوجه اخر وهو انه اذا لزم من القول بكونه حقيقة في الخاص القول بالنقل او الاشتراك قلنا ان نحمله هنا على استعماله في الخاص كاية الطلاق على المجاز
لانه خير منهما ويبقى في غير هذه الاية على الحقيقة وهي المعنى العام ويمكن دفعه عنها بان استعماله في الخاص وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كفى في
الاستدلال لكن لا يجري ان بعد اثبات كونه حقيقة عرفية او شرعية في الخاص يصير الحجة اقوى جدا فلذا استدل به على المسئلة واما المورد فغرضه الرد على
ما ذكره المستدل ولا يقدح فيه انه على تقدير الاشتراك يمكن تتميم الدليل بوجه اخر فتدبر واما في الجواب فلانه يهدم بنيان الدليل ويظهر ضعفه
جدا كما ذكره سلطان العلماء ره لان بناء الاستدلال على ان المس يطلق على خصوص الوطي حقيقة كما في اية الطلاق فيجب ان يكون هنا ايضا مستعملا في خصوص
الوطي حذرا من الاشتراك اللفظي اذا اعترف المستدل بان اطلاقه على الوطي في اية الطلاق ليس باعتبار الخصوص بل باعتبار كونه فردا من معناه الكلي لم
يدعاه من ان المستعمل فيه هنا ايضا خصوص الوطي لانه يمكن ان يكون المستعمل فيه هنا الكلي باعتبار تحققه في تلك الفرد ولا يلزم الاشتراك اللفظي
لانه في الموضعين مستعمل في المعنى الواحد وهو الكلي وكون الكلي متحققا في احد الموضعين في ضمن فرد مخصوص وفي اخر في متحقق فيه لا يوجب الاشتراك
اللفظي فتدبر وثانيهما ان مناط الدليل هو دعوى ان الظ منها هو الوطي كما في اية الطلاق وان كان بحسب اللغة اعم منه فيجب الحمل عليه ما لم يثبت خلافه
كانه احال ذلك على الظهور ونبه عليه باستعماله في اية الطلاق كما هو موافق لما نقله المص في شرح الارشاد عن ابن ادريس انه قال المراد بالمسيس هنا
المتعارف والمفهوم من الاية وقوله حذرا من الاشتراك يريد به انا انما نحكم بانه بحسب اللغة اعم حذرا من الاشتراك اذ قد يستعمل في غير الوطي ايضا فلو لم يكن
موضوعا للمعنى الاعم يلزم الاشتراك فهنا تحقيق المعنى اللغوي لا تتميم للاستدلال بل بناء الاستدلال على ما ذكرنا من دعوى الظهور في الوطي
والايراد باستلزام النقل بناء على ما ادعاه من كونه ظاهرا في الوطي وانه بحسب اللغة اعم يلزم النقل والاشتراك خير منه فيجب ان يقال انه بحسب اللغة مشترك لفظا
بين الوطي وغيره حتى لا يلزم النقل وهذا اما ايراد ايضا على تحقيق المعنى اللغوي من غير ان يكون ردا على الاستدلال لكن مثل هذا الاطناب في تحقيق معنى
اللغوي في مثل هذا المقام من غير ان يتعلق بالاستدلال لا يخ عن بعد وامارده على الاستدلال بان يقال انه في قوة منع الظهور والاستناد بانه لو كان
ظاهرا فيه يلزم النقل والاشتراك خير منه وفيه تعسف لان ما ادعاه من الظهور ان كان دافعا للحذر في استلزامه النقل والقول به بعد قيام الدليل
عليه لا يجب منعه واما جعل استلزامه النقل دليلا على عدم الظهور فلا يخ عن تعسف وعلى الوجهين فالجواب انا نجعله بحسب اللغة متواطيا على معنى
يشترك فيه الوطي وغيره واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده فلا يلزم النقل ولا الاشتراك اللفظي وهذا الابناني ما ذكر من كونه ظاهرا
في الوطي اذ المشترك المعنوي قد يكون ظاهرا في خصوص بعض افراده كاملا في الوجود ولعل ما يخرجه كان على ما ادعاه الشارح وبناء الاستدلال
ليس الا على ذلك ولا يلزم منه دعوى كونه حقيقة في الوطي بخصوصه هذا وعلى هذا الوجه لا يتوجه شيء مما اوردنا على الوجه الاول فليس فيه
الا ما اشرنا اليه في طي تقرير الامر من انه يحتمل ان هو مما يرد على الوجه الاول على ان نحمل قوله اذ الظ منها الوطي على ما حمل عليه في الوجه الاول
تكلف جدا فتامل قوله اسناد الى الطلاق المسبب عمومه لغة والجواب عنه على ما ذكره الشارح فان اطلاقه وعمومه لغة لا يجديه مع كونه ظاهرا على ما

ذكره الشـ

واما الاسناد الى تنزيلها منزلة المحرمة مؤبدا فهو مصادرة هذا كله اذا كان الظهار مطلقا اما لو كان مشروطا لم يحرم حتى يقع الشرط سواء كان
الشرط الوطي ام غيره ثم ان كان هو الوطي تحقق بالنزاع فيحرم المعاودة قبلها ولا يجب قبله وان طالت مدته على اصح القولين

ذكره الشارح ونقل المص في شرح الارشاد عن ابن ادريس انه اجاب بان اصالة عدم النقل مسلم لو لم يثبت فانه لا خلاف ان المراد بها هنا الوطي وانت
خبير بانه لو ثبت ان المراد بها هنا الوطي فهو يكفي في الحكم بعدم حرمة سائر الاستمتاعات ولا حاجة الى التزام النقل البتة اذ يكفي كون المراد ذلك سواء
كان بعنوان النقل او الاشتراك او المجاز هذا وربما يؤيد حمل المسيس على خصوص الوطي صحيحة عاصم بن حميد عن ابي بصير وفيه اشتراك عن ابي
عبد الله ع قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة
فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان تكون معها ولا يجامعها
حيث خص منها التحريم في الظهار بالمجامعة ولا ريب ان الظ منها خصوص الوطي فافهم قوله واما الاسناد الى تنزيلها منزلة الخ حاصله كما ذكر
في شرح نع ان مقتضى تشبيهها بالمحرمة ابدا كون تحريمها على حد تحريمها الى ان يكفر وهو متناول لغير الوطي من ضروب الاستمتاع ونفي الحكم عليه
بالمصادرة ساقطة والاظهر ان يق اما لا نم ان مجرد تشبيهها بها يترتب عليه كون حكمها مط ما لم يدل عليه الدليل والدليل هو الاية الشريفة لا
تدل الا على ترتب حرمة الوطي بناء على ما ذكرنا من معنى التماس وايضا لو صح ذلك لاقتضى تحريم النظر بشهوة ايضا مع انه غير داخل في مدلول الاية قطعا
وظ بعض الاصحاب انه غير محرم لعدم الدليل عليه لان النزاع انما هو فيما يدخل في مفهوم التماس لغة من ضروب الاستمتاع فافهم قوله ام غيره
حتى يقع الشرط فقبل وقوع الشرط لم ينعقد الظهار وبعده وقع حكمه حكم الظهار المطلق من حرمة المسيس قبل الكفارة سواء كان هو الشرط الوطي
ام غيره فاذا كان هو الشرط الوطي بان يقول ان وطئتك فانت علي كظهر امي لم يحرم عليه وطؤها اول مرة فاذا وطئها انعقد الظهار ووجب عليه الكفارة
اذا اراد وطئها مرة اخرى هذا هو المشهور المطابق للقواعد وقال الصدوق ره في الفقيه والظهار على وجهين احدهما ان يقول الرجل لامرأته هي عليه
كظهر امه ويسكت فعليه الكفارة من قبل ان يجامع فان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى فان قال هي عليه كظهر امه ان فعل كذا وكذا فليس عليه
شيء حتى يفعل ذلك الشيء ويجامع فيلزمه الكفارة اذا فعل ما حلف عليه وظاهره ان الكفارة في الظهار المشروط انما تجب بعد وقوع الشرط والوطي ولم
ينقلوا القول به من احد ولكن لو كان ذلك مذهبه فيمكن ان يكون مستنده الصحيحة الاولى لعبد الرحمن بن الحجاج التي نقلنا ها سابقا بان يجعل الضرب
الثاني فيها الذي يكفر فيه بعد المواقعة هو مطلق الظهار المشروط بقرينة جعل الضرب الاول هو الظهار المطلق ويحمل قوله ان عرض له على المثال
لان الضرب الثاني مخصوص بهذا المثال حتى ان الكريمة عامة في الكفارة قبل التماس فلو جوز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد فانما يجوز حيث
يكون نصا والرواية المذكورة ليست كذلك اذ كما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يكون الضرب الثاني مخصوصا بالمثال المذكور ويكون ذكر المطلق في الضرب
الاول على سبيل المثال بان يكون الضرب الاول شاملا للمطلق والمشروط الذي يكون الشرط غير الوطي ايضا هذا ويمكن حمل كلام الصدوق ره موافقا
للصحيحة المذكورة على ما اذا كان الشرط هو الوطي فانه ح لا تلزم الكفارة ما لم يجامع فان الشرط هو الجماع فقوله ويجامع عبارة اخرى لقوله حتى يفعل
ذلك الشيء والمراد بلزوم الكفارة ح بعد الجماع لزومها بعده لارادة الجماع اخرى كما هو المش او لنفس الجماع الاول باعتبار استمراره كما سنفله عن الشيخ ويمكن
ايضا حمل قوله ويجامع على ان يريد بان يجامع فينطبق على المش وقال الشيخ في يه ثم ان الظهار ينقسم قسمين قسم يجب فيه الكفارة قبل المواقعة والثاني لا تجب
فيه الكفارة الا بعد المواقعة والقسم الاول هو انه اذا تلفظ بالظهار على ما قدمناه ولا يعلقه بشرط فانه تجب عليه الكفارة قبل ان يواقعها فان واقعها
قبل ان يكفر كان عليه كفارة اخرى والضرب الثاني لا تجب فيه الكفارة الا بعد ان يفعل ما شرط انه لا يفعله او يواقعها فمتى واقعها كانت عليه
كفارة واحدة فان كفر قبل ان يواقع ثم واقع لم يجزه ذلك عن الكفارة الواجبة بعد المواقعة وكان عليه اعادتها ومتى فعل ما ذكر انه لا يفعله وجبت
عليه الكفارة ايضا قبل المواقعة فان واقعها بعد ذلك كان عليه كفارة اخرى اذا فعل متعمدا فان فعله ناسيا لم يكن عليه اكثر من كفارة واحدة انتهى و
ظاهره ان في الظهار المشروط تجب عليه الكفارة اما بفعل ما شرط انه لا يفعله او بالمواقعة وان لم يفعل ما شرط انه لا يفعله لكن بالمواقعة تجب كفارة
واحدة بعدها وبفعل ما شرط انه لا يفعله تجب الكفارة قبل المواقعة اذا اراد ها ولو واقعها قبلها فكفارتان كما في المطلق وهو كما ترى اذ قبل وقوع
الشرط لا وجه لتحريم المواقعة ولا للكفارة لها بل لا تحريم وقد صرح هو ره ايضا في مب بان في المشروط لا تجب عليه الكفارة الا بعد حصول
شرطه وحمل المحقق ره في النكت والنافع قوله او يواقعها على ما اذا كان الشرط هو المواقعة وهو وان كان بعيدا لكن ينطبق على ما هو المش مع
يكون حكمه ايضا بانه متى واقعها كانت عليه كفارة واحدة اما لارادة الوطي مرة اخرى كما هو المش او لنفس المواقعة الاولى باعتبار استمرارها بناء على
ما سننقله عن الشيخ وعلى الاول لا فرق بين الوطي وسائر الشروط اذ في الجميع لا تجب الكفارة الا بعد فعل الشرط ولا تنفرد بذلك بل انما تجب
الكفارة بعده لارادة الوطي بعده ولو وطئ بعده قبل التكفير فعليه كفارتان فتخصيص المواقعة بالذكر لمجرد التوضيح وبيان ان حكمه حكم سائر
الشروط واما على الثاني فيخالف حكمه حكم سائر الشروط لاستقرار الكفارة فيه بمجرد فعل الشرط بخلاف سائر الشروط اذ لا تجب الكفارة بعدها
الا قبل المواقعة اي لارادة المواقعة بعدها وعلى هذا فما ذكره من التفصيل التفرقة في موقعه فافهم ثم لا يخفى ان قول الشيخ الا ان يفعل ما شرط
انه لا يفعله الظاهر ان شرطه عدم فعله باعتبار انه علق الظهار على فعله وجعله زاجرا عنه وهذا هو اليمين بالظهار على ما نقلنا سابقا عن الشيخ في
تحقيق اليمين به وقد عرفت انه لا خلاف بيننا في عدم انعقاده فمنه يظهر ان اليمين بالظهار ليس على الوجه الذي حققه فتفطن قوله على اصح
القولين مقابل الاصح ما نقله في شرح نع موافقا للفخر المحققين في الايضاح عن الشيخ انه ان كان الشرط هو الوطي وجبت الكفارة بنفس الوطي
وان كان ابتداؤه جائزا بناء على ان الاستمرار وطي ثان وزاد في شرح نع وعلى هذا ما يباح منه مسماه ويجب الكفارة ولو بالنزع بعد المسمى انتهى
ولا يشكل بان النزع واجب فكيف يصير سببا للكفارة وايضا في ايجاب كل من النزع وتركه للكفارة تكليف بالمستحيل لاستحالة تركهما اذ لا استبعاد

فيهما

حملا على المتعارف ولو وطئ قبل التكفير عامدا حيث يتحقق التحريم فكفارتان احدهما للوطئ والاخرى للظهار وهي الواجبة بالعزم م

فيها اذا ترتب على فعل اختياري المكلف كان ممنوعا منه كما يظهر بملاحظة ما حققناه في الاصول فيمن توسط ارضا مغصوبة فتدبر **قوله** حملا على المتعارف
اشارة الى ما ذكره في شرح الشرائع بقوله لا ايضاح فيه من ان الوطئ من ابتدائه الى النزع واحد عرفا والاطلاق محمول على العرف والمشروط انما يقع بعد وقوع
الشرط لا قبله نعم لو نزع كاملا اثم عاد وجبت الكفارة وان كان في حالة واحدة هذا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال لما نقلناه عن الشيخ بظاهر صحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج السابقة وقوله فيها والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهره وجوب الكفارة له
بعد المواقعة ببعضها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد هذا الظاهر مع مخالفته لظاهر الآية الكريمة الدالة على عموان الكفارة قبل المسيس اي كله
لا يخلو عن اشكال فالظاهر حمل الخبر على انه بعد المواقعة يتعلق به حكم الظهار ويجب عليه الكفارة بارادة المواقعة مرة اخرى والله تعالى يعلم ثم انه على ما
ذكره الشيخ هل يستقر بالوطئ كفارة واحدة او كفارتان ظاهر ما نقلوه الاول وكلامه في المبسوط على ما نقلناه في الحاشية السابقة لو نزل على هذا المذهب
صريح فيه كما ترى ويحتمل الثاني على وفق سائر الشروط فانه اذا وطئ متعمدا بعد وقوعها قبل الكفارة فعليه كفارتان عنده فاذا كان حكم استمرار
الوطئ بعد ابتدائه حكم الوطئ بعد وقوع الشرط يجب ان يحكم فيه ايضا بالكفارتين نعم لو لم يجعل مستند الحكم ما ذكره بل ما ذكرنا من ظاهر الصحيحة فلا دلالة
لها الا على كفارة واحدة فتدبر واعلم اني لم اجد ما نقلاه عن الشيخ في كتبه وفي متن القواعد ولو كان الشرط هو الوطئ ثبت الظهار بعد فعله ولا تستقر
الكفارة حتى يعود ومثل يجب الكفارة بنفس الوطئ وليس بجيد ومثله في ح ولو لم يكن في كلام الشيخ تصريح بما نقلاه في الايضاح فلا يبعد ان يكون القول الذي
نقله الماتنان اشارة الى ما نقلنا عن الشيخ في ير بحمل قوله او بواقعها ايها على ما اذا كان الشرط هو الوطئ كما نقلنا عن المحقق وحملاه على ظاهره من وجوب
الكفارة من نفس المواقعة لا لارادة وطئ اخر ودونه ربما امكن ان يكون نظر الايضاح ايضا الى ذلك لكن مع توجيه من قبل نفسه لكلام الشيخ فتدبر بعد التوجه
اليه والتعرض لما تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** حيث يتحقق التحريم بان كان الظهار مطلقا او كان مشروطا بغير الوطئ وتحقق شرطه
فيهم **قوله** لتعددهما اي للوطئ والاخرى للظهار اي غير مستقرة بل معنى وجوبها انه يحرم الوطئ مرة اخرى ما لم يات بها قبله على المشـ
وتستقر بارادة الوطئ ثانيا على ما رجحه في شرح هذا ثم ان القول بالكفارتين هو المشهور بين الاصحاب ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن
الرجل يظاهر من امرأته ثم يقع على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت ان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر قلت فان فعل فعليه شيء قال اي والله انه
لآثم ظالم قلت عليه كفارة غير الاولى قال نعم يعتق ايضا رقبة ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع
قال قلت فان واقع قبل ان يكفر قال فقال عليه كفارة اخرى وحسنة الحسن الصيقل المتقدمة عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل ظاهر من امرأته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا ونقل
في المخ عن ابن الجنيد انه قال المظاهر اذا اقام على امساك زوجته بعد الظهار بالعقد الاول ثم ما اراد ان قبل نفسه عاد لما قال ولم يستحب له ان يطأها حتى يكفر
فان وطئ لم يعاود الوطئ ثانيا حتى يكفر فان فعل وجبت عليه لكل وطئ كفارة الا ان يكون ممن لا يجد العتق ولا يقدر على الصيام وكفارته هي الاطعام فانه
ان عاود الى الجماع ثانيا قبل الاطعام فالفقه لا يوجب عليه كفارة لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام و
الاختيار ان لا يعاود الى الجماع ثانيا حتى يتصدق انتهى وقال في شرح ثم بعد نقل الكلام ويدل على ما اختاره من عدم تعدد الكفارة ايضا صحيحة زرارة
قال قلت لابي عبد الله ع رجل ظاهر ثم واقع قبل ان يكفر فقال لي او ليس هكذا يفعل الفقيه وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال سئلته عن رجل ظاهر من
امرأته ثلث مرات قال يكفر ثلاث مرات قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله ويمسك حتى يكفر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع ان الرجل اذا ظاهر
من امرأته ثم غشيها قبل ان يكفر فانما عليه كفارة واحدة ويكف عنها حتى يكفر وما تقدم من حديث سلمة بن صخر وامر النبي ص بعد ان اخبره انه واقع بعتق
رقبة ولو وجبت عليه كفارتان لامره بعتق رقبتين وفي رواية اخرى عنه عن النبي ص في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة ويمكن على هذا
حمل الاخبار الواردة بتعدد الكفارة على الاستحباب جمعا بين الاخبار مع ان في تلك الروايتين ما يحتمل الاستحباب لانه ع لم يصرح بان عليه كفارة اخرى
الا بعد مراجعات وعدول عن الجواب كما لا يخفى الا ان الرواية الاولى من الصحيح وكذا الثانية وليس في الباب صحيح غيرهما فتاويلهما للجمع لا يخلو عن اشكال
والشيخ حمل الروايات الدالة على عدم تكرر الكفارة على من فعل ذلك جاهلا واستشهد عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الظهار لا يكون
على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وان جهل وفعل فانما عليه كفارة واحدة وحمل الرواية الاولى منهما على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة فان الكفارة لا يجب الا بعد الوطئ فلو انه كفر قبل الوطئ لما كان مجزيا بما يجب عليه بعد الوطئ ولكان يلزمه كفارة اخرى اذا وطئ فيتبع على ان
المواقعة لم يصح الحكم من افعال الفقيه الذي يطلب الخلاص من وجوب كفارة اخرى ليس ذلك الا بالمواقعة ولا يخفى عليك بعد هذا الحامل وقول
ابن الجنيد لا يخلو من قوة وفيه جمع بين الاخبار الا ان الاشهر خلافه انتهى وانت خبير بان صريح كلام ابن الجنيد ليس الا وجوب الكفارة بكل وطئ في الاولين
بخلاف الثالث فانه لا يتكرر وفيه الكفارة بالوطئ الثاني وما بعده وهو يخالف ما ذكره سائر الاصحاب من تكررها بتكرر الوطئ مطلقا كما سيجيء لكن هذا انما
لا يتعلق بهذه المسئلة واما خلافه معهم في هذه المسئلة فيمكن ان يسند على وجهين احدهما انهم يقولون بوجوب الكفارة في الاولين لكل وطئ
سوى كفارة الظهار وهو لا يقول بكفارة الظهار على حدة بل انما يقول بوجوب الكفارة لكل وطئ فقط بدليل قوله فان فعل وجبت عليه لكل وطئ
كفارة ولم يتعرض لكفارة الظهار على حدة وفيه ان هذا ينافي ما ذكره من تفسير العود بالامساك في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه فانه يدل
على قوله بوجوب كفارة الظهار لذلك فيجب ان يحمل قوله بوجوب الكفارة لكل وطئ ما سوى وجب للاصل الظهار الا ان يحمل كلامه على ان مذهبه في
الاولين ان العود بالمعنى الذي ذكره اولا يستقر عليه الكفارة ويجب عليه تقديمها على الوطئ فان وطئ قبل التكفير اثم محرما ولكن لا يجب عليه كفارة

اخرى

اخرى بل ليس عليه الا الكفارة الاولى فان كفر حل له الوطئ بعده وان لم يكفر حرم عليه الوطئ ثانيا ايضا فان وطئ ثانيا لزم عليه كفارة اخرى وهكذا الى ان
يكفر فيحل الظهار وح فيندفع المنافاة لكن لا يخفى ان مجرد عدم تعرضه لكفارة الظهار لا يدل على ان مذهبه هذا بل يمكن ان يكون ذلك اعتمادا على
ما اشار اليه اولا من وجوب الكفارة بالعود بالمعنى الذي ذكره فيكون غرضه ثانيا بيان الكفارة التي تجب بالوطئ سوى كفارة الظهار وعلى هذا
فلا مخالفة له مع الاصحاب بهذا الاعتبار فتدبر وثانيهما ان لا يكون خلافه مع الاصحاب في هذه المسئلة في الاولين بل في الثالث حيث لم يوجب عليه فيه
الا كفارة واحدة بازاء وطئ واحد هي كفارة الظهار فيكون خلافه معهم في شيئين احدهما عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطئ وهو متعلق بالمسئلة
الآتية والثاني عدم وجوب كفارة بالوطئ الاول سوى كفارة الظهار وهو متعلق بهذه المسئلة فان سائر الاصحاب ذهبوا الى وجوب كفارة
اخرى بالوطئ قبل التكفير مطلقا وهو انما يقول بذلك في الاولين واما في الثالث فلا يوجب الا كفارة الظهار وهذا وان لم يصرح به بل ظاهره نفي
ايجاب الكفارة بالوطئ الثاني خلافه وان الوطئ الاول موجب للكفارة واذا حمل ذلك على كفارة اخرى غير ما اشار اليه اولا من كفارة الظهار
الثابتة بالعود مطلقا لا يبقى له مخالفة مع الاصحاب في هذه المسئلة اصلا لكن يستفاد مما ذكره من الدليل فانه اذا لم يشترط في الاطعام ان يكون قبل
التماس فلا وجه لايجاب الكفارة بالوطئ اصلا بل يستفاد منه انه لا يترتب فيه الا كفارة واحدة هي كفارة الظهار وكانه من هنا نقلوا الخلاف بينهم
وبينه في انهم يقولون بحرمة الوطئ قبل الكفارة مطلقا وانه يقول اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطئ قبله هذا وعلى هذا يحمل تخصيص نفي
ايجاب الكفارة بالوطئ الثاني على انه للاشارة الى عدم تعدد الكفارة بتعدد الوطئ لا انه في الوطئ الاول يجب كفارة غير كفارة الظهار او ان الكفارة
الواحدة له بل المراد انه لا يجب عليه الا كفارة واحدة بازاء وطئ واحد وان لم تكن الكفارة على التحقيق له بل للاصل الظهار على ما ظهر من تفسير العود
فتدبر واما قوله والاختيار ان لا يعاود الى الجماع ثانيا حتى يتصدق فيه خفاء ويمكن ان يكون المراد به ان الآية الكريمة وان لم تدل في الثالث على تقديم
وجوب الكفارة على الوطئ وتحريمه قبلها لكن المختار الاحوط ان لا يعاود الى الجماع الثاني الا بعد الكفارة وفيه انه لا وجه لتخصيص الحكم بالجماع الثاني
بل الحكم في الجماع الاول ايضا كذلك لانه لو حمل الكفارة فيه على كفارة الظهار الواجبة بالعود بالمعنى الذي ذكره فلا يدل على وجوب تقديمها على الوطئ
فالآية لا تدل على حرمة الوطئ قبل التكفير اصلا سواء فيه الوطئ الاول وما بعده والاحتياط في الجميع تقديم الكفارة اذ لا يظهر وجه للاحتياط في الثاني
الا احتمال ان يكون ترك التقييد في الآية اكتفاء بالسابق ورعاية لبعض الاخبار الدالة على التعدد او رعاية ما هو المشهور بين الاصحاب وكل ذلك يجري في
الوطئ الاول ايضا الا ان يقال ان الحكم عنده في الوطئ الاول ايضا كذلك لكن لما خص نفي الكفارة بالوطئ الثاني لما اشرنا اليه فلذا خص بيان الاحتياط ايضا به
فتدبر وعلى الوجهين فلا يخفى سخافة الاستدلال بالآية الكريمة على ما ذكره لانه اما ان يحمل الكفارة في الآية على انها للظهار والعود بالمعنى الذي ذكره
كما يستفاد من ظاهر تفسيره العود بالمعنى الذي ذكره او للوطئ فعلى الاول لا تدل الآية الكريمة في الجميع الا على وجوب كفارة لامساكها وقوله تعالى من قبل
ان يتماسا لا يدل الا على وجوب تقديم تلك الكفارة على التماس لو اراده في الاولين بخلاف الثالث بناء على عدم التقييد فيه واما وجوب
كفارة للوطئ فلا يستفاد من الآية فضلا عن كل وطئ في الاولين كما صرح به سواء قال باختصاص الكفارة فيه او بوجوب كفارة الظهار ايضا معها اذ الـ
جعل الكفارة للوطئ مع انه ينافي ظاهر تفسيره المنقول لانه اذا كان وجوب الكفارة انما هو للوطئ فالعود بالمعنى الذي ذكره لا يوجب الكفارة
فلا وجه لتفسير العود به بل ينبغي ان يفسر بالوطئ كما يشعر به كلامه اخيرا حيث قال لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود زمن ظهـ
ما في كلامه من الاضطراب يتوجه عليه انه اما ان يجوز التداخل ام لا يجوز فان جوز فيكفي كفارة واحدة وان تعدد الوطئ في الثلثة والحكم عليه
التماس في الاولين لا يفيد الا وجوب تقديم الكفارة عليهما لقوله فيه بخلاف الثالث وان لم يجوز التداخل فيجب القول بتكرر الكفارة بتكرر
الوطئ في الثلثة ان لم يقل بسقوطها في الاولين بعد فوات التقديم ويمكن ان يقال انه جعل الكفارة في الاولين للوطئ بقرينة قبل ان يتماسا فيجب
تعددها بتعدد الوطئ بناء على عدم تجويز التداخل بخلاف الثالث لعدم التقييد فيه فلا يدل الا على وجوب كفارة واحدة مطلقة فيه ولا يدل على
انها للوطئ حتى يلزم تكررها بتكرره وعلى هذا فيكون مذهبه في الاولين وجوب الكفارة لكل وطئ فقط بدون كفارة اخرى للظهار وفي الثالث
وجوب كفارة واحدة للظهار فقط من دون تعدده وتكرره فيكون مخالفا للاصحاب في المسئلتين على الوجه الذي ذكرنا اولا ايضا فقد عرفت ان
التقييد بقبل التماس لا يدل الا على ان الكفارة للتماس بل يجوز ان تكون للظهار ويكون الغرض منه وجوب تقديمها على التماس وحرمته قبلها فلا
يستفاد من الآية تعدد الكفارة بالوطئ ايضا فلا بد في اثبات التعدد من التمسك بالاخبار ويجب رعاية مقتضاها وهو لم يتعرض لها ايضا فتدبر
هذا واما الشيخ فلا ريب انه حمل كلام ابن الجنيد على ما يخالف مذهب الاصحاب في هذه المسئلة ايضا فان حمله على الوجه الاول الذي ذكرنا فوجه
الاستدلال بالاخبار التي نقلها ظاهر وان حمله على الوجه الثاني فكان وجه الاستدلال بها ان القول بتعدد الكفارة مطلقا ينافي هذه الاخبار بخلاف
اختيار ابن الجنيد اذ على مذهبه يمكن حمل هذه الاخبار الدالة على وحدة الكفارة على من كان فرضه الاطعام لكن ح لا وجه لنقل حديث سلمة بن صخر
فانه يدل على وحدة الكفارة فيمن فرضه العتق وابن الجنيد لا يقول به على هذا الاحتمال ايضا على هذا قوله ويمكن على هذا حمل الاخبار الواردة بتعدد
الكفارة على الاستحباب ما فيه اذ في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن الامر بعتق رقبة اخرى وهو على قول ابن الجنيد ايضا محمول على الوجوب نعم في رواية ابي بصير الامر
بكفارة اخرى على الاطلاق لو لم يخص لمن فرضه العتق والصيام يمكن حملها فيمن فرضه الاطعام على الاستحباب ويمكن حمل كلام الشيخ على انه ليس غرضه
انه على مذهب ابن الجنيد يمكن حمل هذه الاخبار على الاستحباب اذ على مذهب ابن الجنيد يمكن الجمع بينها بالحمل على ما اختاره من التفصيل بل
غرضه انه لما ظهر ورود الروايات من الجانبين فيمكن لمن تمسك للجمع حمل الاخبار الواردة بالتعدد على الاستحباب ثم قوله ليس في الباب صحيح غيرهما

الحكم بصحة رواية زرارة التي نقلها اولا غريب لكن في حكمه بصحة تلك الرواية تامل لان في الكافي رواها في الحسن بابرهيم بن هاشم والشيخ رواها
عن علي بن اسمعيل بحذف الاسناد وطريقه اليه غير مذكور وايضا علي بن اسمعيل الظاهر انه الميثمي وهو وان ذكروا انه من وجوه المتكلمين من اصحابنا لكن
لم يوثقوه والحق ان الروايتين بهذين السندين لا تقصر عن الصحيح سندا وبرهان عليه ايضا ان مانقله من حسنة الحلبي حسنة في ئي وبابرهيم بن هاشم
وفي الفقيه رواها عن حماد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح فهي في الفقيه صحيحة على ان حسنة ابرهيم لا تقصر عن الصحيح ومانقله عن الشيخ من حمل
تلك الاخبار على من فعل ذلك جاهلا مستشهدا بالصحيحة لم يكن مما لا بعد فيه في غير الرواية الاولى بل هو اظهر جدا من تخصيصها بمن فرض الاطعام
على الوجه الثاني لكلام ابن الجنيد كما لا يخفى ويمكن حملها ايضا على من فعل ذلك ناسيا كما اشار اليه الشيخ ايضا نعم لا يمكن حمل الرواية الاولى عليه
لقوله ... وليس ... العقيبة والشيخ لم يذكر هذا التاويل فيها بل لم يذكر في تاويلها الا مانقله من حملها على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة ... ايضا وانت خبير بانه لا بعد جدا في حمل تلك الرواية على ذلك بل لا بد من تاويلها وان لم نقل بتعدد الكفارة فكيف يقول اوليس هكذا
اذ لا ريب في ... المطلق والمشروط الذي ليس الشرط فيه هو المواقعة وان لم نقل بتعدد الكفارة فكيف يقول اوليس هكذا
بفعل الفقيه ... من تاويل وماذكره الشيخ وجه صالح له ومن امكنه التاويل بوجه اظهر فليات به وقد ذكر الشيخ في تاويل حسنة الحلبي وجها اخر
وهو انه ليس في قوله ع فليمسك حتى يكفر انه كفارة واحدة او ثنتين واذا لم يكن ذلك في ظاهره جاز ان يكون المراد به حتى يكفر الكفارتين وانت خبير
بانه توجيه حسن لا بعد فيه ولا وجه لعدم نقل المصنف له في جملة مانقله عن الشيخ من المحامل وفي شرح نع لم يذكر من الاخبار المعارضة للاخبار الدالة
على الوحدة الا الحسنة المذكورة واجاب بعدم المنافاة لذلك ومثله في لف كما سنشير اليه ولا يخفى ان قوله ع في هذه الرواية حتى لا يكفر لا يحتاج
الى تاويل ايضا اذ لو حمل على الواحدة ايضا فلا اشكال فيه اذ حمل الوطي ثانيا لا يتوقف الا على كفارة واحدة هي كفارة الظهار ولا يتوقف على كفارة
الوطي الاول فلا يشتمل الرواية الا عدم التعرض لكفارة الوطي الاول والامر فيه هين هذا اذا حمل قوله فيها فان واقع قبل ان يكفر على انه سؤال
مستانف عن الذي ظاهر مرة واحدة كما هو الاكثر اذا واقع قبل التكفير ولو حمل على انه سؤال عن المظاهر المذكور وهو الذي ظاهر ثلث مرات
فلا بد من حمل قوله ع حتى يكفر على الكفارات المتعددة اذ لا ريب في وجوب الا ماله عليه حتى يكفر كفارة الظهار وهي فيه ثلاث كفارات على ما حكم
اولا وعلى القول بالتعدد يجب عليه كفارة الوطي ايضا لكن لا يجب تقديمها على المسيس ثانيا وهي في هذه الصورة ايضا واحدة للاصل او ثلث ايضا
على احتمال قياسا على كفارة الظهار فيها والله تعالى يعلم واما قوله وقول ابن الجنيد لا يخ من قوة فان كان المراد به قوله بعدم تعدد الكفارة مط
بناء على حمل كلامه على الوجه الاول فهو وان لم يخل عن قوة باعتبار انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل روايات التعدد على الاستحباب لكن لما كان قول ابن الجنيد
به غير ظاهر والمعروف بين الاصحاب وجوب التعدد فلا يمكن الجراة عليه مخافة الاجماع بل يشعر بالاجماع عبارة الشيخ في ط حيث قال اذا ظاهر من زوجة
من حين الظهار الى ان الوطي زمان اداء الكفارة فان وطئ قبل ان يكفر لزمه كفارتان عندنا وعندهم كفارة واحدة وهي التي كانت عليه ويكون
قضاء وقال ايضا والكفارة تجب قبل المسيس اداء وبعده قضاء ويلزمه عندنا كفارتان احدهما قضاء وبهذا يظهر انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل
الاخبار الدالة على عدم التعدد على التقية ويمكن ان يكون هذا هو السر في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن في عدم تصريحه بان عليه كفارة اخرى لا بعد
مراجعات ولعله اظهر من حمل السر ماذكره المص من كون الحكم على الاستحباب هذا ومنه هذا يظهر انه لا قوة في القول بعدم التعدد من حيث الجمع بين الاخبار
ايضا وان كان المراد قوله بعدم التعدد فيمن فرضه الاطعام بناء على التوجيه الثاني فهو اضعف من الاول اذ فيه مع ما تقدم ان الجمع بين الاخبار بهذا
الوجه مما لا شاهد له ومجرد تقييد الاية في الاولين بقبل التماس دون الثالث لا يصلح شاهدا له كما ظهر مما فصلنا سابقا مع ان الشيخ في ف ادعى
اجماع الفرقة على ان في صورة التكفير بالاطعام ايضا باعتبار العجز عن الاولين لا يحل له الوطي قبل الاطعام فيعلم منه اعتبار القيد بقبل التماس فيه
ايضا وبالجملة فالمتبع ماهو المعروف بين الاصحاب والله تعالى يعلم وفي شرح نع ذكر ان القول بانه اذا وطئ قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ولو كرره
لزمه بكل وطي كفارة هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه حكم بالتعدد بذلك اذا كان فرض المظاهر التكفير بالعتق او الصيام وحده
اذا انتقل فرضه الى الاطعام والاصح ماعليه معظم الاصحاب استدل عليه بصحيحة الحلبي وحسنة الحسن الصيقل وقد ظهر لك بما تلونا عليك مافيه فان ان
كان غرضه مانقله عن ابن الجنيد تقييد الحكم الثاني فقط بما ذكره فهو صريح مانقلنا عن ابن الجنيد لكن لا يتجه الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين
اصلا اذ ليس فيهما حديث تكرر الوطي وان كان غرضه تقييد كلا الحكمين فهو انما ينطبق على كلام ابن الجنيد على ماذكرنا في الوجه الثاني في توجيه نزاعه
في هذه المسئلة وعلى تقدير قوله به فلا يتجه ايضا الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين لانه حكم فيهما بالتعدد فيمن فرضه العتق وهو قائل به
فالاستدلال بهاتين الروايتين انما يتجه في مقابله انه لم يقل بتعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير فيمن فرضه الاولان ايضا على ماذكرنا في الوجه الاول
ومانقله لا بد له من دليل فتامل والعلامة في لف ذكر ان المشهور ان المظاهر اذا جامع قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ثم نقل كلام ابن الجنيد كما نقلنا
ثم قال لنا ذكر صحيحة الحلبي ورواية الحسن الصيقل ثم ذكر احتجاج ابن الجنيد بحسنة الحلبي واجاب عنه بما نقلناه عن الشيخ وكانه حمل كلام ابن الجنيد على عدم
تعدد الكفارة بالوطي قبل التكفير مط كما ذكرنا في الوجه الاول فتبقى من الروايات الدالة على نفي التعدد روايات لم ينقلها الشيخ منها رواية علي بن جعفر
وفي سندها جهالة عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلام قال ان رجلا من الانصار من بني النجار اتى رسول الله ص فقال اني ظاهرت من امراتي فواقعتها
قبل ان كفر فقال ص وما حملك على ذلك قال رايت بريق خلخالها وبياض ساقها في القمر فواقعتها فقال النبي ص لا تقربها حتى تكفر وامره بكفارة الظهار
وان يستغفر الله واجاب عنها الشيخ بان الذي في الخبر انه امره بكفارة الظهار وليس فيه انه امره بكفارة واحدة او كفارتين لكن الرواية في ئي ايضا بسند اخر

عن النبي

ولا شي على الناسي وفي الجاهل وجهان منشاهما انه غامد وعذره في كثير من نظائره ولو كرر الوطي قبل التكفير عن الظهار وان كان قد كفر عن الاول تكررت ايضا
وهي التي وجبت للوطي دون كفارة الظهار فيجب عليه ثلث لو وطي الثالث واربع للثالث وهكذا ويتحقق تكرارها بالعود بعد النزع التام وكفارة الظهار
بحالها لا يتكرر الا بتكرار الوطي ولو طلقها طلاقا بائنا او رجعيا وانقضت العدة حلت له من غير تكفير ثم

ان الشيخ نقل عن السكوني ونبه بدل كفارة الظهار كفارة واحدة ويمكن حمله على ان الكفارة الواحدة هي التي يجب تقديمها على المقاربة وهي كفارة الظهار
وهذا لا ينافي وجوب كفارة اخرى ايضا عليه هي كفارة الوطي فانه لا يجب تقديمها على المقاربة التي ارادها ثانيا وفيه بعد ويمكن حمله ايضا على انه كان
ظهارا مشروطا بالمواقعة وفيه ايضا بعد والاظهر حملها كما ذكره الشيخ ايضا على الجهل او النسيان ومنها مارواه في التهذيب في الصحيح وفي الفقيه بسنده
ضعيف عن ابان وموثقة ... عن الحسن الصيقل والمعلوم من حاله ان له كتابا قال سئلنا باعبد الله ع عن الرجل يظاهر من امراته قال يكفر قلت
فانه واقع من قبل ان يكفر قال فقد اتى حدا من حدود الله فليستغفر الله وليكف حتى يكفر ويمكن الجواب عنها بما نقلناه عن الشيخ في الجواب عن حسنة
الحلبي وهو انه ليس في الرواية انه يكفر واحدة او ثنتين فليحمل على الثنتين وقال الصدوق وتعني في الظهار الذي يكون بشرط فاما الظهار الذي ليس
بشرط فمتى جامع صاحبه من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما ذكرته واشار بذلك الى ماذكره سابقا من ان في الظهار المطلق ان جامع من قبل
ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما نقلنا عبارته هناك سابقا والظاهر ان مراده بالظهار الذي يكون بشرط ما يكون الشرط فيه هو المواقعة اذ لو كان
الشرط غيره فلا يفيد الحمل عليه في تصحيح الخبر لانه اذا حصل الشرط فلا مانع من المواقعة فلا يستقيم قوله ع وليكف حتى يكفر وان حصل الشرط
فحكمه بعده حكم الظهار المطلق من ان بالوطي يلزمه كفارتان لان مع انه ذهب الى تخصيص هذا الحكم بالظهار المطلق دون المشروط جمعا بين الاخبار
لكنه بدون شاهد من النقل والعقل بعيد جدا مع انهم لم ينقلوا هذا القول من احد واما اذا حمل على ما اذا كان الشرط هو المواقعة فيستقيم
الحكم عليه بعد المواقعة بوجوب الكف عن مواقعة اخرى حتى يكفر كفارة واحدة واما الحكم بالاستغفار وانه اتى حدا من حدود الله مع عدم
حرمة ما اتى به من المواقعة فلعله باعتبار ما اتى به من الظهار لا المواقعة فتدبر ومنها مارواه في ئي بسنده فيه جهالة بابي عيينة عن زرارة قال قلت
لابي جعفر ع اني ظاهرت من امراتي ولم لذلك ثم وقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت تعلم انه لا اشكال فيه ايضا
من جهة الحكم بالتعدد اذ ليس فيه مايدل على وحدة الكفارة وانما الاشكال من جهة تصويبه المواقعة قبل الكفارة فيجب حمله على مانقل عن الشيخ
في رواية الاخرى وهو الحمل على المشروط الذي كان الشرط المواقعة او نقول ان تصويبه بمجرد اداء الكفارة بعد المواقعة وعدم اهمالها ويمكن حملها على
الانكار ايضا والله تعالى يعلم قوله ولا شي على الناسي كانه لا خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه ايضا عموم مايدل على رفع النسيان عن هذه الامة كما
روي عن النبي ص انه قال رفع عن امتي تسعة اشياء السهو والخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون الحديث اما ان كان المراد رفع حكمه مط
كما حمله عليه في شرح نع ظ ولا ينافي ذلك ترتب كثير من الاحكام عليه بحسب الموارد لشيوع التخصيص ولا يلزم منه رفع حجيته اذ التخصيص فيما قام عليه
دليل لا يرفع حجيته بما لم يقم دليل على خلافه واما اذا حمل على رفع المؤاخذة عليه كما هو الظ فلئلا يلزم ارتكاب ماذكر من التخصيص البالغ حد القلة
ح وان لم يلزم منه رفع المؤاخذة والتاثيم رفع الكفارة لثبوت الكفارة بدون الاثم في بعض الموارد ككفارات الصيد سهوا في الاحرام لكن يقول ان الاية
الكريمة لا تدل على وجوب الكفارة مع النسيان لان مقتضى الاية اباحة المسيس قبل الكفارة واما وجوبها قبل المسيس على التقديرين فلا دلالة
لها على وجوب الكفارة مع المسيس ناسيا اما على الاول فظ اذ لا حرمة مع النسيان ولو سلم حرمته فيكما ابدله على وجوبها بعد وقوعه واما على
الثاني فلان وجوبها قبل المسيس لا يدل على وجوبها بعده اذا وقع عمدا فضلا عن ان يكون ناسيا بقي الاستدلال عليه من الاخبار وقد تلوناها
عليك وانت تعلم ان صحيحة الحلبي وحسنة الحسن الصيقل لا دلالة لهما الا على ثبوت رقبة اخرى مع الوطي عمدا والحكم فيهما بانه اتى حدا من حدود الله
بما ذكرنا انتفاؤه مع النسيان وامارواية ابي بصير فهي وان كانت مطلقة وليس فيها مايدل على العمد لكن لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل
بمثل هذا الاطلاق اذ لا بعد في تنزيله على الفرد الظ وهو الذي وقع عمدا سيما مع قرينة الحمل عليه في اخيها لا يمكن حمل الخبر على رفع المؤاخذة
على هذه الامور لان المفهوم منه اختصاصه بهذه الامة دون الامم السابقة مع حكم العقل بوجوب رفعها وقبح المؤاخذة عليها مط لانا نقول بعد
تسليم اعتبار مفهوم اللقب ان المفهوم منه عدم وضع شي منها عن غير هذه الامة لا عدم وضع جميعها فنقول ان عدم وضع السهو والخطاء والنسيان
عن غير هذه الامة كانوا مكلفين بان يضبطوا انفسهم جدا حتى لا يصدر منهم سهو ولا خطا ولا نسيان كما قالوا في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا وكذا يجوز ان لا يكون الاكراه فيهم مسوغا لمخالفة التكليف كما لا اكراه عندنا في القتل وكذا لا يبعد ان لا يكون ما لا يعلمون
موضوعا عنهم باعتبار تقصيرهم في تحصيل العلم ويمكن توجيه عدم وضع المؤاخذة في باقي التسعة ايضا كما ذكرنا فيما علقنا على الفقيه فليرجع اليه على
انه لا يلزم من حمل الوضع في هذه على رفع المؤاخذة كما هو الظ فيها حمله في الجميع عليه بل للمحمل الوضع في كل منها على ما يناسبه نظرا الى ان الرجس
فتدبر قوله وفي الجاهل وجهان والاظهر انه كالناسي لما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم ولعموم مايدل على وضع ما لا يعلمون بعد كالجزء السابع
قوله من انه عامد هذا يشعر بان الناسي ليس بعامد فيجب ان يحمل على من وطئ سهوا بدون قصد اليه لا ناسي الظهار او التاسي عنه مع كونه
عامدا في الوطي والظ شمول الناسي الذي ذكره للجميع والمسند ما اشرنا اليه لا انه ليس بعامد واما ناسي الحكم فالظ ادخاله في الجاهل ويمكن في الناسي
ايضا فافهم قوله وان كان قد كفر عن الاول وهو اما اذا كفر عن الظهار فلا يتكرر الكفارة بالوطي ثانيا وان لم يكفر عن الوطي الاول كما صرح به
في القواعد قوله تكررت الواحدة قال في شرح نع واما تكرر الكفارة بتكرر الوطي فيدل عليه الاخبار الدالة على تعدد الكفارة بتكرر الوطي
الشامل لذلك وخصوص حسنة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا واقع المراة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى ليس في هذا خلاف
ولان كل واحد سبب للكفارة والاصل عدم تداخل المسببات عند تعدد الاسباب وقال ابن حمزة ان تكرر منه الوطي قبل التكفير الاول لم يلزمه
غير واحدة وان كفر عن الاول لزمه عن الثاني وهكذا وماء ... عليه انتهى واشار بالروايات العامة الى روايات الحلبي وابي بصير والحسن الصيقل

كرواية بريد العجلي وغيره

التي فعلنا اما اول البحث لكن قوله قبل الوطي على ما رايناه في النسخ وكذا في لف كما ترى والظ ابداله بالوطي قبل التكفير ويمكن ان يقرء قبل بكسر القاف وفتح الباء
اي من قبل الوطي اي بالوطي ولا يخفى بعده وليت شعري بان في دلالة تلك الاخبار على تكرر الكفارة بتكرر الوطي خفاء بل يمكن ان يقال ان قوله فان فعل او فان
واقع او فان اتاها في تلك الروايات شامل للواحد والمتعدد فلا تدل الا على وجوب كفارة اخرى في الصورتين نعم لو قال لعل الخاص تدل بظاهرها على ما
ذكره وقوله ره ليس في هذا الخلاف اي الاختلاف بين المراتب لو وطي يجب فيما يجب كفارة اخرى في المرة الاولى كل يجب في المرة الثانية وهكذا الا انه لا اختلاف
في هذا بين الفقهاء كما يتوهم لانه مع بعده عن طريقتهم ره كيف يمكن ان يحمل الفقهاء على العموم فليس كل اذ اكثر العامة لا يقولون بوجوب كفارة للوطي سوى
كفارة الظهار فضلا عن تعدد ما بعدها وان حمل على اهل البيت ع فلا اختلاف بينهم في شيء من المسائل فلا وجه لتخصيص هذا بذلك الا ان يحمل على الثاني
ويكون ذلك جرى على سبيل ما يتعارف بين الناس وجعلهم ع كسائر الفقهاء الذين يقع بينهم الخلاف من غير البناء على ما هو حقيقة الامر من عدم
الخلاف بينهم اصلا او المراد عدم الخلاف بينه في الاخبار والاثار ويمكن ان لا يبعض الذين لا اختلاف بينهم فيه بالائمة عليهم السلم ولا يعمم ليشمل سائر
الفقهاء الذين ابهم بل يحمل على اهل الحق من اهل العلم وهو ذلك ويمكن ايضا ان يحمل على انه لا اختلاف في هذا بين اصناف من وجبت عليه الكفارة فالحكم
كذلك سواء كان فرضه العتق والصيام او الاطعام فيكون ردا على من خص حرمة الوطي قبل الكفارة بما فرضه الاولان دون الثالث كبعض العامة
وابن الجنيد من الاصحاب هذا ويمكن بعيدا حملها ايضا على ما يوافق مذهب ابن حمزة بان يحمل على انه اذا واقع المرة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة
اخرى اي ليس عليه الا كفارة اخرى التي وجبت في المرة الاولى ولكن في هذا الخلاف اي لا اختلاف بين المرة والمرات ويمكن ايضا ان يحمل المرة الثانية
على المرة الاولى الممنوعة بالظهار بان يحمل على الظهار المشروط بالمواقعة وح لا يدل على حكم الوطي الثاني المحرم لكن ح يجب حمل قوله عليه السلم الشيخ
هذا الخلاف على احد الوجوه التي ذكرناها في الاول والاخير يوجب الكلام في سند الرواية فنقول انها حسنة بابرهيم بن هاشم فلا تقصر عن الصحيح وكانه
لا يضر اشتراك ابي بصير فان الظاهر انه الذي يعبر بيحيى وانه روى عنه ثعلبة وابن عمير فيه هذا على ما نقل الشيخ عبد اللطيف حيث نسبها
الى ابي بصير لكن سنده ما هكذا علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة وغير واحد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم فجعلا
غير واحد عطفا على زرارة كما هو الظاهر عنه وح فالامر كما ذكرنا والاظهر عند التامل انه عطف على ابن اذينة بان يكون ابن ابي عمير رواه عن
ابن اذينة عن زرارة وعنه وعن غير واحد عن ابي بصير عنه عليه السلم وح فلا يضر اشتراك ابي بصير لوجود زرارة معه والله يعلم
ولعل ما استدل به اخرا من ان كل واحد سبب للكفارة الى اخر ما ذكره فلا يخفى ما في جعله دليلا عليه اذ لا دليل على ان كل واحد سبب
للكفارة الا الروايات العامة التي استدل بها اولا فلا وجه لجعل ذلك دليلا عليحدة بل ينبغي ان يجعل في التمسك بالروايات العامة لانها تدل على
وجوب الكفارة في كل مرة فان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها فيها شامل للمرة الاولى وما بعدها والاصل عدم التداخل مع اصالة الغ
ولعل الى هذا نظر ابن حمزة فراى لشمول تلك الروايات للمرة الاولى وما بعدها والاقوى عدم التداخل فحكم بعدم تكرر الكفارة قبل التكفير عن
الاول بناء على تجويز التداخل وبوجوب كفارة اخرى بعد التكفير عنه نظرا الى العموم لكونه هذا ومن هذا يظهر ضعف ما استدل به في لف لانه
ان الوطي الثاني سبب للكفارة بعد التكفير فكذا قبله لاتحاد حقيقتهما والاول التكفير الاول ليس سبب لثبوت الثاني انما المستقل بثبوت
الثاني المواقعة قبل التكفير فتدبر وقد ظهر بما تلونا عليك مما سبق ما خالف ابن الجنيد ايض في هذه المسئلة واكثر يقول بوجوب الكفارة لكل
وطي ضمير صح الاطعام بناء على مذهب السقية بقبل التماس في الاية الكريمة فيه وقد علمت ان الحكم بالتكرر ومعه نظر الى الاية الكريمة ضعيف جدا
ولكن في الاخبار ما يدل على الفرق بين من فرضه الاطعام وغيره وقد وقع لما ذكر من الفرق فتذكر ولا ريب ان الاحتياط في هذه المسئلة في
متابعة المش **قوله** كرواية بريد العجلي وغيره اشارة الى ما رواه الفقيه في الصحيح عن ابي ايوب الخزاز عن يزيد بن معوية قال سئلت ابا جعفر ع
عن الرجل ظاهر من امرأته ثم طلقها تطليقة فقال اذا هو طلقها تطليقة فقد بطل الظهار وهدم الطلاق الظهار فقلت له فله ان يراجعها قال نعم
هي امرأته فان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر من قبل ان يتماسا قلت فان تركها حتى يحل اجلها فان تملك نفسها ثم تزوجها بعد ذلك
هل يلزمه الظهار من قبل ان يتماسا قال لا قد بانت منه وملكت نفسها الحديث ولا يخفى على انه ظاهر الغرض في الحكم لكن رواه في يب وفيهما
بدل يزيد بن معوية بريد الكناسي بالموحدة والمهملة والمثناة ضمنا والمعجمة على اختلاف نسخ الكافي ويب ح يضعف السند فان بريد الكناسي
لم يرد فيه قدح ولا في يزيد فقولوا بكلا خالد الكناسي فرق بين يزيد ابو خالد الذي هذا هو يزيد ابو خالد القماط الذي وثقوه وان يكون
الرجل واحد كرره ثانيه في بريد وتاره في يزيد بناء على ما وجدوا من اختلاف وقوع في موارد ذكره اشتباها مما من الكتاب كما يقع
امثال ذلك كثيرا وظهر له رجلين وذكروه في الموضعين لكن يشكل الاعتماد بمجرد هذا الاحتمال وعلى تقدير ذلك هذا يرتفع النقص عن
سند الفقيه ايضا اذ من المستبعد جدا رواية ابي ايوب هذه الرواية عن يزيد بن معوية وبريد الكناسي جميعا بل الظ وقوع اشتباه في احدهما و
عنده يرتفع الثقة خصوصا ان احتمال الاشتباه فيما في الفقيه الاقرب كما لا يخفى هذا وقوله وغيره واما اشارة الى بريد الكناسي بناء على تعددهما
ووقع هذه الرواية عنهما جميعا او اشارة الى رواية بريد الكناسي بطنا منه كونهما روايتين كما فعله في لف حيث نقل كلا منهما عليحدة واستدل بهما
وعلى التقديرين فيهما ما فيه كما اشرنا اليه واما اشارة الى رواية اخرى عن غير العجلي فلم اجدها ورواية اخرى تصلح للاستدلال في هذا المقام سوى
صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل ظاهر من امرأته ثم طلقها قبل ان يواقعها فبانت منه اعليه كفارة قال لا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا
عن احدهما ع قال سئلته عن رجل ظاهر من امرأته خمس مرات واكثر قال قال علي ع مكان كل مرة كفارة قال وسئلته عن رجل ظاهر من امرأته ثم طلقها

ولصيرورتها بذلك كالاجنبي واستباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم ورد ذلك لا يسقطها وحملت على الاستحباب

قبل ان يواقعها عليه كفارة قال لا وحسنة جميل بن دراج بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال قلت فان طلقها قبل ان يواقعها اعليه كفارة قال لا سقطت عنه
الكفارة ورواه في الفقيه ايض عن جميل وطريقه اليه صحيح لكن فيه مضمر لم يذكر المسئول ع الامر فيه سهل وحسنة ابرهيم ايض عن جميل وابن بكير وحماد
بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال المظاهر اذا طلق سقطت عنه الكفارة وجه الاحتجاج بهذه الاخبار اطلاق الحكم بسقوط الكفارة مع الطلاق قبل
المواقعة اما مع البينونة كما في الاولى او مط كما في البواقي وعلى التقديرين يتناول ما اذا تزوجها بعد البينونة ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا
الاطلاق بل الظ منه عدم الكفارة وسقوطها في مجرد هذا الفرض لا مع ضميمة جزء اخر ايضا من رجوع او تزويج الا ترى ان في رواية بريد اطلق الحكم
ببطلان الظهار بعد الطلاق وهدم الطلاق له ثم حكم بانه ان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر ولا تنافي بينهما لان ظاهر الابقاء الحكم بعد
الكفارة او سقوطها بعد الطلاق يكفي في الحكم بسقوط ما علم من حكم الظهار والحكم بعوده يحتاج الى دليل اذ يكفي دليلا له عموم الاية الكريمة اذ
العود يتناول ما اذا وقع قبل الطلاق وبعده برجعة او تزويج جديد ولا ظهور له في الاختصاص بالاول والاولين كما لا يخفى على المتامل
قوله ولصيرورتها بذلك كالاجنبي وصيرورتها ايض كذلك كما لا يصح منه ابتداء الظهار بها لا يصح استدامته لان حكمه متعلق بالزوج والزوجة
هكذا في شرح الشرايع تبعا للمختلف وفيه نظر فان ابتداء الظهار لا بد ان يكون من الزوج زمان الزوجية واما مفاده فحرمتها عليه مؤبدا وبدا الحكم
المترتب عليه بمقتضى الاية هو وجوب الكفارة قبل المسيس يتوقف حله عليها مط من غير تقييد بزمان تملك الزوجية وعلى هذا صيرورتها
اجنبية بعد البينونة بالطلاق لا يقدح في تعلق الحكم بها بعد عود الزوجية غاية الامر عدم تعلق الحكم بها في زمن رفع الزوجية والكلام ليس
فيه هذا ومنه يظهر حال ما ذكره من ان استباحة الوطي ليس بالعقد الذي لحقه التحريم فان ظ الاية لحوق التحريم مط لا في خصوص ذلك العقد
الذي وقع فيه الظهار وان اريد بلحوق التحريم له كونه مبدا لحدوثه وعروضه فلا يجدي عدم استباحة الوطي به بعد كون الحرمة مط غير مقيدة بذلك
العقد واما التمسك باصالة البراءة على ما في لف وشرح الشرايع فلا عبرة به بعد ظهور الاية في خلافها فالنهم **فافهم** وروي ان ذلك لا يسقطها اشارة
فتزوجت ثم الى ما روي في يب انه سئل علي بن جعفر اخاه موسى بن جعفر ع عن رجل ظاهر من امرأته ثم طلقها بعد ذلك بشهر او شهرين فتزوجت ثم طلقها الذي تزوجها
فراجعها الاول هل عليه فيه الكفارة للظهار الاول قال نعم عتق رقبة او صيام او صدقة وطريق الشيخ الى علي بن جعفر صحيح على ما صرح به العلامة في
الخلاصة لكنه وصف هذه الرواية في لف بالحسن وتبعه الشهيد الثاني في شرح الشرايع ولم يظهر لي وجهه والشيخ ره في يب حمل هذه الرواية على التقية لانه مذهب
قوم من المخالفين ولا يخفى بعده لوجود الخلاف في ذلك بينهم ايض بل اكثرهم على السقوط فلا وجه ظاهر للتقية بالحكم بعدم السقوط وحكم في لف
بعدم بعد الحمل على فساد النكاح لانه عقب تزويجها بعد طلاقها بشهر او شهرين فيكون قد وقع في العدة فيكون باطلا ولا يخفى فساد التعليل لان
الشهر والشهرين في الخبر وقع بين الظهار والطلاق لا بين الطلاق والتزويج واما ما اورده في شرح الشرايع من انه على تقدير تسليم وقوعه بين الطلاق والتزويج
فيمكن انقضاء العدة بهما او باقل منها ففيه انه وان امكن ذلك لكنه خلاف المعهود من احوال النساء وهو يكفي مؤيدا لعدم بعد الحمل على فساد النكاح
غرض العلامة الا ذلك نعم لو قطع بفساد التزويج واسند الى ذلك لتوجه عليه ما ذكره واستحسن بعضهم حمل العلامة وابنه بامرين احدهما تعقيب التزويج
بالفاء المقتضية للفورية وذلك يقتضي عدم الخروج من العدة والثاني قوله فراجعها الاول حيث لم يقل تزوجها ويرد على الاول بعد تسليم دلالة
الفاء في امثال هذه المقامات على الفورية ان الفورية المستفادة منها في كل موقع انما هي بحسب ما يمكن في ذلك الموقع كما في تزوج فلان فولد له والمراد
وجود الولادة في اول اوقات امكانها هنا على التزويج بلا فصل فكذا هاهنا اذا توقف التزويج بعد الطلاق شرعا على انقضاء العدة فليحمل الفاء على
ان التزويج وقع بعد الطلاق في اول وقت امكانه وهو بعد انقضاء العدة اذ الظ من التزويج ونحوه هو التزويج الصحيح والتزويج الصحيح لا يمكن الا بعد انقضاء
العدة واما الثاني ففيه ان حمل المراجعة على المعنى اللغوي المحقق بالتزويج ثانيا حق حمل التزويج على الصحيح مما لا بعد فيه بخلاف حملها على الاصطلاح
وحمل التزويج على الفاسد ليمكن بقاء العدة ووقوع الرجوع فيها فانه في غاية البعد والسماجة هذا ولو ابدل القاسي فراجعها فانها تدل على وقوع
المراجعة بعد الطلاق بلا فصل وح على انه معنى حلت المراجعة لا بد من حمل التزويج الاول والطلاق على الفاسد وح يمكن حمل المراجعة على الاصطلاح
ويتم توجيه العلامة ع فيه مع ما تقدم ان الطلاق الثاني يمكن ان يكون ثانيا فلا منع من وقوع التزويج بعده بلا فصل فافهم **قوله** وحملت على الاستحباب
هذا الحمل وان كان ليس ببعيد للجمع بين الروايتين لكن يشكل مع معاضدة هذه الرواية بظاهر الاية فان ظاهرها كما اشرنا اليه وجوب الكفارة بالعود
قبل التماس مط والتقييد بالتزويج الاول لا بد له من دليل صالح والرواية الاولى مع ما اشرنا اليه من الكلام في سندها وعدم صراحة دلالتها ايضا
لما اشرنا اليه من الاحتمالين كانها لا تصلح لذلك ومنه يظهر ما فيما ذكره في شرح الشرايع من ان الرواية الاولى ارجح لصحة سندها فكانت مقدمة لو تحقق
التعارض فانه مبني على ما ذكره من صحة الاولى وحسن الثانية وقد عرفت الكلام في كل منهما وعلى هذا فما نقل عن ابي الصلاح وسلار من عود حكم
الظهار بتزويجها ولو بعد العدة البائنة تمسكا بعموم الاية وخصوص هذه الرواية لا يخ عن قوة وما اجاب به في لف عن التمسك بالاية وتبعه في شرح
الشرايع من منع تناول الاية لصورة النزاع لان العود الى استباحة ما حرم الظهار في عقد انما يكون بارادة الوطي في ذلك العقد فقد ظهر الحال فيه فان
معنى ما الظهار حرمها مؤبدا لا في خصوص العقد الذي وقع فيه وح فالعود اليها ولو في عقد اخر عود الى استباحة ما حرمه الظهار فيجب له الكفارة
فافهم لكن لما كان الحكم على خلاف الاصل المشهور بين الاصحاب سقوط الكفارة ح بل ادعى الشيخ في ف اجماع الفرقة عليه وهو ظ كلامه في ط ايض فالحكم
بوجوب الكفارة ح لا يخ عن اشكال ومع ذلك فلا ريب ان العمل بهذا القول اولى واحوط ونقل في يب عن علي بن ابرهيم انه قال ان طلق امرأته
او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امرأته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها

ولو راجع في الرجعية عاد التحريم قطعا وكذا لو ظاهر من امة هي زوجته ثم اشتراها من مولاها لاستباحتها بالملك وبطلان حكم العقد كما بطل حكم السابق في التي
بكذا يسقط حكم الظهار لو اشتراها غيره وفسخ العقد ثم تزوجها المظاهر بعقد جديد ويجب تقديم الكفارة على المسيس لقوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو ماطل
بالعود او التكفير رافعته الى الحاكم فينظره ثلثة اشهر من حين المرافعة حتى يكفر ويفيء اي يرجع عن الظهار مقدما للرجعة على الكفارة كما مر او يطلق ويجبره على ذلك
بعدها اي بعد المدة لو امتنع فان لم يختر احدهما ضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يختار احدهما م

حتى يكفر ولا يخفى ان الظ بقرينة ما ذكر في المملوكة ان مراده بالمراجعة ما يتناول التزويج الجديد ايضا وح فيطابق مذهب ابي الصلاح وسلار لكن لفظة لا ينبغي ليست بصريحة في التحريم وان كان ظاهرها في كلام القدماء هو ذلك ونقل عن ابن ابي عقيل ايضا مثل ما قاله لكن ليس في عبارته لا ينبغي بل بدله لم يقربها حتى يكفر كفارة الظهار ومن هذا يظهر ان دعوى الاجماع في المسئلة كما نقله الشيخ لا يخلو عن اشكال ثم انه على المشهور لا فرق في الحكم بعدم لزوم الكفارة بالعود بعد التزويج الجديد بعد البينونة بين ان تزوجت قبله بزوج اخر وطلقها ام لم تتزوج وتزوج بها الاول بعد البينونة بلا تخلل زوج اخر ونقل عن ابن الجنيد انه قال فان طلقها سقطت عنه الكفارة فان راجعها وجبت عليه فان نكحت وجامعها وطلقها الزوج نقضت العدة وعادت الى زوجها الاول بنكاح مستقبل حلت له ولم تلزم كفارة على ما كان منه في الظهار وكذا قال الصدوقان وظاهرهم اشتراط التزويج باخر في سقوط الكفارة ولا يظهر له وجه ويمكن حمل ذلك في كلامهم على المثال لكون مناط الحكم بالسقوط هو التزويج بعد البينونة وامثال ذلك في كلام القدماء ليس بعزيز وروي في ان اطلق قبل ان يعاود المجامعة قيل فانه راجعها قال ان كان انما طلقها لاسقاط الكفارة عنه ثم راجعها فان الكفارة لازمة له ابدا اذا عاود المجامعة وان كان طلقها وهو لا ينوي شيئا من ذلك فلا باس ان يراجع ولا كفارة عليه وانت خبير بان حمل المراجعة فيه على التزويج بعد البينونة فهذا تفصيل يمكن الجمع بين اكثر الروايتين السابقتين لكن لم ينقل القول به من احد على المش ويمكن حمل الكفارة في الشق الاول على الاستحباب او على تاكده لو حمل رواية علي بن جعفر على الاستحباب مط وان حمل المراجعة في العدة الرجعية فينبغي طرح الرواية لضعفها وارسالها لعدم ظهور خلاف بينهم في طلاق عدم سقوط الكفارة بها كما سيجيء **قوله** ولو راجع في الرجعية عاد التحريم قطعا الظ كما ذكره في شرح الشرايع انه لا خلاف فيه ويدل عليه ايضا عموم الاية وخصوص رواية بريد السابقة وكذا موثقة ابان بن عثمان كالصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله والحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق المظاهر ثم راجع فعليه الكفارة اي كما كانت عليه اولا بمعنى حرمة الوطي عليه قبلها كما اشار اليه الشهيد لا وجوب الكفارة عليه بمجرد الرجوع وهو ظ **قوله** كما بطل حكم السابق اي العقد السابق في السابق اي مسئلة المطلقة بل هذا اولى بالبطلان لاختلاف جنس السبب المذاهب والعائد هنا بخلافه هناك لاتحادهما فيه جنسا وان اختلفا شخصا فافهم **قوله** وكذا يسقط حكم الظهار وكذا يسقط حكمه على القول بجريانه في ملك اليمين فيما اذا ظاهر امته ثم باعها من غيره فيسقط الظهار ولا يعود بشرائها منه فيحل له وطؤها وح كما في العقد الجديد واولى منه لو اعتقها ثم تزوجها لاختلاف السبب جنسا هذا كله على القول المش في المسئلة السابقة واما على قول ابي الصلاح فالمتجه في الجميع عدم سقوط الكفارة فتدبر **قوله** ويجب تقديم الكفارة على المسيس هنا بمعنى فرضيه احد الاولين مما لا خلاف فيه بين المسلمين لقوله تعالى من قبل ان يتماسا في الموضعين واما في فرض الاطعام فالاكثر منا ومن الجمهور عليه لان الله تعالى جعله بدلا عنهما لقوله عقيب ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والبدل يجب مساواته للمبدل في الحكم والمطلق محمول على المقيد مع اتحاد الواقعة ولما روي ان النبي ص قال لرجل ظاهر من امراته لا تقربها حتى تكفر وروي اعتزلها حتى تكفر وهو شامل للخصال الثلث ومن طريق الخاصة ما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع وقال ابن الجنيد منا وبعض العامة اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطي قبله لانه تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ولم يشرط ذلك في الاطعام وقد تقدم جوابه كذا في شرح الشرايع ولا يخفى ضعف الدليلين الاولين اذ لا دليل على مساواة البدل للمبدل في جميع الاحكام مع ما نرى من اختلافهما في كثير منها وحمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعة مسلم في الحكم الواحد واما في حكمين فلا وان تعلقا بواقعة واحدة فلا يلزم من تقييد العتق والصيام في الظهار بقبلية التماس حمل اطلاق الاطعام ايضا على التقييد باعتبار اتحاد المورد وهو ظ نعم يمكن الاستدلال بالاية الكريمة من وجه اخر وهو انها تدل على تحريم المسيس قبل العتق او الصيام فيجب الحكم به ما لم يثبت خلافه ولا يثبت باخر الاية الا حله بعد الاطعام ايضا لمن لم يقدر عليهما واما حله مط وان وجب عليه الكفارة قبل المسيس او بعده فلا يثبت به لاحتمال ان يكون ترك التقييد للاكتفاء بذكره في السابق مرتين وح فالاصل بقاء التحريم الى ان يثبت ما يزيله بيقين فتامل واما صحيحة الحلبي التي اشار الى تقدمها فهي صحيحة التي نقلها في بحث تعدد الكفارة بالوطي ونحن ايضا نقلناها فيه فان قوله ع فيها لا يمسها حتى يكفر يشمل بعمومه من فرضه الاطعام ايضا وقوله ع في اخر الخبر نعم يعتق ايضا رقبة لا يوجب تخصيص الحكم الاول ايضا بمن وجب عليه رقبة وهو ظ ومثلها حسنة الحسن الصيقل المتقدمة هناك ايضا ويمكن الاستدلال ايضا برواية ابي بصير المتقدمة هناك ايضا ووصفها الشهيد هناك بالصحة فانها بعمومها تدل على وجوب كفارة بالمواقعة قبل التكفير مط وهو يدل على حرمتها قبله مط بل ظ اول الخبر ايضا يرشد اليه كما يظهر بالتامل فيه ويمكن الاستدلال ايضا بحسنة الحلبي المتقدمة في دلائل القول بعدم التعدد وقد سبق منا هناك انها صحيحة في الفقيه حيث فيها قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله ويمسك حتى يكفر وهو عام يشمل من فرضه الاطعام ايضا ولولا حرمة المسيس قبل التكفير فيه لما وجب عليه الاستغفار والامساك حتى يكفر وكذا برواية زرارة المتقدمة هناك عن ابي جعفر ع وفي اخرها ويكف عنها حتى يكفر وكذا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر ع قال الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وكذا بصحيحة عاصم بن حميد عن ابي بصير وفيها اشتراك عن ابي عبد الله ع قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معها ولا يجامعها وقريب منها رواية زياد بن المنذر انه سئل ابو الورد ابا جعفر ع وانا عنده عن رجل قال لامراته انت علي كظهر امي مائة مرة فقال ابو جعفر ع يطيق لكل مرة عتق نسمة قال لا قال يطيق اطعام ستين مسكينا مائة مرة قال لا قال فيطيق صيام شهرين متتابعين مائة مرة قال لا قال يفرق بينهما ربما

ولا يجبره على احدهما عينا ولا يطلق عنه كما لا يعترض لو صبرت **كتاب الايلاء** وهو مصدر آلى يولي اذا حلف مطلقا وشرعا هو الحلف على ترك وطي الزوجة الدائمة المدخول بها م

فربما ظهر ضعف قول ابن الجنيد وموافقيه اذ غاية الامر عدم دلالة الاية الكريمة على حرمة الوطي قبل التكفير في الثالث وهو لا يفيد بعد ثبوتها بادلة اخرى فتدبر **قوله** ولا يجبره على احدهما عينا لان الطلاق الاختياري لا يصح لان الاختيار يتعلق على المقدرين فانما يجد الامر بالمحمول عليهما تخييرا فهو محمول عليه في الجملة بل لان الشارع لو امر بالاجبار على الطلاق بخصوصه لجاز كما صح الاجبار في مواضع كثيرة ولم يناف صحة العقد كذا في شرح الشرايع ثم ما ذكره من الاحكام كما ذكر في شرح الشرايع مقطوع بها في كلام الاصحاب وظاهرهم انها موضع وفاق ولا يظهر لهم مستند من الاخبار سوى ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من امراته قال ان اتاها فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا والا ترك ثلثة اشهر فان فاء والا وقف حتى يسئل الك حاجة في امراتك او تطلقها فان فاء فليس عليه شيء وهي امراته وان طلق واحدة فهو املك برجعتها وهي قاصرة عن افادة هذه الاحكام مع عدم صحة سندها باشتراك ابي بصير وباشتماله على وهيب بن حفص وقال النجاشي انه كان واقفيا قال في شرح الشرايع وفي الحكم على اطلاقه اشكال لشموله ما اذا رافعته عقيب الظهار بغير فصل بحيث لا يفوت الواجب لها من الوطي بعد مضي المدة المضروبة فان الواجب في كل اربعة اشهر مرة وغيره من الحقوق لا يفوت بالظهار اما اذا المحرم غير الوطي فظ واما اذا اخر منا فيبقى لها حق القسم في بعض الوجوه وهو غير مناف للظهار وفي الرواية امور اخر منافية للقواعد انتهى ومنشأ الاشكال انه حمل الرواية وكلام الاصحاب على اجباره بعد ثلثة اشهر على الوطي او الطلاق ويمكن حملها على ان للزوجة المرافعة الى الحاكم لرفع حكم الظهار وح فينظر الحاكم ثلثة اشهر ويجبره بعدها على ان يطلق او يفيء اي يرجع عن الظهار ويريد الوطي وان لم يكن في هذا الوقت بلا فصل بل في جملة الوقت المقدر له شرعا او في كل وقت شاءه فيه فيكفر بعد ذلك وبعد التكفير يرفع عنه حكم الظهار ويحصل هو المقصود من المرافعة واما مطالبتها الوطي فهي دعوى اخرى لا يتوجه الا بعد تجاوز الوقت المقدر له شرعا وح فلا اشكال وما ورد من تفسير العود بارادة الوطي كما نقلنا سابقا لا يبعد ايضا حمله على هذا المعنى اي عزم على الوطي وان كان بعد حين لا الارادة المتصلة به او التمامية له لا يتوقف الارادة امر قلبي لا يمكن الاجبار عليه فيتعين ان يكون الجبر على الوطي لا بها وان كانت كك لكن الجبر ليس عليها بل على اظهارها او اظهار ما يكفي في الحكم عليه ظاهرا بوجوب الكفارة واخلال الظهار بعدها بما يمكن الزام الوطي في وقته عند مطالبتها به نعم يجوز في نفس الامر يتوقف على الارادة في نفس الارادة ولا كلام فيه هذا على ما رجحه في موضع من استقرار الوجوب بالارادة واما على ما هو المش من ان معنى وجوب الكفارة لارادة الوطي حرمة الوطي قبلها فنقول ان اداء الكفارة مع اظهار الرجوع عن الظهار يكفي في حل الظهار ظاهرا او امكان الزامه الوطي في وقته وان توقف حله في نفس الامر على ان يكون الكفارة بعد قصد الرجوع في نفس الامر هذا وعلى هذا فيمكن حمل الاجبار على الوطي فيمكن ان يتابعه كما اشرنا اليه سابقا ان الواجب باصل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار وبما يجب عليه بعد التربص ثلثة اشهر اما التكفير والوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله كما انه اذا حكم بالتربص فراون مدة ترك الوطي على اربعة اشهر يقول يسقط مطالبتها بالوطي بالظهار وان كان لها المطالبة في كل اربعة اشهر لولا الظهار فتدبر ثم لا يخفى ان كلام الشارح ههنا حيث فسر الفيء بالرجوع عن الظهار وحكم بتقديم الرجعة على الكفارة يرشد الى انه حمل كلامهم على الجبر على الطلاق او الرجوع كما ذكرنا لا الوطي كما يستفاد من شرح الشرايع وايراده الاشكال المذكور فيه فهم واما ما اشار اليه في الرواية من الامور الاخرى المنافية للقواعد فكان منها ان قوله ع ان اتاها فعليه عتق الخ ظاهره وجوب الكفارة بعد الاتيان لا قبله وهو مناف لما تدل عليه الاية الكريمة واتفقوا عليه من وجوب تقديم الكفارة على المسيس ويمكن حمله على انه ان اراد اتيانها فيلزم ذلك ومنها ان قوله ع فان فاء فليس عليه شيء ينافي وجوب الكفارة وهو مما لا ريب فيه ويمكن حمله على انه لا شيء عليه سوى الكفارة ومنها ان قوله ع وان طلق واحدة فهو املك برجعتها ظاهره منطبق على ما هو مذهب العامة من تجويز الطلاق ثلثا والبينونة معها بدون تخلل رجعة ويمكن حمله على انه ان طلق وكان ذلك طلاقا واحدة وقعت عليها فهو املك برجعتها وان كانت طلاقا ثالثة فلا رجوع فلا منافاة للقواعد فتدبر **قوله** كما لا يعترض لو صبرت هذا ايضا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف ويدل عليه ايضا ان الحق لها فاذا رضيت باسقاطه فلها ذلك ولا اعتراض لاحد فيه وكذا ما سبق في رواية عاصم بن حميد من قوله ع وفرق بينهما الا ان ترضى المراة ان تكون معها ولا يجامعها تمت والحمد لله

قبلا او مطلقا من غير تقييد بزمان او زيادة على اربعة اشهر للاضرار بها فهو جزئي من جزئيات الايلاء الكلي المطلق عليه والحلف فيه كالحلف في شمل الايلاء الشرعي وغيره والمراد بالحلف بالله تعالى كما سيأتي وتقييده بترك وطي الزوجة يخرج اليمين على غيره فانه لا يلحقه احكام الايلاء الخاصة به بل حكم مطلق اليمين واطلاق الزوجة يشمل الحرة والامة المسلمة والكافرة وخرج بها الحلف على ترك الامة الموطوءة بالملك وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها فان الحلف على ترك وطيها لا يكون ايلاء بل يمينا مطلقا فيتبع الاولى في الدين او الدنيا فان تساويا انعقد يمينا يلزمه حكمه وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة مدة لا تزيد عن اربعة اشهر ورد في التعريف قيد المدخول بها لما هو المشهور بين الاصحاب من اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد عرفت ما في بعض تحقيقاته بعدم وتوقفه على خلاف فيه

كتاب الايلاء

قوله قبلا او مطلقا متعلق بالوطي كما يشير اليه لا بالمدخول بها اي ترك الوطي قبلا او مطلقا وبرجعها اما المدخول بها فلا وجه للترديد بل يكفي فيه الدخول مطلقا قبلا او دبرا كما صرح به في الظهار وقد سبق **قوله** بها الحلف على ترك وطي الامة قال في شرح يع من شرط المولى منها ان تكون زوجة لقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم فلا يقع في المنكوحة بملك اليمين وظاهره ان الاستدلال بظهور نسائهم في الزوجات جامع انه في الظهار واستدل ههنا وفي شرح يع على وقوعه بملك اليمين بعموم الاية وشمول نسائهم لها والحق ان نسائهم يحتمل الوجهين ولا يمكن الاستدلال بها على التعميم ولا على خلافه لكن في الظهار لما تضافرت الروايات بوقوعه بملك اليمين ايضا فالظاهر الحكم بالشمول فيه وفي الايلاء لما لم يوجد ذلك فلا يمكن الحكم بانعقاده الا في موضع اليقين وهو الزوجات على ان قوله تعالى بعدها وان عزموا الطلاق ظاهر في كون المراد بها الزوجات ويمكن ان يكون نظر الشارح ايضا الى ذلك ويكون غرضه الاستشهاد بقوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الخ لكنه اقتصر على ما نقله اختصارا وفي شرح يع استدل على عدم وقوعه بالمنكوحة بملك اليمين بان وطئها غير واجب وبان هذا الايلاء لا يعلم جواز المرافعة منها وما يترتب عليه لا على عدم وقوعه مطلقا فيجوز وقوعه بملك اليمين بتحريم وطئها بذلك بدون الكفارة من غير مراعاة الشرائط المعتبرة في مطلق اليمين كرعاية الاولى في الدين او الدنيا كما ان الظهار منها ايضا لا يترتب عليه المرافعة وما يتفرع عليها وانما اثرها تحريمها عليه قبل الكفارة هذا لكن الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف وجبره على الفيء او الطلاق من لوازم الايلاء التي لا يتحقق بدونها ولعل نظره ايضا الى ذلك ويدل ايضا على عدم وقوع الايلاء بملك اليمين رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله قال لا يقع الايلاء الا على امرأة قد دخل بها زوجها لكن في سندها جهالة **قوله** وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها هو المشهور بين الاصحاب للاصالة وبقاء الحل الى ان يثبت خلافه ولم يثبت في ذلك الا في الدائم لما اشرنا اليه من ان تعقيب الاية الكريمة بعزم الطلاق ظاهر في كون المولى منها ممن يقبله وهو منتف عن المتمتع بها ولما اشرنا اليه ايضا من ان الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف وجبره على الفيء او الطلاق من لوازم الايلاء فلا يتحقق بدونها وربما ادعى ايضا ظهور النساء في الدائمات ويدل ايضا على عدم وقوعه بها صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله قال لا ايلاء من الرجل على المرأة التي تمتع بها وذهب المرتضى الى وقوعه بالمتعة ايضا تمسكا بعموم الاية الواقع في حكم الاصل فان نسائهم جمع مضاف وهو من صيغ العموم وعود الضمير الى بعض افراد العام لا يخصصه على ما هو المختار عند جماعة من المحققين منهم وان ثبوت المطالبة بالدوام نظرا الى الغاية وهو لا يستلزم عدم وقوعه بدون المطالبة كما يقع وان لم يطالب والرواية لا تنتهض حجة عليه فالاقوى ما هو المشهور مع ان الاحكام الواقعة في الاية الكريمة انما هي في الذين يؤلون من الدائمات اما الطلاق فظاهر واما التربص فما يتعقبه فان في المتعة يجوز له التربص مطلقا ولا اختصاص له باربعة اشهر لعدم استحقاقها المطالبة بالوطي في المدة المعروف بين الاصحاب وان سبق منا شيء في كتاب النكاح خلافه وعند هذا فلا يبعد ان الظاهر حمل نسائهم على الدائمات ليصح الحكم على الذين يؤلون منهن جميعا واما حمل يؤلون من نسائهم على العموم وتخصيص الحكم ببعض افراده فبعيد فضلا عن ان يكون ظاهرا يجب ان يصلح ان يرفع به حكم الاصل ثم لو سلم فالتمسك بالعموم انما يتم لو كان الايلاء حقيقة شرعية فيما اصطلح عليه الفقهاء حتى يظهر بعموم الاية وقوعه في جميع افراده وثبت به الاحكام المترتبة عليه سوى ما اختص بالدائمات وان لم نذكر في الاية الكريمة كانعقاده مطلقا من غير رعاية الاولى في الدين والدنيا ووجوب الكفارة بالحنث كلما هو ثم بل يجوز ان يكون يؤلون واردا على معناه اللغوي اي يحلفون وح فعموم الاية لا يدل الا على وقوع الحلف من نسائهم مطلقا ولا نزاع فيه وانما يترتب الاحكام عليه مطلقا فلا يظهر من الاية لاختصاص ما ذكر فيها من الاحكام بالدائمات وكذا الاخبار فان ظاهرها كما اشرنا اليه ان ما ورد فيها من صحة الايقاف والجبر على الفيء او الطلاق من لوازم الايلاء فيرشد الى الاحكام على ايلاء لا يكون كذلك لا يظهر من الاخبار اصلا بل الرواية الصحيحة وان لم تكن حجة عليه فهي حجة لنا فتم **قوله** فيتبع الاولى في الدين او الدنيا فان كان بخلاف اليمين ولم ينعقد وجاز الحنث او الاوجب الوفاء **قوله** وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة الخ فانه ليس ايلاء بل يمينا مطلقا يعتبر فيه شرائطه وهذا مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وذكر في مجمع البيان انه مذهب الامامية والشافعية وابي حنيفة ومالك لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر ويدل عليه ايضا صريحا رواية زرارة عن ابي جعفر قال قلت رجل آلى ان لا يقرب امرأته ثلاثة اشهر قال فقال لا يكون ايلاء حتى يحلف على اكثر من اربعة اشهر **قوله** بعد وتوقفه على خلاف فيه لكن قد سبق الخلاف في ذلك في الظهار وان من لم يشترط استند الى عموم الاية وهو وارد هنا ايضا فالمناسب تركهما في الحكم الا ان يكون عدم الخلاف فيه باعتبار كثرة الروايات الدالة على الاشتراط فيه بخلافها هناك اذ الصحيحتان السابقتان دلتا على الاشتراط فيهما وفي خصوص الايلاء روايات اخرى ايضا تدل على الاشتراط وان كانت غير نقية السند فلعلهم جوزوا تخصيص الاية هنا باعتبار تضافر الروايات وتقاعدها بخلافها هناك وذكر في شرح يع انه ربما قيل به هنا ايضا لكنه نادر **قوله** فانه لا ينعقد ايلاء لان الوطي في الدبر لا حق للزوجة فيه وليس في تركه اضرار بها بل هو مجرد لحاق اليها فلا يقع به الايلاء بل يقع يمينا مطلقة فيلحقه حكمها **قوله** واشتراطه بالاضرار بالزوجة لا يخفى ان مقصوده بيان الفرق بين الايلاء واليمين مع اشتراكهما في اصل الحلف والكفارة الخاصة حتى يظهر وجه اشتراطه في الايلاء الشروط المذكورة دون اليمين وما ذكر من الفرقين لا تأبى بينهما ينهض بذلك بخلاف هذا الاشتراط اذ اشتراط الايلاء بقصد الاضرار دون اليمين لا يفيد في الغرض المذكور بل يبقى الكلام في الفرق بين الايلاء واليمين حيث اشترطوا في انعقاده ايلاء قصد الاضرار ولم يشترطوا ذلك في انعقاده يمينا هذا ثم انه لم يتكلم في مستند هذا الاشتراط واعتباره في التعريف وذكر في شرح يع ان اشتراط وقوع الايلاء بقصد الاضرار بالزوجة بالامتناع من وطيها هو المشهور بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف يعتد به ومستنده من الاخبار ضعيف وعموم الاية يقتضي عدمه فان تم الاجماع فهو الحجة والا فلا وعلى الثاني عدة اشكال ضعف المستند بجبر بالشهرة وهي رواية السكوني عن ابي عبد الله قال اتى رجل امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين ان امرأتي

واشتراطه بالاضرار بالزوجة كما لو علم من نيته فلو حلف على ترك وطيها لمصلحتها كاصلاح لبنها او كونها مريضة كان يمينا لا ايلاء واشتراطه بدوام عقد الزوجة دون مطلق اليمين وانحلال اليمين على ترك وطيها بالوطي دبرا مع الكفارة دون الايلاء الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالايلاء المذكورة في بابه ولا ينعقد الايلاء كمطلق اليمين الا باسم الله تعالى المختص به او الغالب كما سبق تحقيقه في اليمين لا بغيره من الاسماء وان كانت معظمة لانه حلف خاص وقد قال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت ولا يكفي منه بل يعتبر كونه متلفظا به ولا يختص بلغة بل ينعقد بالعربية وغيرها لصدقه عرفا باي لسان اتفق ولا بد في المحلوف عليه وهو الجماع في القبل من اللفظ الصريح الدال عليه كادخال الفرج في الفرج او تغييب الحشفة فيه او اللفظة المختصة بذلك لغة وعرفا وهي مشهورة ولو تلفظ بالجماع والوطي

ارضعت غلاما واني قلت والله لا اقربك حتى تفطميه قال ليس في الاصلاح ايلاء انتهى واستدل ايضا في شرح يع بقوله ع في صحيحة الحلبي والايلاء ان يقول والله لا اجامعك كذا او كذا او يقول والله لاغيظنك ثم يغاضبها وفي رواية ابي الصباح الكناني ان الايلاء يقول الرجل لامرأته والله لاغيظنك ولاسوءنك ثم يهجرها ولا يجامعها حتى تمضي اربعة اشهر فاذا مضت اربعة اشهر فقد وقع الايلاء وفي الحكم بصحة الرواية الاولى تأمل فان في سندها ابراهيم بن هاشم وهو لم يحكم بصحة ما هو فيه في غير هذا الموضع بل يعده حسنا لكن حسنه لا يقصر عن الصحيح على انه قد وقع مثل ما رواه في رواية ابن عن ابي بصير ولا يبعد صحة احدهما وهي التي رواها ابن مسكان عنه فان الظاهر انه يروي عن المرادي ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الاخبار اشتراط ان يقول ذلك في الايلاء ولم يقولوا به فليحمل على اشتراط قصده لذلك وذكر القول على سبيل التمثيل اشارة الى اعتبار قصده لذلك وانت خبير بان غيظها وغضبها وان لم يستلزم ان يكون ذلك منه بقصد الاضرار اذ ربما اغتاظت وغضبت بترك ذلك وان وقع منه بقصد الاصلاح لكن سياق قوله والله لاغيظنك يشعر بان غرضه اغاضتها والاضرار بها وكذا يغاضبها ولاسوءنك بقي ان النسخ في الرواية الاولى وكذا في روايتي ابي بصير مختلفة ففي بعضها ويقول والله لاغيظنك بالواو وفي بعضها او يقول وح فيدل بانها على الاشتراط المذكور تامل الا ان يقال ان لعبارة الثانية الاخرى للاولى والمقصود منهما واحد فاذا افادت الثانية قصد الاضرار فلتكن الاولى ايضا كذلك فتدبر **قوله** واشتراطه بدوام عقد الزوجة وصلته ايضا مثل ما اوردنا على سابقه فلا تغفل **قوله** لغة وعرفا وهي مشهورة وفي شرح يع جعل اللفظة المشهورة من الصريح عرفا وايلاج الفرج في الفرج من الصريح لغة وعرفا وهو بناء ما ذكره ههنا فلا تغفل **قوله** والتحقيق ان القصد معتبر في جميع الالفاظ الخ حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالارادة اما الثاني فلان القصد المذكور معتبر في جميع الالفاظ وان كانت صريحة فلا وجه لتخصيصهما به اما الاول فلانطباق العرف على انصرافهما اليه وهو يكفي في وقوع الايلاء ولا يضر اشتراكهما او اطلاقهما لغة على غيره اذ المناط هو المعنى العرفي وللرواية هذا ويرد على ما ذكره من استدلال التقييد ان القصد وان اعتبر في جميع الالفاظ لكن في الالفاظ الصريحة لما انحصر مدلولها في واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها وهو امر لا حاجة الى التعرض له واما في مثل الجماع والوطي الذي له مدلول عام بحسب اللغة وخاص عرفا فلا يكفي قصد المدلول مطلقا لجواز قصد العام وح لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا في انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص وهذا ما اشار اليه سلطان العلماء ههنا وعلى ما سبق منه في تحقيق منع المراجعة في كتاب الطلاق ولا يتوهم ان قوله واشتراكهما او اطلاقهما لغة على غيره لا يضر مع انطباق العرف على انصرافهما اليه من تتمة الايراد لدفع هذا البحث فانه يندفع به ذلك وان كان غرض الشارح منه ما ذكرنا الا ان الاستدلال على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف ينصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه وتبادره منه عرفا فغايته ان يحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على الظاهر المتبادر وهذا لا ينافي انه اذا لم يقصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى ويكون غرضهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اي انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه وبين الله تعالى وان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه وان حمل على انطباق العرف على انصرافهما اليه وهجر المعنى العام بالكلية بحيث لا يحتمل في العرف استعماله فيه وارادته منه اصلا فصار بحسب العرف كالالفاظ الصريحة وح فلا حاجة الى اشتراط امر اخر سوى القصد المعتبر في جميع الالفاظ ففيه ما فيه لظهور ان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه ايضا كما لا يخفى على المتامل فتامل **قوله** واشتراكهما او اطلاقهما كان الاول بناء على وضعهما للمعنى العرفي ايضا لغة او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة والعرف ايضا داخلا في المشترك والثاني بناء على اختصاص الوضع اللغوي في العام وكون الخاص بحسب جعل اهل العرف ووضعهم وانه ح لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل **قوله** وقد روى ابو بصير في الصحيح ظاهره الحكم بصحة الرواية مطلقا لا الى ابي بصير وكان وجهه ما اشرنا اليه من ان الراوي عنه ابن مسكان والظاهر انه انما يروي عن ليث المرادي هذا وقريب من هذه الرواية ما سبق من حسنة الحلبي وكذا رواية اخرى ايضا من ابي بصير كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الروايات وان كان وقوع الايلاء بهذه الصيغة مطلقا لكن لا شبهة في تقييده بالقصد لانه معتبر مطلقا كما ذكره الشارح ولما كان لفظ منها في الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فالتقييد به على ما ذكره الاصحاب هذا اذا كان الكلام في وقوع الايلاء بها وعدمه في نفس الامر واما اذا كان الكلام في الحكم الظاهري فالظاهر نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يشهد به التامل الحكم بالوقوع بها مطلقا وعدم سماع ادعاء قصد معنى اخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مطلقا فتدبر **قوله** ويمكن ان يكون فائدة تقييده بالارادة الخ هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر في جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين به وحاصله ان القصد وان اعتبر في الجميع لكن فائدة تقييده بالارادة ههنا ان اللفظين لما كان معناهما معنى اخر يتجه دعوى سماعه موقعا للصيغة بهما لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعرف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى ارادة المعنى الاخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها واما ادعاء عدم قصد المعنى ح فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار وانت خبير بانه اذا ابتنى الكلام على تجويز ارادة المعنى الاخر فالاظهر في الجواب ما ذكرنا من ان فائدة التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع ارادة المعنى الاخر فيما بينه وبين الله تعالى اذ الظاهر من كلامهم صحة الايلاء مع تلك الارادة كما يدعيه في نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري وايضا عدم الانعقاد مع عدم تلك الارادة في نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء ظاهرا اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين في المعنى العرفي وبما يكفي في وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهرا وعدم الالتفات الى جواز ارادة المعنى الاخر لبعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهرا الى جواز عدم القصد لبعده عن حال العاقل المختار وانه يقع معه فيما بينه وبين الله تعالى ويؤيده ذلك اطلاق الروايات المذكورة كما اشرنا اليه فلا بد ح من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتحقق خلافه مع تجويز ارادة المعنى الاخر وان كان بعيدا لا يتعين بخلاف ذلك مع ادعاء عدم القصد للاجماع على عدم الالتفات اليه على ان بعد ارادة المعنى

وان ادعى عدمه قبل بخلاف ما لو سمع منه الصيغة الصريحة فانه لا يقبل منه دعوى عدم القصد عملا بالظاهر من حال العاقل المختار واما فيما بينه وبين الله تعالى فمرجع الى

اللغوي ليس في مرتبة بعد عدم القصد هذا وكتب سلطان العلماء على قوله انه لا يقع عليه ظاهرا الخ اي لا يقع اليمين على ترك الوطي ظاهرا بمجرد سماعه وفيه نظر اذ الظاهر انه ما عرفت اليه كما ذكر سابقا الوهم لكفى في الحكم عليه والحاصل ان ههنا اعتراضين احدهما انه كما نرى انه لا بد من الارادة في اللفظين الاخيرين لا بد في ساير الالفاظ الصريحة فلا وجه للتخصيص بالاخيرين وهذا يندفع بما ذكره الشارح بتكلف في تحقيقه ما ذكرنا سابقا في صنيع المراجعة في كتاب الطلاق وثانيهما انه كما لا حاجة في الالفاظ الصريحة الى انضمام ارادة اخرى اليه سوى قصد مفهوم اللفظ كذلك لا حاجة في هذين اللفظين ايضا الى انضمام قصد اخر لان مفهومه العرفي هو ذلك وان كان اعم بحسب اللغة وهذا لا يندفع بما ذكره الشارح ولا بما سابق ذكرناه انتهى وفيه تامل اما الاول فلان ما ذكره سابقا انما يكفي في الحكم عليه لو حمل كلامه سابقا على الوجه الثاني الذي ذكرنا سابقا واما لو حمل على الوجه الاول كما هو الظاهر فلا اذ الظهور عرفا في الخاص وتبادر منه فيه لا يمنع من تجويز ارادة المعنى اللغوي فلا يمكن الحكم بوقوعه بمجرد سماعه ما لم يعرف بقصده ذلك لا عماله الارادة كما اشرنا اليه فهذا منه تقريبه على انه مراده بما ذكرنا سابقا هو الوجه الاول الذي هو الصحيح كما اشرنا اليه فاندفع ما اورده من النظر واما ثانيا فلما ظهر لك من الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره هذا الفاضل في باب المراجعة كما ذكره ليس بعينه ما ذكره الشارح على ما ذكره واما ثالثا فلان كون المفهوم العرفي بهذين اللفظين هو ذلك انما يوجب عدم الحاجة فيهما الى قصد اخر اذا حمل الكلام على الوجه الثاني ولما اذا حمل على الوجه الاول فلا كما ظهر مما عرفناه **قوله** وان ادعى عدمه قبل منه وان لم يدع شيئا منهما بل قال لا اتذكر مرادي فيحتمل عدم الوقوع نظرا الى ظاهر كلام الاصحاب حيث شرطوا القصد المذكور فينتفي الحكم عند عدم العلم بتحقق الشرط للاصل ويحتمل الحكم بالوقوع نظرا الى ما هو الظاهر من ارادة المعنى العرفي ما لم يدع تذكر خلافه والى اطلاق الروايات المذكورة وبعد ان يحكم عليه بما هو اخف فيحكم عند عدم شرائط انعقاد اليمين بعدم وقوع الايلاء للاصل وكذا اليمين لعدم شرائطها وعند وجود شرائط انعقادها بالايلاء الذي هو اخف للاصل فتفطن وقال الشارح في شرح الشرائع متعلق الايلاء ان كان صريحا في المراد منه لغة او عرفا كايلاج الفرج في الفرج او عرفا كاللفظ المشهور في ذلك فلا شبهة في وقوعه وان وقع الصريح فيه كالجماع والوطي الموضوعين لغة لغيره وعرفا بمعناه عرفا عدلا عما يستهجن التصريح به الى بعض لوازمه فان قصد الايلاء وقع ايضا بغير خلاف كما اشكال في عدم وقوعه لو قصد بهما غيره اما لو اطلق ففي وقوعه نظر الى صراحتهما عرفا او عدمه نظرا الى احتمالهما غيره من حيث عمومهما لغة قولان اصحهما الوقوع كالصريح وفي الاخبار تصريح بالاكتفاء بلفظ الجماع انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلامه هنا ان محل الكلام في وقوع الايلاء وعدمه في نفس الامر بحسب الظاهر فما ذكره من احتمال الاطلاق في ما حكم به فيه ما فيه اذ لا يخفى الحال مع الشعور والقصد انه اما ان يقصد به معناه اللغوي او العرفي فان لم يقصد شيئا منهما فاما انه لم يقصد المعنى اصلا ولا شبهة في عدم انعقاده حينئذ بينه وبين الله تعالى وانه قصد احد المعنيين من غير تعيين ولا شبهة ايضا في عدم وقوعه الا ان يحمل على ما ذكرنا من عدم تذكره الا للطلاق ونسيانه قصده ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فيحمل عليه كغيره من الالفاظ فيه ان هذا انما يتجه في الاقارير ونحوها واما الايلاء فوقوعه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو الالفاظ الصريحة ولا يمكن الحكم بوقوعه بكل لفظ دال عليه لا بد له بدليل الا ان يتمسك بعموم الاية الكريمة فتامل **قوله** واحتمال الالفاظ لغيره ظاهره انما يفيد عدم وقوعه بها ظاهرا اذ ما لم يعلم قصد الايلاء والمراد عدم وقوعه باطنا ايضا وان قصد الايلاء فالاظهر في الاستدلال ان يقال اصالة الحل الى ان يثبت ما يرفعه يقينا ولا يقين في غير الالفاظ الصريحة والتكلف حمل كلامه ايضا على هذا فتامل **قوله** والروايات فيه صريحة فيه والروايات المتضمنة لما ذكره هي حسنة الحلبي المتقدمة ومثلها رواية ابي بصير كما اشرنا اليه سابقا ورواية ابي الصباح المتقدمة ايضا وانت خبير بان الثلثة الاول لا تدل الا على وقوع الايلاء بقوله لا اغيظنك الخ بعد قوله والله لا اجامعك كذا وكذا ونحو ذلك فلا يفيد المستدل حاله لا يدل على وقوع الايلاء به وحده اللهم الا على نسخة او يدل لو لوا نعم الرواية الاخيرة تدل على ما ذكره لكنها وجدها مع عدم صحتها لا تنهض حجة ومثل هذا الحكم المخالف للاصل الا ان يتمسك بعموم الاية الشريفة ايضا كما اشرنا اليه وبما قررناه ظهر ما في كلام الشارح من منع صراحة الاخبار فان الرواية الاخيرة صريحة وكذا الروايات الاول على نسخة او وعلى نسخة الواو لا صراحة لها ولا ظهور ايضا فافهم **قوله** فيتعلق الايلاء بالجميع لا يبعد ح وقوعها باعتبار التلفظ بالقرب والمس فان حكمهما حكم الجماع والوطي في اضرار المرأة وكان تركهما يستلزم ترك الجماع بخلاف عدم مسافهتها او جمع المخدة راسه وراسها لعدم انحصارهما اليه لا تسلم منه انه نعم قد تستعمل فيه والحكم بوقوعها بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال فتامل **قوله** لعموم القران السالم عن المعارض لا يخفى ان ظاهر الاية الكريمة وقوع الايلاء بالفعل لا بما يشمل المعلق على الشرط والصفة ايضا على ان الظاهر في امثال هذه المواضع اما القول بحقيقة شرعية او ان في الحكم اجمالا والتعويل على البيان النبوي وعلى هذا فالتمسك في هذا الحكم المخالف للاصل بعموم الاية لا يخلو عن اشكال بل الاولى الاقتصار على موضع اليقين ويمكن الاستدلال للقول بعدم الوقوع بصحيحة ابي بصير المتقدمة حيث سئل عن الايلاء بما هو واجيب بالا تعليق فيه فالحكم بشموله للمعلق ايضا لا يخلو عن اشكال وقريب منها الرواية الاخرى من ابي بصير وصحيحة الحلبي ورواية ابي الصباح المتقدمة ومثلها موثقة سماعة قال سئلته عن رجل الى من امراته فقال الايلاء ان يقول الرجل والله لا اجامعك كذا وكذا فانه يتربص اربعة اشهر الحديث **قوله** والسلامة عن المزاحم فيجب العمل بمقتضاها **قوله** وبهذا يمتاز عن الشرط حاصله ان جعله يمينا المحكم عنه بالاتفاق هو ان يعلقه على شرط بقصد الزجر عنه والتعليق على الشرط اعم منه فانه ربما تعلق على شرط ويقصد به مجرد وقوعه على تقدير الشرط من غير قصد الانزجار عنه والتزام في المعلق عليه اي التزام تركه والتعليق على الشرط الذي وقع في الخلاف هو ما كان من هذا القبيل فتامل **قوله** واليمين لا تكون معلقة الا بفعلها او فعله اراد بالفعل ما يشمل الترك كقوله ان تركت الصلوة الخ ثم لا

او حلف بالطلاق او العتاق بان قال ان وطئتك فلانة احدى زوجاته طالق او عبده حر لانه يمين بغير الله تعالى ويشترط في المولي الكمال بالبلوغ والعقل والاختيار والقصد الى مدلول اللفظ فلا يقع من الصبي والمجنون والمكره والساهي والعابث به ونحوهم ممن لا يقصد الايلاء ويجوز من العبد بدون اذن مولاه اتفاقا حرة كانت زوجته ام امة لان الحق لسيده في وطيه بل له الامتناع منه وان امره به ومن الكافر الذمي لامكان وقوعه منه حيث يقر بالله تعالى ولا ينافيه وجوب الكفارة المتعذرة منه حال كفره لامكانها في الجملة كما تقدم في الظهار وكان ينبغي ان يكون فيه خلاف مثله لاشتراكهما في العلة لكن لم ينقل هنا ولا وجه للتقييد بالذمي بل الضابط الكافر المقر بالله تعالى لتمكن حلفه به ولذا تم الايلاء بشرائطه فللزوجة المرافعة الى الحاكم مع امتناعه عن الوطي فينظره الحاكم اربعة اشهر ثم يجبره بعدها على الفئة وهي وطيها قبلا ولو مسماه بان تغيب الحشفة وان لم ينزل مع القدرة او اظهار العزم عليه اولا وقت الامكان مع العجز او الطلاق فان فعل احدهما وان كان الطلاق رجعيا خرج من حقها وان امتنع منهما ضيق عليه في المطعم والمشرب ولو بالحبس حتى يفعل احدهما وروي ان امير المؤمنين عليه السلام كان يحبسه في حظيرة من قصب ويعطيه ربع قوته حتى يطلق ولا يجبره الحاكم على احدهما عينا ولا يطلق عنه عندنا بل يخيره بينهما ولو الى مدة معينة ثم تعدد عن الاربعة ورافع فلم يفعل احد الامرين حتى انقضت المدة سقط حكم الايلاء لانحلال اليمين بانقضاء مدته ولم تلزمه الكفارة مع الوطي وان اثم بالمدافعة ولو اختلفا في انقضاء المدة المضروبة قدم قول مدعي البقاء مع يمينه لاصالة عدم الانقضاء ولو اختلفا في زمان ايقاع الايلاء حلف من يدعي تاخره لاصالة عدم التقدم والمدعي للانقضاء الاول هي الزوجة لمطالبة باحد الامرين ولا يتوجه كونها منكرا اما الثاني فيمكن وقوعها من كل منهما فيدعي هي تاخر زمانه اذا كان مقدرا بمدة لم تمض قبل المدة المضروبة فتفعل الزام باحدهما

وجه للاختصاص بفعلها بل التعليق على الوجه الذي فسره يمكن جريانه في فعل غيرها ايضا وما قيل من ان التعليق على وطيها لا يكون زجرا لفعل غيرها نفسه انه ربما كان ترك وطي الزوجة مكروها لاحد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معرضا هذا التعليق زاجرا له عن فعل المعلق عليه بل الظاهر على ما يستفاد من كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والعتاق وامثالهما ويشهد به تتبع موارد استعمالاتهم جريان هذا الحلف في كل فعل قصد الزجر عنه سواء من الحالف او غيره مطلقا بل في غيره من الاخبار التي قصد تحقق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان فانت طالق ثم ان اطلاق الحلف واليمين على التعليق على ما فسره الشارح كانه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة كذا هذا التعليق حذرا من وقوع الطلاق مثلا على تقدير المخالفة وعلى هذا فاستدلال الشارح بعد على عدم وقوعه يمينا باختصاص الحلف بالله تعالى والمنع من اليمين بغيره هو الحلف واليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق وهو ظاهر ثم كلامه ههنا اخرها وان الغرض من عدم وقوعه يمينا انه اذا جعل الايلاء يمينا فلا يعقد ايلاء او انه لا يعقد يمينا او انه لا يجب الوفاء بما حلف به عليه اي ترك الفعل الذي حلف عليه بالشرط ان كان فعله اذ لا يأثم ويجب الوفاء في غيره فعلى الاول صح الدليل الاول واما الدليل الثاني فلا اتجاه له اذا الحلف على ترك الوطي وقع بالله تعالى فاختصاص الحلف بالله تعالى لا يمنع من انعقاده ايلاء وعلى الثاني لا يتجه شيء من الدليلين اما الثاني فلما ظهر وجهه واما الاول فلان التجرد عن الشرط لو سلم انما يعتبر في الايلاء ترتب احكامه واما في انعقاد اصل اليمين فلا لصحة اليمين المشروطة عندهم وينبغي ان يكون يمينا مطلقا يلزمه حكمه وعلى الثالث يتجه الدليل الثاني اذ الحلف على ترك الشرب مثلا وقع بالايلاء لا بالله تعالى مع ما عرفت من التجوز في اطلاق الحلف عليه لكن حمل المسئلة هنا عليه بعيد جدا بل لو ذكر هذا لينبغي ان يذكر في كتاب اليمين واما الدليل الاول فلا يرتبط به كما لا يخفى ويمكن ان يجعل غرض الشارح مجموع الاول والثالث فاستدل على الاول بالاول وعلى الثاني بالثاني هذا والظاهر ان اليمين بالايلاء والطلاق وامثالهما ليس على الوجه الذي ذكره الشارح بل ظاهر الكلام وان كان هو التعليق على ما ذكره لكن الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه والتزام الزجر عنه ان كان فعله وتحقق وقوع نقيضه متعلقه وصدقه ان كان خبرا وان كان فعل الغير فقد يقصد زجره عنه وتحليفه على ان لا يفعل وقد يقصد تحقيق انه لا يفعل كما في الخبر والحاصل ان اليمين بهذه الاشياء بمنزلة ما يتعارف في المحاورات ان فعلت وفعل فلان كذا او ان لم يكن زيد افضل من عمرو كان كافرا او يهوديا او عابد وثن او كان الكلب خيرا منه او احرقت كذا او زوجتي حرام في بيتي وما شابهها فكما انه لا تعليق فيها حقيقة فكذا فيها وانما الغرض مجرد الحلف واليمين وعلى هذا فاطلاق الحلف واليمين عليه كانه ليس بالمجاز والاصطلاح وح نعدم وقوع الايلاء لو جعله يمينا اي عدم وقوعه ايلاء ظاهر انه لم يقصد الايلاء بل قصد الحلف به على شيء اخر كذا عدم وقوعه يمينا اذ لم يقصد الحلف بالله على ترك الوطي بل قصد الحلف بالايلاء على شيء اخر وكذا عدم وجوب الوفاء به والزجر عن متعلقه لاختصاص الحلف بالله تعالى على انه لو صح اليمين لوجب ان تكون كفارته كفارة اليمين لا وقوع الايلاء ومثله القول في الحلف بالطلاق والعتاق والظهار وامثالها فلا يقع شيء منها لعدم قصدها ولا يجب ايضا الوفاء لعدم صحة اليمين بها على ما ذكرنا فتامل **قوله** او حلف بالطلاق او العتاق اي لا يقع الحلف بها وعلى هذا فذكره ههنا استطراد بتقريب ما سبق ثم قد ظهر بما تلونا عليك سابقا ان ما ذكره الشارح ههنا من الدليل انما ينهض على عدم وقوع الحلف بالطلاق والعتاق يمينا ولا يدل على عدم وقوع الطلاق والعتاق على تقدير مخالفة الشرط وهو العمدة في هذا المقام على ما عرفت فكان عليه ان يستدل بعدم جواز التعليق في الطلاق والعتاق وهذا على ما ذكره في تفسير اليمين واما على ما ذكرنا فيتجه كلامه ههنا كما لا يخفى ويمكن حمل كلام المصنف على معنى اخر وهو ان يكون المراد انه لا يقع الايلاء لو جعله يمينا اي بالحلف بالايلاء او بالحلف بالطلاق والعتاق اي الحلف المعتبر في الايلاء هو الحلف بالله لا بالايلاء او بالطلاق او العتاق كان يقول ان وطئتك فوالله لا جامعتك او فلانة طالق او عبدي حر وعلى هذا فلا استدراك وانت خبير بان كلام الشارح ههنا لا يأبى عن الحمل عليه بل يستفيد ما اورده من الدليل ولكن كلامه في الشرح السابق يأبى عن الحمل عليه لانه كان الظاهر بدل قوله كان يقول فعلت كذا كان يقول ان وطئتك الان لانه مثال لاطلاق جعل الايلاء يمينا حتى يعلم منه الايلاء الذي جعل يمينه الايلاء ولا يخفى ما فيه من التكلف ايضا حمل قوله وعدم وقوعه يمينا على هذا المعنى بعيد جدا بل كان الظاهر ان يقول وعدم وقوعه لو جعله يمينا كما في المتن ثم على هذا ايضا انما يتجه الدليل الثاني واما الدليل الاول فلا اتجاه له الا ان يؤول بجعل الغرض عدم وقوع الايلاء في هذه الصورة مطلقا اي لا بالنسبة الى الوطي الاول ولا بالنسبة الى ما بعده ويكون قوله بعد اعتبار تجرده عن الشرط دليلا على الثاني وقوله واختصاص الحلف به دليلا على الاول فتامل الحمد لله تعالى وصلى الله على رسوله واله عنت الحواشي المتعلقة بهذا المقام على احسن ما يتصور من التمام اعلى الله مقام مؤلفه النحرير الهمام محمد النبي واله عليهم الصلوة والسلام

الفراش والزوجية حيث ذكرها هو الحمد لله على تمامه والصلوة والسلم على سيدنا محمد وآله الطاهرين اصفيائه وامنائه ووفقنا الله مدح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في كتاب العتق في شرح قوله المشتري ولا يقف العتق على اجازة المالك بل يبطل العتق الفضولي **قوله** والفرق لا عتق الا في ملك كان الرواية عنهم بهذا المضمون مستفيضة من طرق العامة والخاصة وما نقله هيهنا من طرق العامة واما من طرقنا ففي بحث الحسن بن ابراهيم بن هاشم عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك وقد رواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه وفي باب مع من سمع ابي صباح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله لا عتق الا بعد ملك **قوله** خروج عن المتنازع اي المبحث فان الكلام في الاعتاق الاختياري فانه لا يصح من غير المالك فلا حاجة الى استثناء العتق بالسراية لانه قهري فاستثناؤه في كلام من استثناه من الاصحاب كما نقل في من اما منقطع او بناء على جعل المستثنى منه مطلق الانعتاق الشامل للاختياري وغيره ولا يخفى ان الشائب انسب بموجب الرواية فان الواقع فيها هو العتق الشامل باطلاقه للاختياري وغيره فنحتاج الى الاستثناء المذكور الا ان يخص بالعتق الواقع بالاختيار لكونه الشائع الغالب ... قوله ولو علق غير المالك العتق بالملك ... عن زرارة قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يقول ان

[illegible]

مقتصرة على ذلك منهما ولا بد من التلفظ بالشهادة على الوجه المذكور فلو ابدلها بمعناها كاقسم واحلف وشهدت او ابدل الجلالة بغيرها من اسمائه تعالى او ابدل اللعن والغضب بالسخط ولكن يبدلهما او حذف لام التاكيد او علقه على غير من قوله انه لصادق ونحو ذلك من التغييرات لم يصح وان يكون الرجل قائما عند ايراده الشهادة واللعن وان كانت المرأة جالسة وكذا يكون المرأة قائمة عند ايرادها الشهادة والغضب وان كان الرجل جالسا وقيل يكونان معا قائمين في الايرادين ومنشأ القولين اختلاف الروايات واشهرها واصحها ما دل على الثاني وقد يتقدم الرجل والا فلو تقدمت المرأة لم يصح عملا بالمنقول عن فعل النبي صلى الله عليه وآله والآية ولان لعانها لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج وان يميز الزوجة عن غيرها تمييزا يمنع المشاركة اما بان يذكر اسمها ويرفع نسبها بما يميزها عن غيرها او

في كتاب اللعان

في القول في كيفية اللعان بعد قول المصنف ثم تقول ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيه **قوله** مقتصرة على ذلك اي على ما ذكر من الرمي بالزنا منهما اي في الشهادات والغضب من غير حاجة الى اضافة نفي الولد ايضا لان لعانها لا يؤثر في سقوطه بل انما ينتفي بعد لعانه وانما فائدة لعانها سقوط حد الزنا عنها اذ لولم تلاعن وجب عليها الحد بعد لعانه ولعانها مسقط له فهي لا تحتاج الا الى تكذيبه في الرمي بالزنا وهذا ما ذكره في شرح ثم حيث ذكر في كيفية اللعان انه تقول المرأة اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وفي الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا ثم قال ولا تحتاج الى ذكر الولد لان لعانها لا يؤثر فيه ولو تعرضت لم يضر فتقول هذا

[illegible]

السيد المحقق كافراً لكن بالنذر لا بغيره بان ينذر عتق مملوك بعينه وهو كافر اما المنع من عتقه مطلقاً فلانه خبيث وعتقه انفاق له في سبيل الله وقد نهى الله عنه بقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولاشتراط القربة فيه كامر ولا قربة في الكافر ولرواية سيف بن عميرة عن الصادق ع قال سألته أيجوز للمسلم ان يعتق مملوكاً مشركاً قال لا واما جوازه بالنذر فللجمع بين ذلك وبين ما روي ان علياً ع اعتق عبداً نصرانياً فاسلم حين اعتقه بحمله على النذر والاولى على عدمه وفيهما معاً نظر لان ظاهر الاية وقول المفسرين ان الخبيث هو الرديء من المال يعطى الفقير وربما كانت المالية في الكافر خيراً من العبد المسلم والانفاق لمالية لا للمعتقد الخبيث ومع ذلك فالنهي مخصوص بالصدقة الواجبة لعدم تحريم الصدقة المندوبة بماقل ورداء حتى بشق تمرة اجماعاً والقربة يمكن تحققها في عتق المولى الكافر المعترف بالله تعالى الموافق له في الملك لضعف كملك القريب آنفاً بعتق انتهى ومراده بالرواية التي اشار الى التصريح فيها بالعتق ح فان ما وقفت عليه في هذا الباب روايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعاً قال يقرع بينهم ويعتق الذي قرع وروايته ايضاً عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة ايهم يعتق قال يقرع بينهم ثم يعتق واحداً وسألته عن رجل تزوج وليدة رجل وقال اول ولد تلده فهو حر فتوفي الرجل عن وجها اخر فولدت له اولاداً فقال امام الاول فهو حر واما من الاخر فان شاء استرقهم وروايته ايضاً عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فاصاب ستة قال انما كان نيته على احد فليتخير ايها شاء فليعتقه وقال الشيخ في يب بعد نقل هذه الروايات هذه الاخبار لا تنافي ما قدمناه من ان العتق لا يقع قبل الملك لانا لو جوز في هذه الاخبار هو ان يجعل الرجل ذلك نذراً لله تعالى فاذا كان كذلك وجب عليه الوفاء ولو لم يكن نذراً لم يكن لكلامه المتقدم تاثير ولا لزمه الوفاء به ويجوز ان يكون المراد به اذا اراد الرجل ان يفي بما قال وان لم يكن نذراً كيف حكمه فبينه ثم ولا يخفى ان هذه الروايات على تقدير حملها على النذر وعدم حملها على ما ذكره الشيخ اخيراً يمكن حملها على نذر الاعتاق لئلا تنافي الاخبار السابقة ويمكن حمل كلام الشيخ ايضاً عليه على تقدير حملها على ظاهرها من تعلق النذر بكونه حراً لا الاعتاق فليس فيها تصريح لوقوع العتق بمجرد ذلك بل الرواية الاخيرة صريحة في خلاف ذلك حيث قال فليتخير ايهم شاء فليعتقه وكذا الرواية الثانية في اول مملوك قلنا فيه قال يقرع بينهم ثم يعتق واحداً لكنه في بعض النسخ واحد بدون الالف وح لا تصريح فيه واما قوله ع في اخر الرواية اما من الاول فهو حر فهو وان كان ظاهراً في وقوع الحرية بمجرد الصيغة الاولى لكن يمكن حمله على وجوب عتاقه بمجرده بقرينة الجزء الاول على النسخ المذكور ولئلا ينافي الرواية المشهورة التي الفقه بل الظاهر ان ذلك ليس على سبيل النذر بل على الاشتراط مع الزوج اي اشترط له ان اول ولد تلده منه فهو حر كما وقع التصريح به في صحيحة الحلبي المنقولة في يب في باب العتق بعد تلك الرواية بلا فاصلة وح فلا اشكال في الحكم بحريته بمجرد الاشتراط ولا يكون مما نحن فيه وعلى هذا فلا اشكال ايضاً فيما حكم به ع من تخصيص الحرية بما ولدت من الاول لان الاشتراط انما وقع معه واما على تقدير الحمل على النذر فيشكل في النذر يحتاج الى الحمل على ان قصده حريته ما لم يخرج عن ملكه من الزوج المذكور واما الرواية الاولى الصحيحة فكما يمكن ان يعتق منها العتق الذي فرع على الحر ويمكن ان يعتق ايضاً على ان من باب الافعال فلا تصريح فيها بالعتق بل يحتمل العتق والاعتاق ويؤيده لمثاني مطابقته للروايتين الاخريين بل يشهد ح استعمال العتق من باب الافعال بخلاف المجرد لقلة استعماله كما يظهر على المتتبع بل الشاهد عند ارادته هو بالعتق من باب الافعال اما الحكم بوقوع العتق بالصيغة الاولى بمجرد تلك الرواية مشكل جداً سيما مع معارضة الروايات السابقة خصوصاً الاخيرة على ما ذكرنا فتأمل

قوله ولا يجوز تعليقه على شرط هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن البراج خلافه وانه يجوز تعليقه على الشرط والصفة فيكون كالتدبير وهو مذهب العامة ورده في لف بمخالفة الاجماع ولم ار في هذا الباب نصاً على شيء من الطرفين لكن لا باس بالمصير الى ما هو المشهور ولو لم يكن مجمعاً عليه لشهرته مع اصالة بقاء الملك الى ان يثبت المزيل له شرعاً والله تعالى يعلم

قوله والا في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة هذا من المص اشارة الى استثناء التعليق على الملك في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة كما اذا قال لله علي انه حر ان ملكته على القول به كما مر في المسألة السابقة وقد اشار المص ايضاً في شرح الى هذا الاستثناء حيث قال ولا يصح التعليق كقوله انت حر ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير المعلق بالوفاة او ما نقلناه من المسألة ثم قوله نعم لو نذر مربوطاً بالمتن لا بالشرح واشار على ما يشرح الى استثناء التعليق على الشرط في عتق عبده مع النذر اذا كانت الصيغة انه ان كان كذا فعبدي حر ويمكن بناء على ما هو دأب المص من جعل المتن والشرح ككتاب واحد جعله مربوطاً بالشرح وقطعه من عبارة المتن بان يكون المراد ان ما ذكرنا من التقييد بقولنا ان قلنا به انما هو في النذر المعلق على الملك كما ذكر في المسألة السابقة واما لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ فينعقد النذر ويعتق مع وجود الشرط بالصيغة الاولى من غير تردد واشكال ان كانت الصيغة ان كان كذا فعبدي حر ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف وكان الاولى اسقاط قوله والا في النذر الى اخره هنا من البين والاشارة الى هذا الاستثناء ايضاً الى القول به بعد الفراغ من شرح قوله نعم ثم انه على الوجهين الظاهر منه انه لا تردد عنده ولا اشكال في انعقاد النذر مع التعليق على الشرط السائغ ولا يخفى انه اذا لم يصح التعليق على الشرط ينبغي ان يحكم مع النذر ايضاً بعدم انعقاده لعدم صحة متعلقه فاستثناء النذر لا بد له من دليل الا ان يقال انه لا دليل على عدم صحة التعليق الا الشهرة او الاجماع وهما منتفيان مع النذر لتصريح جماعة من اجلة الاصحاب بصحته معه وعدم نقل خلاف فيه وان كان كلام جماعة منهم مطلقاً لكنه لا اعتبار لاستثناء المذكور واذا كان كذلك فلا محيد عن العمل بعموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما هو في حكمه وقد يجيء ويمكن ايضاً ان يستدل على الصحة مع النذر بحسنة في يب عن ابراهيم بن هاشم عن اسحاق بن عمار وحاله معروف عن ابي ابراهيم ع قال قلت له رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامي حر فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق غلامه فقلت لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال وان كان تطوعاً فهي طاعة لله عز وجل قد اعتق غلامه وقد نقل المحقق هذه الرواية في نع وقال فيه اشكال الا ان يكون نذراً ولا يخفى ان الرواية كالصريح في انه كان على وجه النذر فلا وجه للاشكال وقال السيد المحقق بجل الشيخ ع في شرحه وفي السند قصور فان راويها وهو اسحاق بن عمار قيل انه فطحي وفي المتن اشكال من وجهين احدهما ان ما تضمنته الرواية من اللفظ لا يقتضي الالتزام لخلوه عن صيغة اليمين والنذر

ولا يقعا العتق على اجازة المالك بل ... لو وقع من غيره بل يبطل عتق الفضولي من راس اجماعاً ولعموم لا عتق الا في ملك ووقوعه من غيره بالسراية خروج عن المتنازع واستثناء اما منقطع او نظراً الى مطلق الاعتاق ولو على غير المالك المالك قهراً لا ان يجعله نذراً او ما في معناه كقوله على اعتاقه ان ملكته مخير عند حصول الشرط ويفتقر الى صيغة العتق وان قال لله على انه حر ان ملكته على الاقوى وربما قيل بالاكتفاء هنا بالصيغة الاولى اكتفاء بالملك الضمني كملك القريب انا ما ثم يعتق

ولا يجوز تعليقه على شرط كقوله انت حر ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير فانه يجوز ان يعلق بالموت كما سيأتي الا بغيره والا في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة ... ان قلنا انه نعم لو نذر عتق عبده عند شرط

باللّه ثم الموافق له في الاعتقاد فانه يقصد به وجه الله كما يعتق المسلم وان لم يحصل الثواب وفي المسلم اذا ظن القربة بالاحسان اليه وفك رقبته من الرق وترغيبه في الاسلام كما روي من فعل علي ع وخبر سيف مع ضعف سنده اخص من المدعى ولا ضرورة الى الجمع بما لا يدل عليه اللفظ اصلاً فالقول بالصحة مطلقاً ... مع تحقق القربة متجه وهو مختار المص في الشرح

والعهد

والمطابق للعبارة الاولى لانه العتق المعلق لا الثاني فانه الاعتاق ثم

والعهد يمكن دفعه بان المراد بذلك الاخبار عن الصيغة المقتضية للالتزام كما يدل عليه قوله انه نذر في طاعة الله لان هذا اللفظ هو الملزم وثانيهما ان المملوك انما يتحرر بصيغة العتق فاذا نذر صيرورته حراً فقد نذر امراً ممتنعاً فيحقه ان يقع باطلاً نعم لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولعل المراد بقوله فغلامي حر انه حيث صار منذوراً العتق فكأنه قد صار حراً الان مآله الى الحرية وبالجملة فهذه الرواية قاصرة عن اثبات الاحكام الشرعية والمتجه الرجوع فيما تضمنته الى القواعد المقررة انتهى ولا يخفى ان قصور السند كما ذكره لكن قد عرفت عدم وقع الوجه الاول من وجهي الاشكال في المتن واما الوجه الثاني فيرد عليه انه حيث يكفي لصيغة العتق انه حر وقد عرفت انه لا دليل على عدم صحة التعليق مع النذر فلا مانع من تعلقه به ولا يكون نذره نذراً ممتنعاً وما ذكره من التأويل وان كان ممكناً لكنه خلاف ظاهر الرواية فان ظاهرها وقوع العتق بمجرد ذلك فلا يصار الى التأويل الا بدليل وليس فلم يبق الا قصور السند وكانه لا قصور فيه لان الادلة العامة لوجوب الوفاء بالنذر مع عدم المعارض تكفي للحكم والرواية تصلح مؤيدة ومؤكدة له وما ذكره من ان المتجه الرجوع الى القواعد المقررة فيه انه بعد الحمل على النذر لا رجوع فيه عن القواعد المقررة وكانه ع غفل عن مسألة التعليق مع النذر لعدم شهرتها في كلام الاصحاب فقال ما قال ثم ههنا كلام اخر وهو ان بيان في عموم ادلة النذر بحيث يشمل مثل هذا النذر تأملاً فان المتبادر الشائع من النذر وهو ان يكون متعلقه فعلاً يصلح بعد النذر للا به والوفاء بالنذر وعدمه فيحنث ويجب الكفارة والروايات الواردة في موارد النذر انما هي فيما هو من هذا القبيل كما يظهر بتصفحها واما نذر امر يقع بالنذر لا محالة ولا يمكن حنثه فيغير معهود ولم يرد به نص صريح ويؤيده ذلك معناه اللغوي على ما هو المشهور من انه من النذر بمعنى الوعد كما ذكره الش في شرح شع ويسبق منه في هذا الشرح ايضاً فان الوعد انما هو فيما يمكن الوفاء به وعدمه وكون معناه شرعاً ما يشمل ذلك مما لم يثبت وعلى هذا فيشكل التمسك لصحة مثل هذا النذر بعموم ادلة النذر نعم الرواية المذكورة بظاهرها تدل على صحة هذا النذر ووجوب العمل به لكن يشكل التمسك بمجرد ذلك مع قصور سندها والروايات الواردة في العتق المعلق بالملك ايضاً كما نقلناها لا تصلح دليلاً عليه على تقدير حملها على النذر لا دلالة لها على وقوع العتق بمجرد ذلك كما ذكرنا لكن الظاهر من كلام جماعة من اجلاء اصحابنا في هذا النذر وامثاله من نذر الصدقة والاضحية كما سيجيء شمول النذر لمثل ذلك ايضاً وهو اعلم الا انه ما لم يظهر اجماع عليه يشكل التمسك به ولم يظهر ذلك لنا اذ ليس هذه المسائل في كلام كثير منهم ولا يبعد ان يقال في هذه المسألة ان مثل هذا النذر وان لم يكن من الافراد المعهودة للنذر لكن يصلح مؤكداً لما تعلق به اذا كان متعلقه مما يقع بها وبغيره كالعتق في مثالنا هذا وح نقول اذا لم يثبت الاجماع على عدم صحة العتق المشروط مع ضم مثل هذا النذر فيمكن التمسك لصحته بالعمومات الواردة في العتق وان لم يظهر مستندهم في استثنائه من القاعدة المذكورة لما عرفت من عدم ظهور دليل لهم على القاعدة ايضاً الا الاجماع فاذا لم يثبت الاجماع في هذه الصورة فعمومات العتق تصلح سنداً للحكم بصحته والرواية المذكورة تصلح مؤيداً ومؤكداً له هذا ويمكن ايضاً تأييده بصحيحة يب في العتق عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل تكون له الامة فيقول يوم يأتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا باس بان يأتيها قد خرجت عن ملكه فان تعليله ع عدم الباس بخروجها عن ملكه يشعر بانه لولا ذلك لكان اتيانها سبباً للعتق ولكن على القول بعدم صحة التعليق على الشرط من قال به لا بد له من حمله على النذر اذ لم يقل احد باستثناء شيء اخر الا ان يحمل على النذر ويأول بمثل ما اول السيد المحقق الحديث الاول بان يحمل قوله فهي حرة على انها منذورة الاعتاق لكن قد عرفت انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل فتدبر وما نقلوا عليه يظهر انه لو اتى بصيغة العتق ايضاً بعد حصول الشرط عند نذر كذلك لكان احوط خروجاً من مخالفة ظاهر اطلاق كلام جمع من الاصحاب من مخالفة هذا السيد المحقق والله تعالى يعلم ولا يخفى انه على تقدير القول بعدم صحة العتق المشروط مطلقاً حتى في النذر القول بوجوب الوفاء بالنذر باجراء الصيغة بعد حصول الشرط لا يخرج عن قوة لما ذكرنا في المسألة السابقة من انه انما تعلق النذر بكونه حراً على تقدير الشرط ولا يحصل المنذور بمجرد الصيغة الاولى بناء على فرض القول المذكور وامكن الوفاء بصيغة اخرى فيجب عليه ذلك عملاً بعموم وجوب الوفاء بالنذر مع الامكان واما القول بالبطلان على ما نقلنا من السيد المحقق المذكور بناء على ان منذوره امر ممتنع فضعيف جداً اذ لا امتناع فيه بعد امكان الاتيان بصيغة يوجب في النذر ربما امكن اللهم الا ان يقصد في النذر حصول الحرية بمجرده اذ ح على القول المذكور يتجه الحكم بالبطلان ولو فرض ان نذر هكذا لله علي عتقه ان كان كذا فالظاهر تعين القول بوجوب الوفاء به بعد حصول الشرط باجراء صيغة العتق والتقريب فيه ايضاً ما ذكرنا من عدم حصول العتق بالصيغة الاولى وامكان الوفاء به بصيغة اخرى فيجب ذلك عملاً بعموم ادلة النذر اللهم الا على القيد المذكور هذا اذا قلنا بتعيين صيغة التحرير في العتق وعدم حصوله بقوله انت عتيق او معتق ولو قلنا بكفايته ذلك ايضاً فيمكن القول فيه ايضاً بصحة العتق بمجرد صيغة النذر عند حصول الشرط ولا يخفى ان ما نقلنا من السيد المحقق من انه لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولو كان المراد به هذه الصورة كما هو ظ كلامه فالحكم به بما ذكرنا وان كان متجهاً لكن يتوجه عليه ان التفرقة بينه وبين ما لو نذر كونه حراً لا وجه له بل المتجه ايضاً على فرض القول بعدم صحة العتق المشروط حتى مع النذر وجوب الاعتاق بصيغة اخرى ولو حمل كلامه على نذر الاعتاق فيصح ما ذكره ولا يتوجه عليه ما ذكرنا من عدم صحة التفرقة اذ لا اشكال ان مع نذر الاعتاق المشروط يصح النذر ويجب الاعتاق عند حصول الشرط فتدبر

قوله والمطابق للعبارة الاولى لا بعد حملها على الثاني ايضاً بان يكون من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم وكان قوله سابقاً والاقرب صحة مباشرة الكافر للعتق ولذا قول الشيخ وكان العتق ان لله ملك وكذا قوله فيما يأتي ويستحب عتق المؤمن ويكره عتق الفاجر من هذا القبيل ونظائره هذا كثيرة في كلام غيره ايضاً كما قال العلامة ره

فرضه

بيان

ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة او لزيد وان يتصدق به او يعطيه لزيد فانه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الاول ويصير ملكا لزيد فيهما بخلاف الاخيرين فانه لا يزول ملكه به وانما يجب ان يتصدق او يعطي زيدا م

من قواعد لو نذر عتق كل عبد له قديم لزمه اعتاق من مضى في ملكه ستة اشهر وناهيك قول الشـ في هذه العبارة ووجب عتقه فلا استبعاد في حمل تلك العبارة ايضا عليه فافهم بل لا يبعد ان يدعى ان الظا من عبارة المتن حملها على انعقاد النذر ووجوب صيغة اخرى في صورة نذر الاعتاق او العتق على ما ذكرنا في الحاشية السابقة اذ لو كان المراد منها صحة التعليق مع النذر على ما حمله الشـ لكان الظا ان يقول الا مع النذر وكان قاله الشـ فلا وجه لتغيير الاسلوب وتطويل الكلام في مثل هذا المختصر وح يكون حكم ما ذكره الشـ من الصيغة الاولى مسكوتا عنه في كلام المصـ هنا وان كان الظا على ما نقلنا عنه في س في قوله دينه بالصحة واما حمل كلامه على انعقاد النذر ووجوب الايقاع بصيغة اخرى حتى في هذه الصورة فهو وان احتمله العبارة لكنه يخالف ما نقلنا عنه في س لانه اذا قال بصحة العتق بالصيغة الاولى على تقدير التعليق بالملك فيتعين عليه القول بالصحة كك مع الملك والتعليق على شرط اخر بالطريق الاولى هذا ولا يخفى انه اذا حمل عبارة المتن على انعقاد النذر ووجوب الايقاع بصيغة اخرى فيما ذكرنا من الصورتين اي صورة نذر الاعتاق والعتق على ما ذكرنا فلا باس باضافة ما استثناه الشـ بقوله والا في النذر ولا يخرج الكلام من الانتظام فافهم **قوله** ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة الخ لا يخفى ان الحكم بانتقال الملك عنه بمجرد حصول الشرط في الاول لا يخ عن اشكال لما ذكرنا في المسئلة السابقة ان النذر لا بد من تعلقه بفعل الملتزم وكونه صدقة او لزيد ليس من فعله فينبغي ان يلغو النذر ولو قيل ان معنى كونه صدقة وجعله لزيد او صدقة اي نقله من ملكه الى ملك زيد او المستحقين او الله تعالى فهو فعله فيصلح متعلقا للنذر قيل عليه في المثال الثاني ان نقل الملك الى شخص خاص لا بد له عندهم من صيغة من الصيغ المقررة ولم يتحقق ههنا شيء منها فلا يمكن نقله اليه بدون شيء منها فالنذر يمنع شرعا فيلغو ويمكن دفعه بان الصيغة المذكورة ايضا تصلح سببا للنقل فيحكم بصحته بناء على عموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما في حكمه ويشكل بان الصيغة المذكورة لا تصلح الا للايجاب اذ لا تفيد الا ذلك ولا خلاف بينهم في سائر صيغ الانتقال الا في اشتراط القبول ايضا فيمكن جهة القبول كما اذا كان المنتقل اليه شخصا معينا او اشخاصا معينين والظا جواز ان يحكم فيه ههنا ايضا اذ لا يظهر دليل على استثناء هذه الصيغة عنها وادلة وجوب الوفاء لا تدل عليه اذ لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته وكون الانتقال ههنا من مقتضيات ما فعله غير ظا فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو بمجرده لا يقتضي الانتقال الا ان يدل دليل عليه وليس فليس وبالجملة فالظا ان الحكم بانتقال الشيء الى احد بمجرد صيغة صادرة من غيره بدون قبوله ورضاه مناف لقواعدهم فلا يصار اليه الا بدليل واما في المثال الاول فعنده ان ايجاب الصدقة وان كان لا يحتاج الى صيغة خاصة ويكفي فيه كل قول وفعل دال عليه لكن لا بد فيها من القبول والقبض ايضا كما صرحوا به ولم ينقلوا فيه خلافا فالحكم بصيرورته صدقة بمجرد الايجاب في القبول والقبض بدون النذر ممنوع واستثناء النذر من القاعدة والحكم بعدم اشتراطهما فيه يحتاج الى دليل وليس الا ان يتمسك بعمومات الوفاء بالنذر وقد عرفت ما فيه ولا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته وكون الانتقال ههنا من مقتضياته غير ظا فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو لا يفيد الانتقال بدون القبول والقبض عندهم ودعوى سقوط اعتبار القبول فيه لعموم المستحق وعدم امكان القبول من الجميع فاعتبار قبول بعضهم ترجيح بلا مرجح مع عدم اختصاصه به كما في الوقف العام والوصية لقوم غير محصورين يشكل هذا ايضا باصالة بقاء الملك الى ان يثبت المزيل ولم يثبت ذلك بدون القبول وما ذكر من الدليل على عدم اعتبار القبول فيه انما يتم لو قام دليل على صحة مثل هذا التصدق يلزم منه ومن عدم دليل لامكان اعتبار القبول فيه عدم اعتباره وليس لنا دليل على ذلك فعدم امكان اعتبار القبول فيه مع اعتبارهم له في العقد لا يكون دليلا على صحته ويكون دليلا لسقوط اعتبار القبول فيه وهذا بخلاف الوقف والوصية لوجود الادلة العامة فيهما على صحتهما الجهة عامة على انه يرد على الدليل المذكور انه يجوز اعتبار قبول البعض بمعنى انه اذا اتفق قبول بعضهم ملكه ومتى لم يتحقق قبول احد منهم يبقى على ملك مالكه وليس فيه ترجيح بلا مرجح هذا مع ذهاب بعضهم الى اعتبار قبول الحاكم في الوقف والوصية العامين فيحتمل ذلك فيهما ايضا وبالجملة فالاصل بقاء الملك ما لم يعلم المزيل فما لم يعلم ذلك الحكم بانتقال الملك عنه وصيرورته صدقة بمجرد هذا النذر في غاية الاشكال ولا يخفى ان هذا كله يجري في القول بسقوط اعتبار القبض ايضا ورده هذا كله اذا قلنا بصحة تعلق النذر بكل فعل مقدور للناذر في الجملة وان حصل بسبب اتفاقي ولا يجري الحنث فيه اما لو قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه فعلا يصلح للاتيان به وعدمه ويجري فيه الوفاء والحنث كما اذا قلنا في المسئلة السابقة انه المعهود من النذر فيسقط التمسك بعمومات النذر في المثالين راسا كما لا يخفى نعم في المثال اذا اطلق القول فيهما ولم يقصد كونه صدقة او لزيد بمجرد ذلك النذر لا يبعد على قياس ما ذكرنا في العتق المشروط ان لا يحكم بالبطلان راسا بل يحكم بوجوب التصدق والاعطاء عليه بذلك بناء على ان كونه صدقة او لزيد وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعلهما بفعل سببهما فيكونان من افعاله التوليدية ويصح تعلق النذر بهما فيجب عليه بازائه وجوب الوفاء التصدق او الاعطاء اللذان يصيران سببا لهما ويرجع النذر الى نذرهما ولا ينتقل عن ملكه الا بهما فتم واذ قد سمعت ما قررناه عليك فاعلم ان مقتضى القواعد في المثال الثاني انه ان قصد صيرورته بمجرد ذلك ملكا لزيد فالظا البطلان فان تلك الصيغة لو صلحت لا تصلح الا للايجاب وهو بمجرده لا يصير سببا لذلك بدون القبول مع ان في شمول النذر لمثل ذلك تاملا وان كان قصده حصول الايجاب به فان قلنا بشمول النذر لمثل ذلك يحتمل انعقاده بناء على ما ذكرنا من حمل حصول الايجاب به مع النذر وح فلا يزول ملكه عنه ولا ينتقل الى زيد بمجرد ذلك بل يحتاج فيه الى القبول ايضا فان قبل انتقل اليه من حينه بناء على القول بكونه جزء السبب من حين الايجاب بناء على جعله كاشفا وانه يقبل ايضا النذر ويحتمل البطلان بناء على انه ليس من الصيغ المعهودة

لا يحتاج

فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث ويتفرع على ذلك براءته منه قبل القبض فيهم في الاول دون الثاني ولو شرط عليه في صيغة العتق خدمة مدة مضبوطة متصلة بالعتق او منفصلة او متفرقة مع الضبط صح الشرط والعتق لعموم المؤمنون عند شروطهم ولان منافعه المتجددة ورقبته ملك للمولى فاذا اعتقه بالشرط فقد فك رقبته وغير المشترط على ملكه فيبقى مستصحبا بالملك ووفاء بالشرط وهل يشترط قبول العبد الاقوى العدم وهو ظا اطلاق العبارة لما ذكرناه ووجه اشتراط قبوله ان الاعتاق يقتضي التحرير والمنافع تابعة فلا يصح شرط شيء منها الا بقبوله وهل يجب على المولى نفقته في المدة المشترطة قيل نعم لقطعه بها عن التكسب ويشكل بانه لا يستلزم وجوب النفقة كالاجير والموصى بخدمته والمناسب للاصل ثبوتها من بيت المال او من الصدقات لان النفقة مضبوطة شرعا

الانتقال مثله ان قلنا بان النذر لا بد من تعلقه بما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان لانه على هذا ليس من موارد النذر وان اطلق ذلك ولم يقصد شيئا منهما بل انما قصد بمجرده كونه ملكا لزيد فيحتمل البطلان لان متعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وكونه ملكا لزيد ليس فعلا له ويحتمل الصحة لانه وان لم يكن فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعله بفعل سببه فيكون من افعاله التوليدية ويصح تعلق النذر به فيجب عليه بازائه وجوب الوفاء الاعطاء الذي يصلح سببا له فيصير بمنزلة نذر الاعطاء والظا عندي ان في هذه الصيغة ايضا يمكن ان يكون قصده اعطاءه لزيد ان كان كك فالظا انه ينعقد ويحتاج الى صيغة اخرى للانتقال من الصيغ المعهودة ولا اشكال فيه وان لم يذكر قصده وانما ذكر بمجرد تلفظه بذلك فيحتمل عدم لزوم شيء لاحتمال البطلان واصالة البراءة معه وان لم يجب عليه الاعطاء بناء على وجوب حمل فعله على الصحة وهو احوط واما المثال الاول فان قصد به صيرورته صدقة بمجرد ذلك فان لم يشترط في الصدقة العامة القبول والقبض ينعقد ويزول ملكه عنه وان شرطا فيه ايضا فيحكم بالبطلان لانه لا يصلح لان يصير به صدقة وان قصد به حصول الايجاب بذلك فينعقد ويحتاج في زوال الملك وصيرورته صدقة على القول باشتراطهما الى القبول والقبض ايضا اما من الحاكم او ممن اتفق من المستحقين كما سبق من الاحتمالين ولعل الثاني اولى هذا ان قلنا بشمول النذر لما يحصل به وان قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه ما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان في الصورتين وان اطلق ولم يقصد شيئا منهما بل انما قصد بمجرد كونه صدقة ففيه الوجهان البطلان ورجوعه الى نذر التصدق على قياس ما ذكرنا في المثال الثاني والظا عندي انه يمكن ايضا في هذه الصيغة ان يكون قصده نذر التصدق به بل كثيرا يستعمل فيه فان كان قصده ذلك فلا ريب في انعقاده واحتياجه الى الايجاب بعده وكذا القبول ان جعلها خاصة وان جعلها عامة فيبنى على اشتراطهما في الصدقة العامة وعدمه وان لم يذكر قصده فيحتمل الوجهين كما ذكرنا في المثال الاول ثم واعلم ان الحكم بما ذكره الشـ في المثال الثاني لم ار في كلام غيره ولا في كلامه في غير هذا الشرح ويظهر من المصـ في تر تردده فيه كما سننقله ولم ار من تعرض له غيرهما واما المثال الاول فممن رايناه تعرض له هو الشـ في هذا الشرح ههنا وكذا في بحث التدبير وكذا في شرح شع في كتاب الصيد والذباحة كما سننقله وكذا العلامة في كتاب الزكوة من عد حيث قال لا يجب الزكوة في المنذور التصدق به واولى في السقوط ما لو جعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقة انتهى فان كونه اولى كما سننقله من صاحب المدارك ليس الا الحكم بخروجه بذلك النذر عن ملكه وكذا المصـ في س حيث قال لو جعل النصاب صدقة او اضحية بالنذر خرج عن الملك سواء كان النذر الجعل او نذر ط ثم ضمن عن الاضحية وكذا صاحب المدارك حيث انه عند قول مصنفه المحقق لو نذر الصدقة بعين النصاب انقطع الحول لتعينه للصدقة قال نذر الصدقة بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او في اثنائه وفي الاول يجب اخراج الزكوة والتصدق بالباقي قطعا وفي الثاني ينقطع الحول لما ذكره المصـ من تعينه للصدقة وامتناع التصرف فيه بغيرها واولى منه لو جعلها صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب انتهى هذه هي جملة ما رايناها في هذا الباب المشتملة على الحكم وان كان كلام صاحب المدارك لا يخ عن شوب تردد واما ما ذكره العلامة في بحث النذر حيث قال واما صيغة النذر فان يقول ان عافاني الله مثلا فلله علي صدقة او صوم او غيرهما وهو اما نذر لجاج وغضب او نذر بر وطاعة فالاول ان يقصد منع نفسه عن فعل او يوجب عليها فعلا فالمنع ان دخلت الدار فمالي صدقة والايجاب ان لم ادخل فمالي صدقة والثاني اما ان يعلقه بجزاء اما شكر نعمة مثل ان رزقني الله ولدا فمالي صدقة او دفع نقمة مثل ان تخطاني المكروه فمالي صدقة او لا يعلقه مثل مالي صدقة ففي هذه الاقسام الاربعة ان قيد النذر بقوله لله علي انعقد والا فلا انتهى فقوله في الامثلة فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن لا عبرة بذلك الايهام اذ لا يبعد حمله على نذر التصدق الذي هو الشايع في النذر بل الشايع في استعمالاتهم ايضا هو ذلك ويؤيد ذلك انه بعد حمله في بيان صحة النذر على ذلك النذر النادر الوقوع وكذا ما ذكره الشـ في ط على ما نقله في تر حيث قال النذر على ضربين نذر بر وطاعة ونذر لجاج وغضب فالبر ان يعلقه باسداء نعمة او دفع بلية ونقمة فاسداء النعمة ان يقول ان رزقني الله ولدا او عبدا فمالي صدقة وان رزقني الحج فعلي صوم شهر ودفع النقمة ان يقول ان شفى الله مريضي او خلصني من هذا الكرب او دفع عني شر هذا الظالم فعلي صدقة مالي او صوم شهر فاذا وجد شرط نذره لزمه الوفاء به بلا خلاف لقوله من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصيه فلا يعصه غير انا نراعي ان يقول ذلك بلفظ لله علي كذا الا ما عدا ذلك لا ينعقد به نذر ولا يلحقه كفارة انتهى ما نقله في تر فقوله فمالي صدقة وان كان يوهم ايضا نذر كونه صدقة لكن الظا كما ذكرنا في شرح عبارة عد ان المراد به نذر التصدق لما ذكرنا فيه ويؤيده قوله ثانيا فعلي صدقة مالي الظا في التصدق خاصة فان الظا ان تغيير العبارة لمجرد التفنن لا انه اتى بمثالين اذ لا وجه لتخصيص كل من الضربين باحدهما مع جريان كل منهما في كل من الضربين من غير تفاوت الى ذلك ايضا قوله بعدهما لزمه الوفاء فان الظا من الوفاء هو الاتيان بما التزمه وعدم الحنث الموجب للكفارة لا مجرد العمل بمقتضاه وظا ان الوفاء بهذا المعنى انما هو في نذر التصدق واما نذر كونه صدقة فعلى تقدير انعقاده يصير به صدقة ولا يمكن الحنث نعم يمكن منعه عن المستحق واخذه ظلما وهو وان كان حراما لكنه ليس بحنث ولا يوجب كفارة ويؤيده ايضا قوله في اخر كلامه ولا يلحقه كفارة فان ظاهره لحوق الكفارة في كل نذر منعقد عند حنثه وقد عرفت ان في صورة انعقاد نذر كونه صدقة لا يمكن الحنث ولا تلحقه كفارة ويؤيده ايضا استدلاله بما نقله من الحديث فان الظا من نذر ان يطيع الله هو نذر فعل طاعة بعد النذر لا طاعة وقعت بسبب النذر وكذا في نذر ان يعصيه ولا يخفى ان التمسك بمجرد ايهام هذا القول ونحوه مع ما ذكرناه من الشواهد على خلافه والاستدلال به على وقوع الاجماع على انعقاد المثال الثاني كما ينقل عن بعض اهل عصرنا مما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا مع ان عبارة ط بعد ما نقلنا عن تر هكذا واما نذر اللجاج والغضب فالذي معناه معنى اليمين ان يمنع نفسه من شيء

او يوجب

او يوجب عليها فعل شي فالمنع ان يقول ان دخلت الدار فالصدقة او على صوم شعبان والايجاب ان يقول ان لم ادخل الدار وان لم اكلم فلانا فمالي صدقة او فعلي صوم سنة واذا وجد شرط نذر هذا الذي يلزمه اختلف الناس فيها على ستة مذاهب ذكرناها في [illegible] فعندنا انه متى قال ذلك بلفظ لله علي فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما نبينه وقال بعضهم هو بالخيار بين الوفاء بنذره وبين ان يكفر كفارة يمين و قال بعضهم كفارة يمين وقال بعضهم يمين لا غير ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره في بيان ما يلزمه على مذهبنا من انه متى قال ذلك بلفظ لله علي فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر كالصريح في ان مراده بمالي صدقة هو نذر التصدق على فرض نذر الصبا يكون الحكم فيهما على مذهبنا في المثالين ما ذكره اذ لو كان المراد به نذر الصدقة لكان عليه ان يبين ان ما ذكره حكم نذر الصبا واما نذر الصدقة فحكمه ان يصير به صدقة بنفسه ولا يجوز تصرفه في عينها ولكن لا كفارة فيه وكان من فرض اللجاج والعناد وله دربة تطربهم ودابهم لا يبقى له ريب فيما ذكرناه ثم عبارته بعد ما نقلناها عن نسخة هكذا فاذا انفرد ذلك بحل ما يعلقه به من ثلثة احوال اما ان يعلقه بصدقة مال او عبادة غير الحج او بالعتق والطلاق او بالحج فان علقه بصدقة مال كقوله لله علي ان اتصدق بمالي او بعبادة غير الحج كقوله فعلي الف ركعة او صوم شهر فهو بالخيار عندهم بين الوفاء وبين كفارة يمين وعندنا يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما سنبينه وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا يقعان وان حصل الشرط وعندهم يقع وان علقه بالحج فقال لله علي حجة فعندنا يلزمه الوفاء به فان عين في سنة بعينها وخالف وجب عليه كفارة النذر وان اخل النذر وان طلقه لا يخل ويجب عليه الوفاء به وعندهم مثل سائر العبادات يكون مخيرا بين الوفاء وكفارة اليمين وقال بعضهم يلزمه الوفاء به ولا يجزيه الكفارة لان الحج يجب بالدخول فيه فلزم الوفاء به اذا علقه بالنذر وليس كذلك سائر العبادات عند هذا القائل ولا يخفى ان ظاهر قوله وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا يقعان وان حصل الشرط عدم انعقادهما مع ضم لله علي ايضا كما في سابقه ولا جهة فان اشتراط ضمه عندنا فيه كرواولا في الجميع وعلى هذا فيفهم منه عدم انعقاد هذين النذرين عندنا الظاهر في الاجماع او الشهرة وان نخبر بانه يظهر له وجه في العتق سوى ما ذكرنا من الاشكال في انعقاده باعتبار عدم صحة العتق المشروط عندهم فينبغي ان لا يصح نذره ايضا وما ذكرنا من ان النذر لا بد له من تعلقه بما يصح الاتيان به وبعده ونذر العتق اي نذر انه حر على تقدير كذا ليس كذلك وغاية ما يمكن ان يوتى في توجيه كلامه لو لم يرد بهذا ان تخصيص العتق والطلاق بعينهما ذكر حكمه بلا ضم لله علي مع انه ذكره اولا اشتراطه في الجميع هو شهرة جميع صحة اليمين بهما عند العامة وعدم صحتها عندنا فلذا افردهما بالذكر بانه متوهم ان كلامه في واول هذا الفصل صريح في وقوع الطلاق المشروط مع النذر فيجب حمل كلامه ههنا على هذا وذلك لانه قال اليمين بالطلاق عندنا باطلة غير منعقدة بحال فعلى هذا يسقط عنا جميع الفروع التي تتفرع على من اجاز ذلك تكاثر ذكرها الاشتهار بما يتعلق بذلك نذرا والحكم يجري عليه على ما يقولون في اليمين بها سواء اذا قال لزوجته انت طالق ان تزوجت عليك على طلاق زوجته بصفة ان يتزوج عليها فان تزوج نظرت فان لم تكن مطلقة طلقت عندهم لوجود الصفة وان كانت مطلقة رجعية فكذلك لانها في معاني الزوجات وان كانت بائنا لم يقع لانها بائن لا يلحقها الطلاق وهل يحل اليمين ام لا ونقل عن بعضهم انحلالها بعد صيرورتها بائنة وعن بعضهم انه هنا غلط لانه قال ان تزوجت عليك والتزوج عليها انما يكون اذا كانت زوجة فاما اذا بانت فلا يكون تزوج عليها بل ان قال ان تزوجت فانت طالق فتزوج بعد ان ابانها انحلت اليمين لانه اطلقها ولم يقل عليك وعندنا ان علق بذلك النذر بان يقول ان تزوجت عليك فلله علي كذا ثم تزوج عليها قبل ان يطلقها او في طلاق رجعي وقبل الخروج من العدة لزمه وان تزوج بعد البينونة فلا يلزمه بحال اما لو قال ان تزوجت لم يقل عليك لزمه متى تزوج ما نذره انتهى وهو صريح فيما ذكرته فانه لا صراحة فيه فيما ذكره لانه لم يذكر في النذر عند بيان حكمه عندنا طالق بل قال فعلي كذا فيمكن ان يكون مراده جريان ما ذكره عندنا مع النذر اذا كان الجزاء مما يقبل التعليق لا خصوص الطلاق وعلى هذا فلا بد ان يحمل ما ذكره بل بما كان نعم انت طالق الذي وقع في كلامهم الى ما ذكره من قوله فعلي كذا اشارة الى عدم صحة المثال المذكور عندنا هذا واعلم ان هذا الكلام منه الى نقله في [illegible] الى اخر ما نقلنا انما وقع منه في كتاب اليمين والذي في النسخة التي عندنا كتاب النذر حتى ننظر فيه عسى ان يظهر منه حقيقة الحال [illegible] والله تعالى يعلم وهذا الكلام وقع في اليمين فلنرجع الى ما كنا فيه من نقل الاقوال فيما ذكر من المثال المنقول ويظهر من [illegible] في [illegible] في المثال [illegible] قال في صورة ما اذا اطلق الناذر وقيد الى الذمة ارشا معينا انه لو ابراه المستحق او وهبه المعين قبل قبضه او اعتاض عنه امكن الصحة ان كان صيغة نذره ان لفلان علي كذا او له الدابة المعينة ان قلنا بالملك القهري وجوزناه وان نذر الصدقة عليه والاهداء اليه او الايصال لم يجز الابراء والهبة والاعتياض عنه نعم له المطالبة به على النفاذ وقال ايضا لو عين شاة فنمت تفرع النماء على التمليك او التصدق فيملكه المنذور له ان قلنا بالملك القهري وقال ايضا ولو جعل المال صدقة بالنذر فخرج عن ملكه تردد من اجرائه مجرى الوقف العام ام لا وقطع الفاضل بالخروج ولا يخفى ان هذه كلها صريحة في تردده في الخروج عن ملكه بمجرد ذلك ولا يخفى ايضا انه في صورة جعل المال صدقة بالنذر نسب القطع بالخروج الى الفاضل وفي المدارك نسب القطع بذلك الى الاصحاب الظاهر في الجميع المعروفين منهم والصواب ما في [illegible] انه لم يظهر القطع بذلك على ما رايناه في كلام من تقدم على المحقق غير الفاضل بل الكلام مردد فيه ليل على ما في المدارك لان مصنفه اعرف بمذاهب الاصحاب فلو كان القطع بذلك مجمعا عليه او مشهورا بين الاصحاب لكان عليه ان ينقله كذلك لا ان ينسبه الى خصوص الفاضل فيظهر ايضا ومنه تردده ايضا انه لم يجعل كلام المحقق على مقتضى الابهام المذكور بل على ما حملنا والا لكان عليه اما القطع بذلك بناء على ما نقله الشيخ من عدم الخلاف ولو لم يقطع بذلك بناء على عدم العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد فلا اقل من ان ينقل فيه نقل الاجماع من الشيخ وهذا كله ظاهر لمن تتبع كلامه وكلام امثاله ولا يخفى ايضا انه على ما نقلنا عن البعد المحقق

في العتق من الحكم بالبطلان الظاهر ان يقول ههنا ايضا في المثالين بالبطلان بمثل ما ذكره بل بطريق اولى اما في الثاني فلان كونه حرا صيغة العتق بخلاف كونه لزيد فانه ليس من الصيغ المعهودة لذلك وعلى تقدير كونه منه فلا يبعد الا الايجاب وهو لا يكفي للانتقال اما في المثال الاول فلان العتق لا ريب في عدم احتياجه الى القبول بخلاف الصدقة ولا احتياجها الى القبول او القبض واستثناء الصدقة العامة من الحكم ليس له دليل ظاهر لكن ليس هذه المسئلة في كلامه ولا يخفى ايضا ان كلام الشيخ في شرح [illegible] في كتاب الصيد والذباحة كما ستنقله صريح في وجود الخلاف في الاضحية واذا وجد الخلاف فيها فالظاهر وجوده في المثالين ايضا لاتحاد الماخذ بل بطريق اولى على ما ذكرنا وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح د عند قول مصنفه العلامة واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها يعني اذا اصبح في نذره وقره اضحية على ان تكون اضحية بمعنى ليذبح في زمان مخصوص للغرض المخصوص زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله تعالى لانه نذر ذبحه فيجب التصدق به ويخرج عن ملكه وفيه تامل لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصدق وخروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه واخراجه عن ملكه والتصدق به اذا اقتضى النذر التصدق به الا ان يجعل نذر الاضحية لا يستلزم وجوب التصدق به فضلا عن الخروج عن الملك ولهذا قال فيما بعد ولا يسقط استحباب الاكل من المنذور اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصدق به لم يكن الاكل منه مستحبا ولعله لعدم جواز التصرف فيه بعد زوال الملك واشارة على الخروج عن الملك حيث يجب بعد التصدق به قال زال ملكه عنه فكان حاصل نذره انه يفعل بالشاة المعينة مثلا ما يفعل بالاضحية المستحبة فيجب ذبحه والتصدق به في الجملة ولا يبعد وجوب الاكل ايضا داخله ولا يبقى على استحبابه انتهى ولا يخفى ان تامله في خروجه عن ملكه بمجرد وكان ما ذكره في حجيته يرجع الى وجوه ثلثة احدها ان النذر المذكور لا يقتضي وجوب التصدق بجميعه الا في ما يقتضيه للجواز صرف بعض الاضحية في الاكل وبعضها في الاهداء فيجب بجعله اضحية كيف يمكن الحكم بخروجه تماما عن ملكه ودخوله في ملك المستحقين وثانيها انه لو دخل في ملك المستحقين لا يمكن الحكم باستحباب الاكل منه على ما افعلوه لحرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فكيف يكون مستحبا ههنا وثالثها انه لو سلم وجوب التصدق به فذلك لا يقتضي الا خروجه عن ملكه بعد الذبح والتصدق لا خروجه بمجرد النذر قبلهما اذ لا منع من وجوب صرف شيء في مصرف وعدم خروجه عن الملك قبل صرفه فيه كما لو نذر ان يتصدق بالاثر والاصل بقاء الملك الى ان يثبت المزيل نعم النذر المذكور يقتضي عدم جواز بيعه وابداله واما خروجه عن ملكه بمجرده فلا هذا وقد ذكر الشيخ ره في شرح [illegible] ما يندفع به الوجوه المذكورة فلا باس ان ننقله ونتكلم عليه فنقول انه قال فيه في كتاب الصيد والذباحة عند قول مصنفه واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها لما كانت الاضحية من الطاعات المتقرب بها كان نذرها منعقدا لوجود المقتضي له ولازمه انه مع تعيينه اياها في حيوان مخصوص زوال ملكه عنه لتعينها للذبح والتفرقة على الوجه المطلوب منها شرعا المنافي لبقاء الملك فلا ينفذ تصرفه فيها ببيع ولا هبة ولا ابدالها بمثلها ولا بخير منها وقد روي ان رجلا قال للنبي ص يا رسول الله اني اوجبت على نفسي بدنة وهي تطلب مني بنوق قال انحرها ولا تبعها ولو طلبت بمائة بعير وعن علي ع انه قال من عين اضحية فلا يستبدل بها وذهب بعض الى عدم زوال ملكه عنها لمن يذبح ويتصدق باللحم وله بيعها وابدالها كما لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد فانه لا يزول ملكه عنه الا باعتاقه وقد اشرنا الى الفرق بين الامرين في هذا ونظائره فيما سلف فان نذر الاضحية يقتضي صرف لحمها الى المستحق لحمها كما لو نذر ان يكون ذلك الحيوان صدقة بخلاف ما لو نذر ان يعتق ويتصدق فان المستحق عليه هو ايقاع العتق على ماله او الصدقة فالمنذور ليس هو المال بل الصيغة الواقعة عليه فلا يخرج عن ملكه بدونها انتهى ولا يخفى انه لما لم يتمسك في الدليل بوجوب التصدق بخصوصه كما فعله في شرح د بل بوجوب الذبح والتفرقة على الوجه المقرر في الشرع فلا يرد عليه ما نقلنا عن شرح د من الوجهين الاولين وانما يبقى الوجه الثالث وان نجيب بانه اذا لم يقل بوجوب التصدق بخصوصه فالقول بخروجه عن ملكه مما لا اتجاه له على القول بدخوله في ملك المستحق كما هو ظاهر الوجهين عنده وفي كلامه ره فان المستحق فيه غير معين لجواز صرف قسم منها في الصدقة وقسم في الاهداء وقسم في الاكل من غير تعيين الاقسام ويجوز صرف الجميع في الصدقة واذا كان كذلك فلا يمكن دخوله او دخول شيء منه في ملك احد من مستحقيه الا ان يقال انه من قال بدخوله في ملك المستحقين لا يقول بانه من قبيل سائر الاملاك بان يكون مشتركا بين الجميع بالحصص فانهم لا يقولون به وان كان المستحق صنفا واحدا بل يعني تعلق حقهم به بحيث يجب على من بيده صرفه اليهم واعطاؤه لواحد منهم او اكثر على حسب اختياره وعلى هذا فيمكن فيه ايضا ان يقال انه بعد ما صار اضحية يخرج عن ملكه المختص به ويصير مشتركا بينه وبين المستحقين للصدقة والاهداء بمعنى تعلق حق الجميع به لكون له الخيار في قسمته بينهم بان يختار قدرا منه لنفسه وقدرا للصدقة وقدرا للاهداء او يتصدق بالجميع ولا محذور فيه لكن الحق ان القول بدخوله في ملك المستحق بهذا المعنى بعيد لا ينبغي ان يصار اليه الا اذا قام دليل تام عليه والنذر المذكور لا يصلح دليلا عليه وانما يدل على مجرد تعلق حق المستحقين به ووجوب صرفه اليهم وهو لا ينافي بقاءه في ملك الناذر الى ان ياتي به هذا واما الوجه الثالث الذي نقلناه عن شرح د فيبقى على تقريره ايضا فان وجوب الذبح والتفرقة على الوجه المقرر لا يقتضي خروجه عن ملكه قبلهما لا يجوز ان يبقى في ملكه الى ان ياتي بما وجب عليه واذا جاز ذلك فالاصل يقتضي بقاءه وما ذكره من وجه الفرق انما هو للدفع ذلك حاصله ان نذر الاضحية والصدقة لم يتعلق بالذبح والتفريق او بالتصدق بل انما تعلق بنفس كونه اضحية وصدقة فيصير بمجرد النذر اضحية اي يصير مستحقا بمجرد النذر مستحق الاضحية والصدقة ولا يحتاج الى ان ياتي بفعل اخر وهذا انما يتم لو صح تعلق النذر باصل كونه اضحية او صدقة وقد عرفت ما فيه من الاشكال لان النذر عندهم لا بد من تعلقه بفعل مقدور للمكلف وكونه اضحية او صدقة ليس فعلا له الا ان يتمسك بما ذكرنا من انه وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنهما مقدوران له

ان لفظ المبادر من النذر هو
بفعل سببها متصلان متعلقا للنذر ويكفي في سببها ما فعله من النذر وقد عرفت ما فيه من الاشكال
نقله بفعل يمكنه فعله بعد النذر ومنع بفعله ويجب بتركه لا ما يحصل بالنذر لا محاله ولا يمكن حنثه ويزيد الاشكال في مثال الصدقة
بما ذكرنا ايضا من ان النذر المذكور لا يصلح الاسباب للايجاب مع ان الصدقة تفتقر الى القبول والقبض ايضا الا ان يتوهم بعدم الحاجة اليهما
في الصدقة العامة وقد عرفت ايضا ما فيه من الاشكال وبهذا يظهر ان حكم المحقق بما ذكره في الاضحية لا يستلزم حكمه به في نذر الصدقة ايضا
بناء على اتحاد ماخذ الحكم فيهما فان ما ذكرنا من الاشكال الاخير يختص بالصدقة ولا يتوجه في الاضحية فاتحاد ماخذ الحكم فيهما غير ظاهر نعم
يظهر منه حكمه ايضا بصحة تعلق النذر بما لا يمكن حنثه هنا وبما تلونا عليك ظهر ان الحكم بالانعقاد في المثال الاول على ما رايناه البل الامرين
ثم ههنا وفي المثال الثاني لبل الامنه ومن العلامة في عدة والمص في ك فيظهر منه انه لم يظهر فيهما اجماع واذا لم يكن اجماع فالحكم بانعقاده مجرد
عموما النذر مشكل جدا لا سيما رواية ابي الصباح الكناني قد وردت في خصوص نذر الصدقة وانعقاده وكذا نذر الهدي حيث قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال على نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي شيئا لله صياما او صدقة او هديا او حجا الا انا نقول ان الصدقة ما اسم
للمال المتصدق به وظاهر انه لا يصح النذر فلا بد من حمل تسميتها على تسمية التصدق او تسميته كونه صدقة وكذا الكلام
في الهدي وليس الثاني باظهر من الاول بل الاول اظهر لكونه الشايع الغالب في النذر الموافق لمثال الاخرين بخلاف الثاني ويؤيده ايضا رواية
ابي بصير حيث قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقول على نذر قال ليس بشيء حتى يسمي النذر ويقول على صوم لله او نتصدق او نعتق او نهدي
هديا فعلى هذا لا يمكن التمسك بانعقاد مثل هذا النذر بتلك الرواية باعتبار وقوع لفظ الصدقة فيها الا ان ما نقول في صحيحة ابن عمير
عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون له الجارية فتؤذي امراته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة قال ان كان جعلها لله
وذكر الله فليس ان يقربها وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء الظاهر ان قوله هي عليك صدقة ظاهر في كونها صدقة لا التصدق بها
وقد حكم ع بانه لا يقربها ان كان جعلها لله وذكر الله اي جعل ذلك نذرا عليه بصيغته فهذا يكفي دليلا على انعقاد مثل هذا النذر وصحته ومنه
يظهر ايضا عدم احتياجه الى قبول المنذور له وقبضه اذ علق النهي على مجرد النذر المذكور بدون تعرض لاشتراطهما مع ان مورد الرواية هي الصدقة
الخاصة لانا نقول قوله هي عليك صدقة وان كان الظاهر منه كونها صدقة لكن جعلها لله وذكر الله كما يحتمل ان يكون المراد به النذر لله يحتمل ان يكون
المراد به انه ان كان جعلها صدقة لله وذكر الله فلا يقربها وان لم يكن ذكر الله بل قال ما قال ليرضي به تلك امراته من غير قصد التقرب به الى الله تعالى
فهي جاريته اذ لا بد في التصدق من قصد القربة كما هو المشهور المجمع عليه وقد ورد في رواية هشام وحماد وابن اذينة وابن بكير وغير كل واحد كلهم قالوا
قال ابو عبد الله ع لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به الله تعالى ولو لم يكن هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر منه واذا احتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال
به على انعقاد مثل هذا النذر ثم على تقدير الحمل على النذر لا يدل على خروجها عن ملكه بمجرد ذلك وعدم الاحتياج الى القبول والقبض فان
النهي عن قربها كما يحتمل ان يكون باعتبار ذلك يحتمل ان يكون باعتبار صدور الايجاب عنه بالنذر فلا يجوز له قربها الا ان يصير ما نعا من الوفاء
به الحمل مع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال به سيما مع اصالة بقاء الملك وان الحكم بدخول شيء في ملك احد منهم بعنوان الصدقة المشتملة
على الخفة والذلة بدون قبوله بل بمجرد نذر غيره مما يستنكره العقل الصحيح فلا بد ان حملها على المعنى الثاني يحتاج الى ضميمة فرض وقوع القبول
والقبض ايضا والا لما صح النهي عن قربها وان جعلها لله وليس في العبارة ما يدل عليه بخلاف حمله على المعنى الاول فانه لا يحتاج الى ضميمة فالظاهر حمله
عليه لانا نقول الاحتياج الى الضميمة فالظاهر حمله الامر فيه سهل فانه قلما يتفق ان يوجد جميع شرائطه حكم من الاحكام في حديث واحد بل
الغالب ان يذكر في كل حديث الشرط الذي احتاج السائل الى بيانه ولم يتعرض لباقي الشروط فربما كان عالما بها هناك باختلال الشرط او قصد
القربة وانه انما قال الرجل ذلك ليرضي به تلك امراته فلذا اقتصر على بيان حكمه وانه اذا كان كذلك ولم يكن لله فهي جاريته يصنع بها ما شاء ولا بعد
في حمله عليه وعلى تقديره بعده فليس ابعد من حمله على مثل هذا النذر الغير المعهود مع ما قد علمت من استنكار العقل الصحيح له وايضا
اطلاق الحكم بعدم الرجوع في الصدقة مع قصد القربة قد ورد في روايات اخرى ايضا مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر وفيها وقال لا يرجع
في الصدقة اذا ابتغى بها وجه الله عز وجل ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع وفيها وقال لا يرجع في الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه الله
ورواية ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع وفيها وقال سالته هل لاحد ان يرجع في هبته وصدقته قال اذا تصدق لله فلا واما النحل فيرجع حازها
او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع قال سالته هل لاحد ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به
لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية المعلى بن خنيس قال سالت ابا عبد الله ع هل لاحد
ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة فما هو الوجه في غير
الروايات فهو الوجه ههنا ايضا فان قلت الشايع في الصدقة استعمالها فيما يختص بعنوان التصدق وح فلا يحتاج في لزومها الا الى قصد
القربة فالاخبار المذكورة يمكن حملها على ذلك بخلاف هذا الحديث فانه ليس فيه الا قول الرجل هي عليك صدقة بدون تعرض للقبول
والقبض وقد حكم ع بانه ان قال ذلك لله وذكر الله فلا يقربها فلا يجري فيه ما هو الوجه فيها الا بتخصيص كما ذكرت في الوجه الاول قلت هذا
انما يتم اذا جعل قوله ع ان كان جعلها لله اشارة الى التقول المذكور واما ان كان جعل هذه المقالة اي قالها لله وللسان لا تحمله عليه بل على
انه ان كان جعلها صدقة لله وح يطبق على ما ذكر من الوجه الاول فيكون المعنى ان كان جعلها صدقة اي اعطاها اياها لله فلا يقربها الا

فهي

فهي جاريته وهذا اما لان لا يقع العطاء بل اقتصر فيه على مجرد القول المذكور او وقع العطاء ايضا ولكن لم يكن لله وح نبقى بتمام الشرائط ولا
يخفى ان حمله على هذا المعنى ليس بابعد من حمله على الوجه الاول لو لم يكن اقرب منه ولكن قد وقع المضمون المذكور في صحيحة محمد بن مسلم ايضا و
فيها هكذا قال سالت ابا جعفر ع عن رجل كانت له جارية فاذته فيها امراته فقال هي عليك صدقة فقال ان كان قال ذلك لله فليمضها وان لم يقل
فلا يرجع فيها ان شاء ومثلها صحيحة ايضا عن احدهما ع ولا يخفى ان التوجيه المذكور لا يجري فيهما فيجب الانصاف في توجيههما على الوجه الاول ويمكن ان يحمل
قال فيهما على معنى فعل لكنه لا يخ عن بعد وايضا قد ورد في بعض الروايات الحكم بلزوم الصدقة وان لم يقبض وهي رواية ابي بصير قال سالت
ابا عبد الله ع عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض فقال جائزة انما اراد الناس النحل فاخطاوا ورواية ابي بصير ايضا عن ابي عبد الله ع قال سالته عن صدقة ما لم
يقبض ولم يقسم قال يجوز ورواية ابي مريم قال اذا تصدق الرجل بصدقة او هبة قبضها صاحبها او لم يقبضها علمت او لم تعلم فهي جائزة ورواية عبد
الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله ع مثله ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه وان لم يقبض
ولا يخفى على المتتبع ان المراد بالجواز فيها هو كونه لازما ممضى فهو صريح في لزوم الصدقة وان لم تقبض وروى علي بن اسمعيل عمن ذكره عن ابي عبد الله
في الرجل يخرج الصدقة ويريد ان يعطيها السائل فلا يجده قال فليعطها غيره ولا يردها في ماله وهو صريحة في النهي عن الرد بمجرد اخراجه بقصد التصدق
وان لم يقع ايجاب ولا قبول ولا قبض فما هو الوجه في هذه الروايات من الحمل على الاستحباب او الكراهة فلا يبعد توجيه هذه الرواية ايضا به على ان امر
اشتراط القبول سهل جدا فان الظاهر من حال المراة المذكورة وقوع القبول منها ولا يبعد ان يدعى عدم الحاجة الى القبض ايضا فان الظاهر من الجارية
انها كانت في دارها وتحت يدها ويكفي هذا في قبضها وايضا في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال انما الصدقة محدثة انما كان الناس على عهد رسول الله
يحلون ويهبون ولا ينبغي لمن اعطى شيئا لله عز وجل شيئا ان يرجع فيه قال فما لم يعطه لله فانه يرجع فيه نحلة كانت او هبة حيزت او لم تحز ولا يرجع الرجل
فيما يهب لامراته ولا المراة فيما تهب لزوجها حيز او لم يحز اليس الله تعالى يقول تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا
فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدخل في الصدقة والهبة ولا يخفى ان التعليل المذكور فيها لعدم الرجوع فيما يهب الرجل لامراته وان لم يجر يجري فيما
تصدق عليها ايضا فما هو الوجه فيها فهو الوجه ههنا ايضا في عدم اشتراط القبض واما عدم اشتراط القبول فقد عرفت ان الامر فيه سهل لان الظاهر
وقوعه من المراة المذكورة فان قلت لو حمل الحديث المذكور على قوله ع ان كان لله اشارة الى اشتراط قصد القربة وقوله وذكر الله اشارة الى اجراء
صيغة لله على ولو حمل على ما حملته فلا يحتاج الا الى قصد القربة فيجب حمل قوله وذكر الله على التاكيد والتاسيس خير من التاكيد فيجب حمله على
الاول كما حمله الشيخ في يب حيث اورد الرواية في باب النذور لا الصدقة قلت التاكيد شائع ذائع في كلامهم وترجيح التاسيس عليه ليس بمرتبة يصلح
دليلا للتاسيس في حكم النذر المذكور مع كونه خلاف الشائع المعهود في النذور ومستنكرا يجب العقل على ما عرفته وربما يؤيد الحمل على التاكيد
صحيحا جميل حيث وقع فيها ذلك المضمون بعينه وليس فيهما ذكر الله كما نقلنا فتذكر بل نقول من نظر في تلك الروايات التي نقلناها لا يرتاب في
ان الظاهر من صحيحتي جميل هو المعنى الذي ذكرنا لا النذر وبعد حملها عليه فالظاهر من الصحيح المذكور ايضا بقرينتهما هو ذلك لا النذر فيجب حملها
عليه لئلا تنافي الصحيحين المذكورين اذ لو حملت على النذر يستفاد منها انه ان لم يقع منه النذر المذكور فهي جاريته مع ان الصحيحين دلتا
على انه اذا قال ذلك مع قصد القربة لا بد من امضائها ولما توهم الشيخ النذر منهما بقرينة انه اوردها في باب النذر فلا يصير حجة علينا بعد ما ظهر
لنا خلافه مع ان الشيخ ايضا فهم من الصحيحين المعنى الذي ذكرنا بقرينة انه اوردهما في باب الصدقة لا النذر وقد عرفت انه لا يبعد من حملها ايضا
عليه لئلا تنافيهما هذا ما سنح لي في هذا المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فرع** لو نذر احد ان يكون ماله صدقة بعد الموت
فما ذكرنا من الاشكال في نذر الصدقة اي كونه او صيرورته صدقة يتاتى فيه ايضا ويزيد فيه انه هناك ان اطلق ذلك لم يقصد كونه او صيرورته
صدقة بمجرد ذلك النذر لم يبعد القول بوجوب التصدق بناء على ما ذكرنا ان كونه او صيرورته صدقة وان لم يكن فعله المباشري لكن يمكنه
بفعله بفعل سببه وهو التصدق فيجب عليه ذلك بناء على عمومات النذر ولا يتاتى هذا الاحتمال ههنا اذ لا وجوب عليه بعد الموت الا ان
يقال انه يجب عليه بالنذر ان يوصي بتصدقه بعد الموت واذا اوصى به يجب ذلك على الوارث وانه يجب على الوارث لو علم بنذره تصدقه و
عدم تملكه وان لم يوص بناء على ان يعلمه بالنذر يعلم انه كان وجب عليه جعله صدقة بعد الموت فيجب على وارثه ذلك لانه حق مالي كما اذا
وجبت الزكوة عليه فانه يجب على الوارث اداؤها اذا علم به وان لم يوص بها وفي الاخير اشكال فان ما علم وجوبه على الوارث هو اداء المال الذي
تعلق بذمة مورثه كما ذكر من الزكوة وههنا لم يتعلق صدقة بذمته بل انما وجب عليه ان يجعله صدقة وهو ليس بحق مالي فما لم يجعله
صدقة لم يتعلق بذمته حق مالي ووجوب اداء مثل هذا الحق على الوارث ليس بمعلوم ولا بد له من دليل وليس الظاهر على تقدير صحة هذا
النذر وانعقاده عدم انعقاده فيما زاد عن الثلث اذ ليس له بعد الموت الا الثلث وما زاد عليه فهو حق الوارث فلا ينعقد نذره فيما يرجحه
انا الظاهر ان نذره حمل على تقدير شرط انما ينعقد فيما لم يرد ذلك مع قطع النظر عن النذر على تقدير ذلك الشرط لا في وقت النذر وليس له مع قطع
النظر عن النذر ان يجعل ما زاد على الثلث صدقة بعد الموت نعم له ذلك في حال الصحة وهو لا يكفي في صحة نذره الا ترى انه لو نذر احد هبة
امتها لاحد على تقدير ولادتها منه لا يصح النذر لانه ليس له هبتها على تقدير ولادتها منه وان صح له حال النذر الى غير ذلك من الشواهد
لا يقال ايضا صحة بعد الموت بدون النذر في الثلث ثم لما نقل عن علي بن بابويه من نفوذ الوصية مط من الاصل لانا نقول الكلام مع من يقول
بعدم نفوذ الوصية بدون النذر الا في الثلث كما هو المشهور بل ربما كان اجماعا كما ذكره الشهيد ره في شرح الشرايع ومع ذلك يقوى نفوذه مع النذر

من الاصل

من الاصل واما من قال بقول علي بن بابويه فلا كلام معاه لا يقول بدخلية النذر في الخروج من الاصل بل يقول به مطلقا والنذر لا يفيد عنده
سوى عدم جواز الرجوع عنه على القول المذكور ضعيف جدا والاخبار متضافرة في خلافه وانه ليس له بعد الموت الا الثلث وسننقل عن
العلامة ره دعوى الاجماع عليه ومن المحقق ايضا ما هو ظاهر فيه ومنها في حسنة محمد بن قيس بابرهيم بن هاشم وهي كالصحيح عن ابي جعفر ع انه قضى امير
المؤمنين عليه السلام في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال له الوصية ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والحيف
فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المال ثم قال لان اوصي بخمس مالي احب الي
من اوصي بالربع ومنها يظهر ان الوصية بما زاد عن الثلث ظلم وحيف فلا اقل من الكراهة ومنه يظهر وجه اخر لعدم انعقاد النذر المذكور اذ لا
خلاف في ان متعلق النذر لا بد ان لا يكون مرجوحا الا ان يقال بالنذر قد يتنوع ما لا يتنوع بدونه كنذر صوم التطوع في السفر اذا قيد به على
راي من قال بانعقاده وبعدم صحته بدونه فيمكن ان يكون ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فيكون له مع النذر الزائد عن الثلث وان لم يكن له
ذلك بدونه لانا نقول لا نحكم بانعقاد نذر كذلك بمجرد عمومات النذر فان النذر المعلوم انعقاده بتلك العمومات هو ما كان متعلقه مع قطع
النظر عن النذر راجحا او متساوي الطرفين على راي وانعقاد نذر لا يكون كذلك لو صح لا بد له من دليل خاص به كما في مسئلة نذر صوم
التطوع ولا دليل فيما نحن فيه لصحة النذر المذكور وانعقاده بل من قال به انما يتمسك بعمومات النذر فلا يرد ومما يؤيد ما ذكرنا من الاشكال
في صحة هذا النذر انه لو صح له نذر يصير به بعد الموت ما زاد عن الثلث صدقة او لزيد ولا يمكن للوارث رده فينتفي حكمة منعه عن الوصية
بما زاد عن الثلث وعدم نفوذها فيه اذ يمكن لكل احد ان يحرم ورثته ولا يبقي لهم شيئا بعد الموت بمثل هذا النذر ولا يتوهم ان مثل هذا
الكلام يجري في تجويز تصرفاته المنجزة في حال صحته كما شاء اذ لا خلاف في جواز ذلك وان كان يتصدق بكل ما له مع انه يلزم منه حرمان الوارث
كيف ما شاء بعده لان الانسان قلما يقدم على اخراج قد يعتد به من ماله في حال صحته عن ملكه حذرا من تصرفات نفسه بخلاف ذلك فيما بعد الموت
اذ لا ضرر ولا يمنعه كل من له عداوة بوارثه امكنه ان يحرم كيف شاء بالنذر المذكور وهو ظ واعلم اني لم ار هذا الفرع في كلامهم سوى ما ذكره
الشارح في شرح شرايع في بحث التدبير حيث قال في شرح قول مصنفه المحقق والمدبر ينعتق بموت مولاه من ثلث مال المولى ان هذا فيما كان التدبير
متبرعا به فلو كان واجبا بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم وان كان في حال الصحة فان كان المنذور هو التدبير فالاظهر انه من
الثلث ايضا لانه لا يصير واجب العتق بذلك بل انما يجب تدبيره فاذا دبره برئ من النذر ولحقه حكم التدبير وان كان قد نذر عتقه بعد الوفاة فهو
من الاصل كغيره من الواجبات المالية ومثل نذر الصدقة ونحوها بمال بعد الوفاة وفيه تر تساوي بين الامرين في خروجه من الاصل ونقله في س
عن ظاهر الاصحاب والاظهر الاول انتهى وسيجيء منه مثله في بحث التدبير من هذا الشرح ايضا مع انه ره في كتاب الوصايا من شرح شرايع في بحث تصرفات
المريض في شرح قول مصنفه المحقق ان الموجلة منها حكمها حكم الوصية بالاجماع وكذا تصرفات الصحيح اذا قرنت بما بعد الموت قال ان النذر المقيد
بالموت لا يخرج منه لكنه في الحاقه بالوصية خلاف مشهور فقد قال جماعة انه من الاصل فلا يصح الحكم بكون حكمه حكم الوصية بالاجماع وان كان
المختار مساواته لها في الحكم ولا يخفى ان ما اختاره هنالك نقيض ما حكم به في الشرحين في بحث التدبير وان الظ هو ذلك كما ذكرنا وما نقله من الخلاف
لم ار نقله وتفصيل القول فيه في موضع اخر ولا يخفى ايضا ان كلام مصنفه المحقق على ما ذكره يدل على الاجماع على كون حكم النذر المذكور حكم
الوصية وهذا بناء على ما هو الظ منه ان التشبيه في تمام الحكم السابق وهو الحكم المقيد بالاجماع ولو عدل عن ظاهره وجعل التشبيه في اصل الحكم
لا مع التقييد بالاجماع فيفهم منه انه يختار ايضا ذلك هناك ومثله كلام العلامة ره في كتبه فانه قال في عد تصرفات المريض وهي اما منجزة او معلقة بالموت
اما الموجلة فكالوصية بالاجماع في اخراجها من الثلث وكذا تصرفات الصحيح المقترنة بالموت واما المعجلة للمريض فان كانت تبرعا فالاقرب انها
من الثلث ان مات في مرضه وان برئ لزمت اجماعا وقال في تر تصرفات المريض قسمان موجلة ومنجزة فالموجلة ما علق بالموت كالوصية بالمال
والتدبير وهي تخرج من الثلث بالاجماع وكذا لو علق الصحيح تصرفه بما بعد الوفاة والمنجزة كالهبة والوقف والابراء والمحاباة في البيع وغيره
من عقود المعاوضات ان وقعت من المريض وبرئ من مرضه ذلك ثم مات وقعت في الصحة وجبت من الاصل بلا خلاف وان وقعت في مرض الموت
فقولان اقربهما خروجها من الثلث وكذا اذا وهب في الصحة واقبض في مرض الموت انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الاجماع على خروج الوصية من
الثلث فكانه ثبت عنده اجماع من عدا علي بن بابويه ولم يعتد بخلافه لكونه معلوم النسب ولا يخفى ايضا ان تصرفات الصحيح المقترنة بالموت كما وقع
في عبارة القواعد وكذا ما علقه الصحيح بما بعد الوفاة كما في عبارة تر يشمل ما يكون بالنذر وغيره وعدم استثنائه النذر مع انه بصدد التفصيل فتا الاقسام
دليل على شمول الحكم له ايضا فيكون من الثلث بالاجماع كما هو ظ العبارة في مقام التفصيل ولا اقل من كونه مختارا له لا يتوهم ذكره اشارة الى هذا
الاستثناء فانه قال التصرف من الصحيح ان كان منجزا نفذ من الاصل بلا خلاف وان علق بالموت فان لم يكن واجبا نفذ من الثلث بلا خلاف وان كان
واجبا كالوصية بقضاء الدين او الحج الواجب او الزكوة الواجبة وشبهها نفذ من الاصل اجماعا واما من المريض فان كان معلقا بالموت مضى من الثلث
اجماعا الا فيما علم وجوبه وان كان منجزا فقولان تقدما انتهى فتقد حكم فيه بان ما كان واجبا من تصرفات الصحيح المقترنة بالموت يخرج من الاصل
بلا خلاف وهو يشمل النذر المذكور ايضا ومنه يعلم انه لا بد من ان تكاب هذا الاستثناء في كلامه في عد وتر ايضا الا انه اهمله احالة على الظهور
لانا نقول ان الظ من الواجب الذي ذكره في كره كما يشهد به الامثلة المذكورة التي ذكرها هو الذي وجب عليه اداؤه في حال الصحة فاذا اوصى به
يخرج من الاصل بالاجماع وهذا هو الذي يمكن ان يترك ذكره احالة على الظهور فانه بالحقيقة ليس تصرفا معلقا بالموت لوجوبه عليه قبل الموت

كالفارة

ايضـ

ايضا وتعليقه بالموت اخبار عن وجوبه عليه بانه يجب عليه اداؤه بعد الموت واما النذر المعلق بالموت فخروجه عن الاصل ليس ظاهرا
بمكان ان يدعي ان ترك ذكره لظهور حكمه وايضا لو خرج ذلك من الاصل لكان يذكره في الامثلة اولى فالحق بعدم ذكره دليل على ان مراده بالواجب
هو ما ذكرنا كما هو الظاهر منه وايضا لو كان مراده ما يشمل النذر المذكور لدل قوله الا فيما علم وجوبه على ان نذر المريض المعلق بالموت ايضا يخرج
من الاصل اجماعا كما هو ظ الستثناء في مقام التفصيل او على مختاره على بعده هو فاسد فانه صرح في عد بانه لو نذر الصدقة في مرض الموت متعلق
بالنذر والصدقة اعم من ان يكون في مرض الموت وبعد الوفاة على انه لو كان المراد التصدق فيه ايضا فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث ففي التصدق
بعد الوفاة بطريق اولى وهو ظ وقد نقلنا ايضا عن الشهيد في شرح شرايع ان التدبير ان كان بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم اي حكم
خروجه من الثلث وسيجيء ايضا في بحث التدبير من هذا الشرح انه لو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث قطعا وظ ان حكمه به في مقام التفصيل
بلا نقل خلاف ظ في عدم الخلاف فيه وح فلا يمكن توجيه القول المذكور على تلك التقدير وان عدلنا عن ظاهره بالكلية ولم يحمل على احد الوجهين
المذكورين بل على الاشارة الى وجوب خلاف فيه في الجملة وان لم يكن اجماعيا ولا مختارا فافهم ويؤيد هذا ايضا ما نقلنا من شرح شرايع في بحث الوصايا
من الخلاف المشهور في الحاقه بالوصية واختيار خروجه من الثلث اذ مع دعوى عدم الخلاف في خروجه من الاصل كيف يكون الخلاف مشهورا وكيف يختار
الشهيد خروجه من الثلث بلا تعرض لنقل ما ادعاه واشارة الى فساده وكل هذا ظاهر لمن تتبع كلماتهم ورأى دأبهم وديدنهم وما تلونا عليك يظهر ان
الحكم بخروج النذر المذكور من الاصل لم يظهر الا من الشهيد في بحث التدبير من الشرحين مع انه في بحث الوصايا اختار خلافه لكنه نسبه الى جماعة ولم
يصل الينا كلامهم الا في مسئلة التدبير بانه قد افتى فيه جماعة بالخروج من الاصل لكن في تعدي حكمهم الى غيره اشكال كما سنذكره واذا لم يثبت
اجماع فالظ على قواعدهم على تقدير صحة مثل هذا النذر هو خروجه من الثلث كما ذكرنا **تتمة** اعلم انه قد يتوهم مما نقلنا من الشهيد ره في
بحث التدبير من شرح شرايع ومما سيجيء منه في هذا الشرح في ذلك البحث ايضا ان انعقاد نذر العتق بعد الوفاة وخروجه من الاصل اجماعي فينبغي ان
يكون نذر الصدقة بعد الوفاة ايضا كذلك لاتحاد المأخذ ويتوهم ايضا ان التدبير النذري ايضا كذلك في ظ الاصحاب سوى ما نقل عن ابن نما فيكون الظ الاجماع
فيه ايضا اذ لا عبرة بخلاف ابن نما المعلومية نسبه فلا بأس ان نحقق الكلام فيه بما يندفع به التوهمان المذكوران فنقول ان ما ذكرنا من الاشكال
في انعقاد نذر الصدقة بعد الموت وخروجه من الاصل من وجوه بعضها في اصل انعقاد نذر الصدقة تحتاج الى القبول باعتبار ان كونه صدقة
ليس فعلا للناذر ومتعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وايضا الصدقة التي تحتاج الى القبول والقبض عندهم تخرجه عن ملكه بدونهما بالنذر رجحانا
الى الدليل وايضا ان المعهود من النذر هو ان يكون متعلقه مما يمكنه الاتيان به وتركه ويجري فيه الوفاء والحنث لا ما يحصل بالنذر لا محالة ولا يجري
فيه الحنث فانعقاد نذر لا يكون كذلك ويحصل بالنذر نفسه لا يخلو عن اشكال وبعضها في خروجه من الاصل على تقدير التعليق بالوفاة باعتبار ان حقه
بعد الموت ليس الا الثلث فالحكم بانعقاد نذره وما زاد عليه مشكل اذا عرفت هذا فنقول الاشكالات الثلاثة كونه لا يجري في نذر التدبير سوى
الاشكال الاخير في الحكم بخروجه من الاصل واما اصل انعقاد نذره فلا اشكال فيه لانه فعل مقدور يمكن بعد النذر الاتيان به وعدمه
اما نذر العتق بعد الوفاة والحكم بخروجه من الاصل فيجري فيه الاشكال المذكور ايضا واما في اصل انعقاده فلا اشكال من الاشكالات المذكورة
سوى الاشكال الاخير فان حصول العتق بصيغة انت حر الذي يتعلق به النذر لا اشكال فيه سوى انه خلاف المعهود من النذر بخلاف نذر الصدقة
لما فيه من الاشكالين الاولين ايضا وعلى هذا فنقول لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على انعقادهما لم يظهر منه صحة نذر الصدقة وانعقاده
لاختصاصه ببعض الاشكالات التي لا يجري فيهما نعم لو ثبت ذلك في نذر العتق يظهر منه عدم اختصاص النذر بما ذكرنا من انه المعهود من النذر واما
لو ثبت ذلك في التدبير فلا يظهر منه ذلك ايضا وكذا لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على خروجه من الاصل يظهر منه عدم اختصاص حقه
مع النذر في الثلث وان علق على الموت وانه يجوز مع النذر تصرفه فيما زاد عليه فيمكن ان يحكم به في نذر الصدقة وايضا على تقدير القول بانعقاده
لاتحاد المأخذ لكنه لا يخلو عن اشكال لاحتمال ان ذلك لاختصاصه بالعتق او التدبير الذي هو مورد الاجماع لاختصاص العتق بخواص لا توجد في غيره مما
بنى على بنائه على التغليب فلا يمكن قياس غيره عليه اذا عرفت هذا فلننظر انه هل يظهر من كلامهم اجماع على ما ذكر فيهما او في احدهما فنقول ان
نذر العتق بعد الوفاة لم يذكره صريحا من يا بنا كلامهم سوى الشهيد ره في الموضعين وما نقله من حكم العلامة بذلك في تر والمص في س ليس كذلك فان
عبارة تر هكذا قد بينا ان التدبير بمنزلة الوصية يجوز الرجوع فيه ويخرج من الثلث وهذا انما هو في المندوب المتبرع به اما التدبير الواجب
بالنذر وشبهه فلا يجوز الرجوع فيه ويخرج من صلب المال ولا يخرج بالنذر عن الملك فيجوز له استخدامه ووطؤه ان كانت جارية نعم لا يجوز
له بيعه ولا اخراجه عن ملكه انتهى ولا يخفى انه ليس فيه حديث نذر العتق اصلا وما نقله الشهيد عنه من انه ساوى بين الامرين كانه بناء على
انه اذا حكم في التدبير بما ذكره فلا بد ان يحكم في العتق ايضا بذلك بطريق اولى لان ما نقله عن ابن نما من الاشكال في التدبير لا يجري في العتق فهو اولى بالحكم
وفيه تأمل اذ قد عرفت ان في اصل انعقاد نذر العتق بعد الموت اشكالا ليس ذلك في نذر التدبير فحكمه بانعقاد نذر التدبير وخروجه من الاصل
لا يدل على حكمه بهما في نذر العتق بعد الوفاة ايضا اذ لعله لا يقول بانعقاده للاشكال المذكور نعم لو قال بانعقاده فالظ حكمه فيه ايضا بخروجه
من الاصل لاتحاد المأخذ لكن الظ ان العلامة ره قائل بانعقاده فانه حكم في تر في بحث العتق بانه يشترط في العتق الملك فلا يقع العتق قبله
سواء علقه به او لا نعم لو نذر عتقه عند ملكه صح وكذا في كل عتق مشروط فانه يقع بالنذر خاصة وكان بناء على ما نقله الشهيد عليه فانه
اذا قال بانعقاده مثل هذا النذر وحصول العتق به بعد حصول الشرط فالظ انه يقول به في نذر العتق بعد الموت ايضا وحصول العتق به بعد حصول

فاذا فرغ ابتدر من الثلث فتقول في مرض الموت

منه

الشرط

الشرط الذي هو الموت واذا حكم بخروجه من الاصل في التدبير فالظ حكمه فيه ايض بذلك لاتحاد الماخذ على تقدير انعقاده بل بطريق اولى واما
في ش فما نقله المص عنه من نقله من ظ الاصحاب ليس كذلك بل ذكر في اوائل درس ان التدبير ثلثة اقسام ولا يصح الرجوع فيه ان قال لله علي عتق عبدي
بعد وفاتي ولو قال على ان ادبر عبدي فكذلك في ظ الاصحاب لان الغرض التزام الحرية بعد الوفاة لا مجرد الصيغة وعن ابن نما جواز الرجوع لوفا
بنذره بايقاع الصيغة فيدخل في مطلق التدبير ثم قال في لتو ذلك الدرس ولو كان التدبير واجبا ومعلقا بموت المفردات بحيوة المولى
فهو من الاصل انتهى ولا يخفى انه حكم في نذر العتق بانعقاده وعدم جواز الرجوع فيه فالظ حكمه بخروجه من الاصل ايض لحكمه في التدبير واتحاد
الماخذ على تقدير الحكم بانعقاده لكن هذا كله فتوى نفسه ولم ينسبه الى الاصحاب شيئا فلا يظهر منه اجماع على خروجه من الاصل اخرى
بما يرد من الاشكال فيه ولا على انعقاده ليندفع بهما اوردنا من الاشكال فيه واما نذر التدبير فحكمه فيه بعدم جواز الرجوع في ظ الاصحاب
وبخروجه من الاصل على انه فتوى نفسه لا انه ظ الاصحاب ولا يخفى ان انعقاد نذره لا اشكال فيه وعدم جواز الرجوع فيه ايض لا كلام فيه انما الكلام
فيما نقله عن ابن نما والكلام فيه مجال والظ مع الاطلاق هو فتوى الاصحاب نظر الى ظ المقصد الغرض ولو قصد مجرد ايقاع الصيغة فظ ان
الحق هو ما نقله عن ابن نما بكلام ما فيه مما مر في خروجه من الاصل للاشكال المذكور ولا يظهر من كلامه اجماع عليه ولا انه ظاهر الاصحاب وما
نقله المص عنه انه نقله عن ظ الاصحاب ليس في كلامه اصلا بل الحق كلامه كما نقلنا سوى فتوى نفسه وبما قررنا يظهر انهم لم يظهر مما نقلنا فتوى خروج
نذر التدبير من الاصل الا من العلامة والمص وقد افتى به ابن ادريس ره ايضا وظ ان فتوى هؤلاء ولو ضم اليهم جماعة اخرى ايض لا يصير
حجة ما لم يثبت اجماع ولم يثبت ذلك بل ما نقل عن ابن نما من التعليل لجواز الرجوع فيه يدل على انه لا يقول بخروجه من الاصل بل من الثلث
كعتق التدبير وقد اختاره الش ايض صريحا كما نقلنا عنه في بحث التدبير اذا لم يثبت اجماع فالظ هو القول بخروجه من الثلث لما ذكرنا من الحجة
فيهما وانت خبير بان ما نقلنا عن شرح يع كون تجب الوصايا وباعتباره الخروج من الثلث في التصرفات المعلقة بالموت يشمل بظاهره نذر
التدبير والعتق ايض ويظهر منه عدم ظهور اجماع في العتق ايض واذا لم يثبت اجماع فيه ايض فالظ فيه ايض على تقدير القول بصحته هو الخروج من الثلث
كما ذكرنا في غيره على انك قد عرفت انه لو ثبت الاجماع فيهما على الخروج من الاصل لا يمكن به الحكم بخروج مطلق النذر المعلق بالموت من الاصل
وغيرهما من الاصل وان قيل بانعقاده لاحتمال ان يكون لهم دليل خاص به كالاجماع او غيره مما نذكر لكن بقي انه ربما توهم متوهم ان ما نقلنا من مج
يدل على ان مراده بالواجب في عبارة كون ما يشمل النذر المذكور ايض والا فكيف يحكم في غير الواجب بخروجه من الثلث بالاجماع وح يظهر منه الاجماع
على خروجه من الاصل فنقول ان كون مراده بالواجب هو ما ذكرنا الا ما يشمل النذر المذكور مما لا ريب فيه من تامل ما ذكرنا من الوجوه غاية الامر انه قد
عن اشتماله النذر المذكور عند من قال بخروجه من الاصل والامر فيه سهل خصوصا لو كان حكمه به في خصوص نذر التدبير ولم يجر في كل نذر معلق بالموت
على ما ذكرنا من احتماله بخلاف حمله على ما يشمل النذر المذكور فانه ظ الفساد بما ذكرنا من الوجوه ثم بقي شيء اخر وهو ان السيد المرتضى ره
ذكر في الانتصار انه مما انفرد به الامامية انهم قالوا في التدبير قالوا ان كان عن وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث ثم ان
ذكر ان الدلالة على قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا يجري مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية بما
يتبرع به في القسمة ولحبه انتهى وهو صريح في دعوى الاجماع في خروج التدبير الواجب عن الاصل وما ذكره من دليله يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت
ايض ولكن لا يخفى على المتتبع ان الاجماعات التي تفرد بنقلها السيد المرتضى ره في الانتصار مما لا يمكن الاستناد اليه فانه كثيرا ما ادعى فيه الاجماع في
المسائل التي الخلاف فيها مشتهر كما ادعى انه فيه الاجماع على اشتراط الشرط في النذر وعدم وعدم انعقاد النذر المطلق مع شهرة الخلاف فيه بل شهرة خلافه
وكما ادعى فيه الاجماع على ان كفارة النذر هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وكما ادعى فيه الاجماع
على ان من وطي امته في الحيض يجب عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين مع شهرة الخلاف في وجوبها وذهاب الاكثر الى استحبابها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من نام عن صلوة العشاء حتى مضى النصف الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما كفارة عن
تفريطه مع ذهاب الاكثر الاصحاب بعده الى الاستحباب وكما ادعى فيه الاجماع على ان المراة اذا جزت شعرها فكفارتها كفارة قتل الخطاء عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وذهاب جمع الى كفارتها كفارة الظهار وجمع الى انها انما تاثم ولا اثم ولا كفارة عليها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من تزوج امراة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وهذه الكفارة ليست في كلام غيره منهم في ذلك
الى بصير ان كفارته ان يتصدق بخمسة اصوع دقيقا وقد عمل بها جمع من الاصحاب لكنهم فرضوا المسئلة فيمن تزوج امراة في عدتها وانكر الوجوب جماعة
وقالوا انه لا باس بالقول باستحبابها الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في ساير ابواب الفقه كما يظهر بالرجوع الى الكتاب المذكور وانما نقلنا من جملتها
المسائل المذكورة لكونها اقرب من المسئلة التي كنا فيها على هذا فدعواه الاجماع لا تصلح حجة علينا واما الدليل الذي ذكره فلا يخفى ضعفه اذ الدين
لا شك في شغل ذمته بها فيخرج من الاصل بخلاف ما نحن فيه هذا النذر اذ شغل ذمته فيما اذا عن الثلث غير معلوم فلا يمكن قياسه عليها ثم على تقدير صحة
فانما يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت ايض على تقدير انعقادهما ولم يظهر في كلامه ذلك اذ قد عرفت في انعقاد نذر العتق اشكالا ليس في نذر التدبير
وفي نذر الصدقة فيه يزيد الاشكال في الحكم بانعقاده لا يدل على حكمه بانعقاده ايض فتم قوله فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث الظ ان الحنث انما هو اذا
لم يفعله حتى تلف فانه ح لا يمكن التصدق به واعطاؤه فلا يمكن الوفاء فيجب الكفارة وكذا اذا لم يفعل في المثال الثاني الى ان يموت زيد او مات
اذا لم يفعله حتى مات هو فيحتمل الحنث ووجوب اخراج الكفارة من ماله اذا علم به الوارث ويحتمل وجوب التصدق او الاعطاء على الوارث بدل الكفارة

ولا اثم

لان ما من صيغ العموم فيشملهما ولو ولدتهما متعاقبين عتق الاول خاصة والشيخ لم يقيده بالدفعة تبعا للرواية وتبعه جماعة منهم المص هنا وحملنا ارادة اول
حمل هذا ان ولدته حيا والا اعتق الثاني لان الميت لا يقع العتق ونذر صحيحا لا يدل على حيوته التزاما وقيل يبطل لفوات متعلقه ولو ولدتهما معا
تعارض فيه جهتان وكذا لو نذر عتق اول ما يملكه فملك جماعة دفعة واحدة بان قبل شراءهم او تملكهم في عقد واحد او ورثهم من واحد
من العموم ولو قال اول مملوك املكه فملك جماعة اعتق احدهم بالقرعة لان مملوكا نكرة واقعة في الاثبات فلا يعم بل يصدق بواحد فلا يتناول غيره لاصالة
البراءة وكذا لو قال اول مولود تلده وقد فرق بين نذر ما تلده وما يملكه فيهما نظرا الى مدلول الصيغة في العموم وعدمه ومن خلط بينهما باحدى العبارتين

وكانه اظهر ولو لم يفعله الوارث ايضا حتى تلف فالظ وجوب دفع مثله او قيمته اليه ولو لم يفعله الوارث حتى مات زيد فالظ وجوب دفعه الى وارثه
ولو اعطاه لزيد ولم يقبل هو فالظ انحلال النذر ويحتمل بقاؤه موقوفا ما دام امكن قبوله والله تعالى يعلم **قوله**
لان ما من صيغ العموم فيشملهما لا يخفى ان كون ما من صيغ العموم لا يفيد ههنا فان المنذور عتقه هو الاول لا ما تلده فان كان الاول للعموم
يشملهما والا فليس فكانهم حملوا اول ما تلده على ما تلده اولا وح فالتمسك بعموما في موقعه لكن الحاجة الى هذا الحمل الا بقوله لم يحمل اول ما تلده على ما
ذكروا بل حمل على الاول مما تلده فاما ان يحمل الاول على الاول بالنسبة الى جميع ما عداه مما تلده او بالنسبة الى بعضها فعلى الاول يبطل النذر
في الفرض وعلى الثاني يلزم صحة عتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها وان لم يكن في المرتبة الاولى ولم يذهب احد الى شيء منهما بحلاف ما اذا حمل
على ما ذكروا اي ما تلده اولا في المرتبة الاولى من الولادة فانه ح يصدق على كل واحد من التوامين انه ولدته في المرتبة الاولى من الولادة فان
هذا الولادة ولادة واحدة بالنسبة الى المراة وان تعدد المولود فيها نعم فانهم لا ما نقول لا يمكن حكم الاول على ما ليس مسبوقا بغيره وان لم يكن بقا
على الجميع وح يصدق على كل واحد من التوامين ولو قيل ان هذا خلاف الظ من لفظ الاول قيل مخالفة الظ في حمل اول ما تلده على ما ذكروه
وهو ظ هذا مع اصالة البراءة مما يرجحه وايض الكلام في هذا الدليل الذي تمسكوا به في اثبات عتق الجميع وانه لا يصلح للتمسك به ابدا وهذا
المذهب لا يعبد مع ذلك مذهبا وعدم الذهاب الى ما ذكر من الاحتمالين على ان بعد ذلك لا حاجة الى التمسك بما ذكر بل يكفي لنا التمسك
اولا باختصار القول فيه على ما هو الظ هذا مع ظهور ضعف مثل هذا التمسك في امثال هذه المسائل التي بناء الحكم فيها على القصد ودلالة العبارة
للتعيين من قبل الشارع ثم **قوله** ولو ولدته حيا كان ولده من المولى او غيره ولم يشترط رقبة الولد وقوله او مستحقا للعتق مثله في شرح يع
بالمعقد ولعله اراد بالاستحقاق ما يجامع الفعلية والا فالاعتاق سبب للعتق لا استحقاقه وعلى هذا فالفرق بلحمه بين ما ذكره ههنا الا
من ولادته حرا هو ان الحرية في الاول حرية بالاصالة وفي الثاني حرية حصلت بسبب الاعتاق فكانها عتق نظير ما ذكر في الفرق بين المعتق والحر
مدبر **قوله** لان مملوكا نكرة فيه ايض ما في المسئلة الاولى فكانهم حملوا اول المملوك على المملوك اولا وكذا اول مولود تلده ولا وعلى هذا فيتوجه
ما ذكره لكن الكلام في وجوب هذا الحمل كما عرفت وعلى اي تقدير فلا خدشة ههنا على المدعى كما لا يخفى **قوله** لان ما ههنا يحتمل المصدرية
لا يخفى ان بعد حمل ما على المصدرية يجب حمل المصدر على معنى اسم المفعول والاظهر ان يتمسك باحتمال الموصوفة فافهم **قوله** الا ان يدعى
ادعوه من الافراد وهو العموم في الاول والخصوص في الثاني وانت خبير بان المناسب ههنا من المعاني كما ذكره اولا وانما يناسب الافراد في اشتراك المعنى
فلا تغفل **قوله** غير بعيد ظهور الفرد المدعى هذا انسب بما احتمله اولا من قوله الا ان يدعي فتقرير له بعين ان الحكم بظهور الفرد المدعى
العموم في الاول وخلافه في الثاني غير معهود لظهور مرجح وقرينة للحمل عليه وانت خبير بان المناسب ههنا ايض تبديل الفرد بالمعنى لما اشرنا اليه
فتذكر **قوله** لانها اضافة الى المفعول اي الدلالة عليهما وقوله على العموم متعلق بالدلالة الاولى ويمكن جعله اضافة الى الفاعل ويرجع الى النبوة
او اللفظ ويفيد بعدها عليهما الراجع ضميرها الى الجنسية **قوله** لانه صالح للقليل والكثير الاظهران يقول الجنس يحتمل الواحد كما يحتمل
الجميع واما ما ذكره فيه ان منه ظاهر المخلطين الجنس المراد ههنا وهو الكلي الشايع في افراده والجنس المصطلح وهو ما يصلح للقليل والكثير
ان حاصل الاستدلال ان الجنس ايضا يصلح للقليل والكثير اي الخصوص العموم فلا يدل على خصوص العموم وفيه انه صلاح الجنس للمرتبة الصحة
اطلاقه على الجميع على كل بعض كلما والاصل الا كالانسان لعدم اطلاقه على بعض اجزائه ولا مدخل لهذا في افادة العموم وعدمه كما لا يخفى **قوله**
بطلان النذر وقد ظهر لك مما قررنا سابقا انه يمكن الاستدلال على البطلان بانه اما ان يريد بالاول الاول الحقيقي الذي يكون اولا بالنسبة
الى جميع ما عداه او الاضافي فعلى الاول لم يوجد متعلق النذر لعدم وجوده ولك وعلى الثاني يجب تجويز الامتثال بعتق بعض ما تلده اذا ولدت بعد
ايضا وان كانت بعد المرتبة الاولى ولم يقل به احد وايض لا ريب ان المتبادر الاول الحقيقي ولم يوجد والحكم بوجوب العتق في قول الاضافي انما لاوجه
له اللهم الا ان يقال ان المتبادر من الاول في امثال هذه المواضع ما لا يكون مسبوقا بغيره وح فيصدق على كل ما تلده في المرتبة الاولى هذا ولو كان
المراد من اول المولود والمملوك اولا على ما ذكرنا ان الظاهر ان بناء كلامهم عليه فالامر ظ فانه يصدق على كل منهما انه المولود والمملوك اولا
في المرتبة الاولى من الولادة او التملك على اشرنا اليه فتذكر **قوله** لتوافق الاصول اي لتوافق الاشتراط الاصول فان العتق المعلق على
الشرط لا يصح على اصولهم الا مع النذر كما سبق فيه فينبغي ان يحمل السؤال عليه فان السائل وهو محمد بن مسلم كان من اجلاء عارفا بالمسائل و
الاصول فلا يليق به سؤال ما لا يوافقها ويشهد له ايض تعليله في الاثنان بخروجها عن ملكه اذ لو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك لما ذكر من الاصل
المذكور فضلا الوجهين جميعا على الاصل المذكور ولكن في الاول تمسك باصل سؤال السائل وفي الثاني بفهم حكمه فانهم **قوله** وهي مسئلة
اشكالية الظ ان عدم الجواز على القول به انما هو في شرط لم يكن باختيار الناذر وفعله كقدوم زيد وشفاء مريض اذ في جواز التصرف قبل حصول
الشرط ح اشكال لاستلزامه عدم امكان الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط واما اذا كان الشرط من فعل المكلف باختياره فلا يظهر اشكال
في جواز التصرف قبله اذ لا يلزم منه الا انه لا يجوز له فعل الشرط فلا محاذر وفيه خصوصا ان النص في المذكور مما يؤكد عدم وقوع الشرط وانما
كان الحكم في المسئلة المفروضة انحلال النذر بخروج ملكه فلا وجه لعدم جواز مثل هذا النص قبل وجود الشرط اصلا الا ان يتمسك بسؤال
السؤال مع فضله ومعرفته باصول المسائل عن حكم المسئلة مع عدم علمه بالحكم بعدم انحلال النذر فيها كما هو الظ فانه يستفاد منه جواز
التصرف في المنذر قبل حصول الشرط مطلقا ولا يخفى ضعفه ثم قوله وهذا الخبر حجة عليه انما يكون حجة على من قال بالتعلق كما اختاره المص اما الو

وبعد بيع ذلك كله بان العجز حالة العقد حاصل وهو المانع نعم لو كان بعضه حالا وبيده مال الكتابة على قدره فما دون حالا فالمتجه الصحة لانه
كالسعاية ولو كان واتفقا على معدن مباح يمكنه تحصيل العوض منه في الحال فيعطيه التقليل بجهالة وقت الحصول يصح وبالعجز حالة العقد يمتنع وقيل لا يشترط
الاجل مطلقا للاصل واطلاق الادلة احتج اصحابنا على القول بكونها بيعا وبمنع اعتبار القدرة على العوض حالة العقد بل غايته امكانها بعده وهو حاصل هنا
وحيث يعتبر او يشترط ضبطه كاجل النسيئة بما لا يحتمل الزيادة والنقصان ولا يشترط زيادته عن اجل عند ما لحصول الغرض ولو قدر الاجل بحيث يتعذر حصول
المال فيه عادة بطل ان علل بالجهالة وصح ان علل بالعجز وفي اشتراط اتصاله بالعقد قولان اجودهما العدم للاصل وحد العجز المسوغ للفسخ في المشروطة بخالفه
به فلا يجب قبه عليه واما يجب على وليه فيظهر لك مما ها هنا فتأمل **قوله** في الحاشية وجه العرا خلاف عبارات الاصحاب لا يخفى ان الاختلاف
المذكور مما يقوى كون موضع الاجماع هو العبد فلذلك وجه العرا بعينه كما ذكره الا ان يجعل قوله ومع ذلك من تتمة ذلك لا كلاما اخر فيكون
حاصل وجه العرا ان اختلاف عبارات الاصحاب يرشد الى كون موضع الاجماع هو العبد لكن يبعد وقوع الاجماع على حكم بدون نص ظاهر و
النص الظ فيه ورد في المملوك فالظ منه لو وقع الاجماع ونوقش فيه لا في خصوص العبد ولا يخفى ضعفه فان بالظهور المذكور لا يمكن الحكم بكون موضع
الاجماع هو المملوك والمتيقن منه لو تيقن انما هو العبد فالاعتذار المذكور موجه فافهم **قوله** يمكن حمل مضمونها الشيخ وجماعة لصحتها
بزعمهم فان جماعة وصفوها بالصحة لكن التحقيق صحتها الى ابي بصير وانما هو مشترك بين المرادي الجليل الشان والاسدي لو اتفق وان وثق
ايضا في المشترك لا قرينة على كون المرادي وكانه لهذا قال المص الصحيحة عن ابي بصير وهذا شيء اخر وهو ان الرواية المذكورة وقعت في يب في ثلاث
مواضع اثنان منها عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع بغير واسطة وفي كا ايض نقلت هكذا وح فيكون صحيحة على ما هو المعروف عندهم
لكن يكون مضطربة الاسناد وهو مما يضعف التعويل عليها لا انعقاده حال الحكم بحرية امته يمكن ان يناقش فيه بان الحكم بحرية امته لما كان بحسب
الظ ومنزلة ذاتية بين بطلانها فيمكن ان يحكم برقية ولدها ايض تبعا والقياس بوطي الشبهة او الشراء الفاسد قياس وليس بحجة فالاولى
ان يق ما ذكره لا يفيد الا بطلان العتق بموته في مرضه ولا يفيد بطلان البيع غايته جواز بيعها في ثمن رقبتها فيكون ولدها من امتها فيكون
حرا ولا وجه لصيرورته بعد ذلك رقا ومنه يظهر وجه اخر لضعف الشرط المذكور فانه لا يتم في الامر ايض فانه لا يفيد الا جواز بيعها في ثمنها
صبر ويعارضا المولاها الاول كما تضمنته الرواية ويمكن حمل الرواية على اشتراط الخيار ولو لم يؤد ثمنها الى السنة واشتراط رقية ولدها ايض على
تقدير الفسخ وكانه لا بعد في تجويز مثل هذا الشرط على راي من يجوز اشتراط رقية الولد من المملوك كما هو المش ومط اذا لم يشترط حريته كما هو **قوله**
راي ابن الجنيد نعم لا يصح على راي من لا يجوز اشتراط رقية ايض كما هو المختار عند المص والش والله تعالى يعلم
او لم يرد عن قيمته قال سلطان العلماء فلو نقص ثلث ما بقي من التركة بعد الدين عن قيمة المدبر عتق المدبر كله فغرض الش من التقييد بقوله ان لم يزد
الخ تصحيح التبعيض المستفاد من قول المص من المدبر انتهى ولا يخفى انه اذا كان ثلث ما بقي مساو القيمة المدبر فيعتق ايض المدبر كله فلو كان غرض الش هو
ما ذكره فلا وجه للتقييد بعدم الزيادة بل كان عليه ان يقول ان نقص عن قيمته فالوجه ان يق غرض الش من هذا التقييد هو تصحيح ما يستفاد من ظ
كلام المص من صرف تمام ثلث ما بقي في عتق المدبر كما يشهد به مزاولة ادنى دربة باساليب الكلام فافهم **قوله** ويندفع ذلك كله بان العجز حالة العقد
حاصل كانه اراد بالعجز حالة العقد عدم صلاحية للتملك حالته وهذا بخلاف الحر الذي لا يملك شيئا لصلاحيته له وان لم يملك بالفعل ثم لا
يخفى انه على تقدير كون بعضه حرا يندفع منع العجز بهذا المعنى وان لم يكن بيده مال فلا حاجة الى الاشتراط المذكور فلعل اشتراطه لدفع الوجه
الاول ايض بدون حاجة الى التمسك بما اورده في النظر وعبارة شرح اجود مما هنا فانه جعل الاقرب اعتبار الاجل لجهالة وقت الحصول وللعجز حالة
العقد لعدم ملكه ثم ذكر في فروعه انه لو نصفه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره فما دونه فالاقرب الصحة لانه كالسعاية ولا يخفى انه لم يتعرض على
الوجه الاول بما اورده هيهنا فيتوجه منه اشتراط ذلك يندفع كلا الوجهين بخلاف ما هنا فانه بعد ما اورده النظر على الوجه الاول ودفعه
بالتمسك بالوجه الثاني الاولى الحكم بانتفاء الصحة على تقدير كون بعضه حرا ايض فتدبر وفي شرح ثم اجاب عن النظر بما حاصله انه لا بد من القدرة
على الاداء بعد العقد بلا فصل وهيهنا لا يمكن ذلك بل لا بد من كسب بعده باقراض او قبول هبة او وصية او اخذ من معدن كان واتفقا عليه ونحوها
فان كل ذلك لا بد ان يتاخر عن قبول الكتابة فيكون العوض لازما قبل القدرة والتمكن وتدارك ذلك فلا يحصل الص والجواب عن التمثيل بشراء
من لا يملك من الاحرار بان الحرية مظنة القدرة وان لم يملك شيئا اخر فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع وكان حاصله ان الحرية مظنة القدرة
على الوجه المذكور اي القدرة بدون عتق وكسب جديد فان الحر يمكنه بعد العقد الاداء ان يملك شيئا واخراجا فانه يقدر على اداء الثمن من
المبيع وانما جعله مظنة القدرة لا بعد كسب كما قررنا ولا يخفى ان للمتكلف حمل كلامه هيهنا ايض على هذا الجواب بان يجعل العجز حالة العقد على
العقد بعده بلا حصول كسب جديد لكنه اخل بالتعرض لدفع التمثيل المذكور اما غفلة او اعتمادا على ما ذكره في لك وعلى هذا فما ذكره بقوله
نعم لا بد فيه من الاشتراط الذي ذكره ولا حاجة في توجيهه الى القيد الذي ذكرنا ثم ان ما ذكره في دفع التمثيل المذكور يتجه عليه انه قد يصح شراء
من لا يملك وان لم يكن مظنة القدرة ايض ولا يمكنه الاداء من المبيع ايض كما في شراء من ينعتق عليه واشتراط عتقه فتأمل **قوله** لانه كالسعاية اي الكتابة
لهذا الوجه بمنزلة سعاية المتبعض فكما انه لم يتحرر منه فكذا لا يشترط فيه الحلول فكذا هيهنا ويمنع اعتبار القدرة هذا المنع يتجه سواء حمل القدرة
على العوض حالة العقد على صلاحية التملك لها حالته او على ما ذكره في لك من القدرة عليه بعد العقد بلا فصل اذ لا دليل على اعتبار شيء منهما
ولذا قال فيه ايض بعد ما نقلنا عنه في الجواب والحق ان مثل هذا لا يقدح في صحة العقد **قوله** ولا يجوز حمل مطلقه عليه للعلم به من اشتراط
الاجل لا يخفى ان من اشتراط الاجل لا يعلم الا اشتراط الاجل في الجملة اما الواحد او المتعدد واما جواز كل منهما فلا يعلم منه لاحتمال وجوب
التعدد فيه كما هو الشايع فاذا حمل هذا الكلام على الواحد ايض فيكون مفيدا ولا يستغني عنه السابق وكان مراده انه لو حمل عليه لاستفاد
منه ليس الا باعتبار انه اذا جاز التنجيم ولم يشترط تعدد النجم يستفاد منه جواز النجم الواحد ايض ولا يخفى ان ما سبق من اشتراط الاجل ايض يفيد
ذلك بالتقريب المذكور وهذا بخلاف ما اذا حمل على تنجيمها نجوما متعددة اذ لا يستفاد منه الا اشتراط اصل الاجل ويكفي الواحد لذلك
فاذا ذكر بعده جواز التنجيم فلا يبعد حمله بقرينة السابق على التنجيم نجوما متعددة فيكون مفيدا فافهم **قوله** وابدالا منه على تقدير الرفع كذا

شرطه فان شرط عليه التنجيز عند تاخير نجم عن محله او الى نجم اخر او الى مدة مضبوطة اتبع شرطه وان اطلق فحده ان يؤخر نجما عن محله والمراد بالحد هنا العلامة او السبب الدال على العجز لا الحد المصطلح وبالنجم المال المؤدى في المدة المخصوصة ويطلق على نفس المدة وبتاخيره عن محله عدم ادائه في اول وقت حلوله وتحديده بذلك هو الوارد في الاخبار الصحيحة وفي المسئلة اقوال اخر مستندة الى اخبار ضعيفة او اعتبارات تامة واما المطلقة فاذا نفذ لبعض النجوم ولو بوقت منه فك من سهم الرقاب فان تعذر استرق ان لم يكن ادى شيئا والا فبحسب ما عجز عنه ثم اذا تعذر المذكور يصلح بوجه ويستحب للمولى الصبر عليه عند العجز للامر بالانظار سنة وسنتين وثلاثا المحمول على الاستحباب جمعا والاقرب لزوم الكتابة من الطرفين طرف السيد والمكاتب في المطلقة والمشروطة بمعنى انه ليس لاحدهما فسخها الا بالتقايل مع قدرة المكاتب على الاداء ووجوب السعي عليه في اداء المال للعموم الامر بالوفاء بالعقود والكتابة منها والجمع المحلى مفيد للعموم وخروج نحو الوديعة والعارية بنص ... يبقى الباقي على الاصل وذهب الشيخ وابن ادريس الى جواز المشروطة من جهة العبد بمعنى ان له الامتناع ...

ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولو بدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد وهو واضح بعد الاحاطة بما
تقدم من القواعد ويترتب عليه ما شئت من التفريع ولو استثنى من غير الجنس صح وان كان مجازا لتصريحه بارادته ولامكان تاويله بالمتصل بان يضمر قيمة المستثنى
منه واسقط المستثنى باعتبار قيمته من المستثنى منه فاذا بقي منه بقية وان قلت لزمت والا بطل الاستثناء للاستغراق كما لو قال له علي مائة الا ثوبا فهذا مثال الاستثناء
من غير الجنس مطلقا فيصح ويطالب بتفسير الثوب فان بقي من قيمته بقية عن المائة بعد اخراج القيمة قبل وان استغرقها بطل الاستثناء على الاقوى والزم بالمائة وقيل
يبطل التفسير خاصة فيطالب بغيره والاستثناء المستغرق باطل اتفاقا كما لو قال له علي مائة الا مائة ولا يحمل على الغلط ولو ادعاه لم يسمع منه
في النسخ والظ وابدله بها **قوله** وقول بعضهم العبد الليل يجمع ام عمرو واياها ان يجمع في ليل واحد فيكون ذلك اي جمعه بيننا وبينها ثم يقول نعم
اي جمع الليل ايانا واياها واقع فاني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فقد اجتمعنا في ليل واحد والمراد نعم يجمع بيننا وبينها مشاركة
اخرى ايض وهي اني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني ونعم يجمع الليل بيننا وارى الهلال ليلة الجمع كما تراه ويعلوها النهار صبيحة تلك
الليل كما علاني والمراد نعم يجمع بيننا فانه قد يقع بيننا هذه المشاركات وهي اني ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فلا يبعد
بعد ذلك ان يجمع بيننا وبينها ويمكن ان يكون غرضه اولا الاستهزاء من تحقق الجمع في الجملة فيكون بينهما نوع من التناد والقرب ثم يكون غرضه
التصديق لوقوع هذا النوع منه وهو الجمع في رؤية الهلال وانه يعلوها النهار كما علاني فتدبر **قوله** ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا
اثنين الا ثلثة قال في شرح ثم لان المنفيات تسعة واربعون والمثبتات خمسون فبعد الاسقاط يبقى واحد لكن هذا انما يتم اذا جعلنا جميع الازواج مثبتة
والافراد منفية ويشكل بانه لما بلغ الواحد كان منفيا من السنة المختلفة فلما قال الا اثنين كان مستغرقا لما قبله ومقتضى القاعدة رجوعهما معا
الى السابق بل الثالث ايض الا انه استثنى من الثاني او من المجموع منه ومن الاول استغرق وانما يتم ما ذكره اذا جعلنا جملة الازواج مثبتة مستثنى
منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة افراد واحد بخمسين يستثنى منه تسعة واربعون انتهى وذلك لانه اذا ضممت الازواج
في هذه الجملة وهي عشرون الى المثبتة سابقا وهي الثلثون يصير خمسون واذا ضممت الافراد المنفية وهي اربعة وعشرون الى المنفية سابقا وهي خمسة وعشرون
يصير المجموع تسعة واربعون فاذا اسقطنا التسعة من الاولى يبقى واحد هذا واما ما ذكره المص في بيان ان الازواج ثمانية واربعون والافراد تسعة
واربعون فاذا اسقطت الاول من الثاني بقي واحد فهو من طغيان القلم وهيهنا بحث وهو ان الا اثنين في الجملة الاخيرة لا يجوز ان يكون مستثنى من
الواحد لاستغراقه فلا بد ان يكون مستثنى مع السابق من السابق ولم يصح ذلك ايض لاستغراقه ايض مع انه يصير من الجمل المنفية ولا يتوجه ما ذكره
من لزوم الواحد بناء على ما ذكره وكذا القول في استثناء الثلثة ولا يجوز ايض جعل الا اثنين استثناء من مجموع المنفيات في الجملة اعني الخمسة والثلثة
استثناء من المثبتات وهكذا اذ ح يلزم استثناء المستغرق في قوله الا ثمانية وذلك لان باستثناء الاثنين يثبت سبعة وبالثلثة اربعة وبالاربعة
ثمانية وبالخمسة ثلاثة وبالستة تسعة وبالسبعة اثنان فيكون قوله الا ثمانية استثناء من الثمانية المنفية فيستغرق فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين
وبطلان الاستثناء بعده نعم ما ذكره انما يتوجه اذا جعل جملة الازواج مثبتة مستثنى منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة
اقرار واحد من غير نظر الى تعلق التالي بتلوه وهذا لا يتمشى على ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** ولو عكس القسم الاول فبدأ باستثناء الواحد وختم
بالتسعة لزمه واحد قال في شرح ثم لان بالاول تسعة وبالثاني سبعة وبالثالث اربعة لان هذه الثلثة كلها منفيا اذ ليس منها انقص من الاول
فصارت كجملة واحدة فبالرابع اثبت منها اربعة فصار المقر به ثمانية وبالخامس ثلثة فبالسادس صار تسعة وبالسابع بقي اثنان وبالثامن كمل
عشرة وبالتاسع بقي واحد والاشكال هنا ان الاستثناء المستغرق لما قبله يرجع معا الى المستثنى منه والمستثناة في هذا الفرض كلها على هذا
النهج وبالرابع بما بعده يحصل استغراق المستثنى منه وذلك يقتضي بطلان الرابع وما بعده وقد تخلص من جمع الثلثة الاول من حيث انها في الحكم
وجعلها كاستثناء واحد ومعه يصح ما ذكره لكن ابتناء ذلك لا يخرج عن اشكال انتهى ولا يخفى ان مع هذا ايض لا يصح ما ذكره بل يبقى الاستثناء عند
الثمانية كما في الصورة الاولى وذلك لان الثلثة الاول بمنزلة استثناء الستة من العشرة ثم يستثنى الاربعة من الستة فيثبت ثمانية ثم يستثنى منها الخمسة
فيبقى ثلثة ويبقى سبعة ثم يستثنى منها ستة فيثبت تسعة ثم يستثنى منها سبعة فيبقى اثنان ويبقى ثمانية ثم يستثنى منها ثمانية وهو مستغرق
فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده كما ذكرنا في الصورة الاولى ومن هذا يظهر فساد ما ذكر في الصورة الثانية ايض من لزوم الخمسة
بل يلزم فيه ايض استغراق الاستثناء عند الثمانية في الجملة الاولى اذ الجملة الاولى فيها هي هذه الجملة بعينها فاللازم فيها ايض ان يحكم بثبوت الاثنين
وبطلان الاستثناء بعده فكانه ره بعد جعل استثناء الثلثة الاول بمنزلة استثناء واحد منفي جعل جملة الازواج مثبتة وجملة الافراد منفية من غير
نظر الى تعلق التالي بتلوه او بما حصل في مرتبته وح يصح ما ذكره وان شئت جعل الاستثناء بعد الثلثة الاول متعلقا بما يحصل في تلك المرتبة الى ان
يبلغ الثمانية فجعلها مثبتة من غير نظر الى تعلقها بمتلوها الذي هو السبعة ولا بما حصل في مرتبته الذي هو الثمانية المنفية لاستغراقها فيصير المثبت
عشرة ثم يستثنى منها التسعة فيبقى واحد لان شيئا من الوجهين لا يوافق ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** وان كان مجازا اعلم انهم اختلفوا
في الاستثناء المنقطع فذهب جمع الى انه حقيقة واخرون وهو الاشهر الى انه مجاز وحكى بعضهم القول ببطلانه ايض وكلام المحقق والعلامة ايض في
هذا البحث يرشد الى وجود القول المذكور لكنه قول نادر وحكى ابن القاضي في شرح المختصر الحاجب قال لا نعرف خلافا في صحته لغة وعلى هذا فقول
الش ره وان كان مجازا اشارة الى ترجيح المجازية او المراد به وان قلنا بمجازيته كما هو احد القولين وقوله لتصريحه بارادته دفع الاستبعاد وجوب حمل كلامه
على المجاز مع انه لا يصار اليه لضرورة فرفعه بانه لا استبعاد مع تصريحه به فان كلامه صريح في الاستثناء المنقطع انه اذا امكن تاويله الى المتصل تعين
ذلك حذرا من هذا بل القائلون بصحته ايض رجحوا في مثل هذا الموضع تاويله الى المتصل بارتكاب حذف مضاف كالقيمة بناء على المنقطع وان
صح مجازا لكنه مجاز بعيد بخلاف ارتكاب حذف المضاف فانه ليس بتلك البعيد ومن هذا يظهر ان ما ذكره المحقق والعلامة في هذه المسئلة من انه ان
قلنا ببطلان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء فيه ويمكن ان يكون ترديدا للش بناء على صحة هذا الحمل ايض وان قيل بصحة المنقطع مجازا
بل حقيقة ايض لانه وان كان مجازا فهو مجاز مشهور ولا يقصر عن تلك الحقيقة لو لم يكن اظهر منها وعلى هذا فالمراد بتصريحه بارادته تصريحه بها وما
يؤول اليها من التاويل بالمتصل فتدبر ثم انه على الوجهين ينبغي اعتبار قيمة الثوب واخراجها من اقربه اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه لا يمكن اخراج

هذا اذا لم يتعقبه استثناء اخر بل استغراقه كما لو عقب ذلك بقوله الا اثنين فيصح الاستثناءان ويلزمه تسعون لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مستوعب فان المائة المستثناة منفية لانها استثناء من مثبت والتسعين مثبتة لانها استثناء من منفي فيصير جملة الكلام في قوة له تسعون وكانه استثنى من اول الامر عشرة وكذا يبطل الاضراب عن الكلام الاول مثل له علي مائة بل تسعون فيلزم في الموضعين وهما الاستثناء المستغرق ومع الاضراب ايضا لبطلان المتعقب في الاول للاستغراق وفي الثاني للاضراب لا لكونها منافيا لما اقر به فلا يلتفت اليه وليس ذلك كالاستثناء لانه من متممات الكلام لغة والمحكوم بثبوته فيه هو الباقي من المستثنى منه بعده بخلاف الاضراب فانه بعد الايجاب يجعل ما قبل بل كالمسكوت عنه بعد الاقرار به فلا يسمع فالفارق بينهما اللغة ولو قال له علي عشرة من ثمن مبيع لم اقبضه الزم بالعشرة ولم يلتفت الى دعواه عدم قبض المبيع للتنافي بين قوله علي وكونه لم يقبض المبيع لان مقتضاه عدم استحقاق المطالبة بثمنه مع ثبوته في الذمة فان البايع لا يستحق المطالبة بالثمن الا مع تسليم المبيع ...

وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه وولد اللعان وان كان لا ابن بحره ويشترط المصدق اي تصديق المقر به للمقر في دعوى النسب عدا الولد
الصغير ذكرا كان ام انثى والمجنون كذلك والميت وان كان بالغا عاقلا ولم يكن ولدا اما الثلثة فلا يعتبر تصديقهم بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر بمجرد اقراره
لان التصديق انما يعتبر مع امكانه وهو ممتنع منهما وكذا الميت مطلقا وربما اشكل حكمه كبيرا مما تقدم ومن اطلاق اشتراط تصديق البالغ العاقل في نحو قرد
لان تاخير الاستلحاق الى الموت يوشك ان يكون خوفا من انكاره الا ان فتوى الاصحاب على القبول ولا يقدح فيه التهمة باستيفاق مالا لنا فقد وارثا الميت
والمراد بالولد هنا الولد للصلب فلو اقر ببنوة ولد ولده فلا بد من التصديق كغيره من الاقارب نص عليه المصنف وغيره واطلاق الولد يقتضي عدم الفرق بين

الثوب من غير الجنس الا بهذا الوجه وههنا اشكال وهو انه على تقدير كونه لا يفيد اخراج شيء عن شيء بل يكون بمعنى لكن كما صرحوا به فيكون مفاده
نفي ثبوت الثوب له في ذمته وكان قولهم جاءني القوم الا الحمار لا يفيد الا نفي مجيء الحمار فمن اين يحكم باخراج الثوب مما اقر به واعتبار قيمته والجواب
ان المنقطع وان كان بمعنى لكن الا ان مفاده في جميع الموارد ليس مجرد مخالفة المستثنى للمستثنى منه في الثبوت والنفي بل قد يكون ذلك كما في
المثال المذكور وقد يكون مفاده المخالفة بينهما باعتبار ثبوت الحكم المذكور لغيره لا له نحو جاءني زيد الا عمرا او باعتبار ثبوت حكم اخر له يخالف الحكم
الاول نحو ما اهانني الا ما اكرمني او ما زاد الا ما نقص وبالجملة فمفاده مفاد لكن فكما ان مفاد لكن في الامثلة المذكورة مختلف فكذا مفاد الا
المنقطع ولا ريب في ان الظاهر منه في الاقرار اذا كان بمعنى لكن ثبوت المستثنى لنفسه على المقر له في مقابلة ما اقر به له وعوضا عنه فاذا حكم
بسماع الاستثناء عقيب الاقرار لشيوعه وكونه بمنزلة الكلام الواحد فيجب ان يحكم بثبوت ما اقر به عليه وثبوت المستثنى له على المقر له في مقابله
فيسقط عنه ما قابله ويبقى الباقي ويكون الكلام بمنزلة الاقرار به وههنا اشكال اخر اشار اليه في الدروس وهو انه اذا حمل على المنقطع لا منع من
الاستغراق لان الاستثناء المستغرق انما يقبح لو اخرج الزائد او المساوي عن الشيء فاذا لم يكن المنقطع للاخراج بل كان بمعنى لكن على ما ذكر فلا منع
من ان يكون الثبوت الذي دفعه عوضا عما عليه كان بقدر سماه او زائدا اذ لا قبح فيه ويمكن الجواب بان المنع منه كانه ليس باعتبار قبح ذلك بل
باعتبار عدم سماعه منه مع الاستغراق ومفاد اقراره الاول ثبوت شيء له في ذمته فاذا كان المستثنى مساويا او زائدا فلا يبقى شيء في ذمته وهو
مناف لاقراره فيكون مكذبا له فلا يسمع نعم لو لم يقل على بل قال كان له علي له مائة وفرض الثبوت المساوي او الزائد لم يكن مكذبا بالاقرار لكن لا
يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما هو غير مجرد دعواه وانما يسمع الاستثناء لما ذكرنا من انه بمنزلة الاقرار بالباقي وانت خبير بانه على هذا ينبغي
سماع الاول ايضا تامل لانه اذا كان بمنزلة جملتين فكما لا يسمع الجملة الثانية مع التصريح بما ينبغي ان لا يسمع ما هو بمنزلتها ايضا وكون ذلك مع الاستثناء
بمنزلة اقرار واحد بما ينبغي بعد الاستثناء بخلاف الجملتين لاستقلال كل منهما انما يسلم في المتصل واما المنقطع فللتامل في التفرقة بينهما مجال نعم على
القول بارجاعه الى المتصل بحذف مضاف انما المبادر منه لا اشكال فيه **قوله** وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه كما اذا فرض
انه زنى بامراة ثم تزوجها فاتت بولد لدون ستة اشهر من حين الدخول بعد التزويج **قوله** والمجنون كذلك سواء كان ولدا او غيره كما صرح
به في الميت **قوله** بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب وهذا انما في غير الولد واما فيه فيثبت بالنسبة الى الاقارب ايضا كما
يظهر من كلامهم فالتقييد لتصحيح الحكم في الجميع **قوله** هذا اذا اشتركا في الفراش كما اذا كانت زوجة لكل منهما ويحتمل تولد الولد في من زوجيته
كل منهما وكانت المراة قبل ذلك زوجة المدعى الاخر وامكن كون الولد من كل منهما بان لم يتجاوز من طلاق الاول اقصى الحمل وتجاوز من حصول
الثاني اقله **قوله** فلو كانت في اثناء لاحدهما حكم له به خاصة لا يخفى ان كونها فراشا لاحد المتنازعين لا يجتمع مع فرض الزوج لهما وتصديق
لاحدهما فلعل قوله وان صادقه الزوجان لا يتعلق بخصوص الصورة المفروضة بل المراد بيان حكم كلي هو انه اذا كانت فراشا لاحد فالولد له دون غيره
وان صادقه الزوجان ويمكن ان يراد انها كانت فراشا لاحد المتنازعين في وقت ولم يكن فراشا للاخر اصلا وكان لها في الحال زوج يصدق الاخر كما
عبره بتصديقه ولا يخفى بعده اذ لا مجال للتوهم اعتبار تصديق الزوج في هذه الصورة فتفطن **قوله** صح تصادقهما هذا ما ذكره في شرح وكذا غيرهما
اذا لم يكن لهما وارث والا فمن كان له ورثة مشهورون لا يقبل اقراره في النسب لانه اقرار في حق الغير فان الارث يثبت للورثة المعروفين فاقراره
بوارث اخر يقتضي منعهم او مشاركته فيه من ينتسب اليهم فلا يقبل بمجرده وان صادقه الاخر بل يفتقر الى البينة ولا يخفى ان الوجه المذكور ان تم
ايضا لكنهم لم يعتبروا ذلك في الاقرار بالولد واشترط ايضا في شرح ان يكون الملحق به اي الشخص الذي ينتهي قرابتهما المدعاة اليهم كالاب والاخ
الولد ولد الولد ميتا فلا عبرة بتصادقهما في حيوته غير مذكور في كلام الاكثر ولم يظهر لي ماخذه ايضا فللتامل فيه مجال كما ذكرنا فيما علقنا
على ك **قوله** الى ورثتهما اي غير اولادهما والا فيتعدى الى اولادهما كما صرح به في شرح **قوله** مضافا الى ما سبق كان المراد ان مقتضى قولهم
غير الولد مع ضميمة ما ذكره في سابقه من الحكم بثبوت النسب في الحاق الصغير مطلقا والكبير مع التصادق كما سبق ههنا ايضا ان التصادق في التولد
يتعدى ذلك لان هذا التخصيص لا بد اما لعدم صحة التصادق في الولد اصلا وعدم ثبوت النسب به راسا او لوجود التعدي فيه بالضميمة المذكورة
ينفي الاحتمال الاول فلا بد ان يكون للتعدي المذكور ولو جعل قوله مضافا بيانا لمقتضى الاخر لما ذكره فمقتضى الحكم السابق لا يقتضي الا ثبوت
النسب في الجملة لا للتعدي ايضا وقد يقال انه هناك في الثلاثة ثبوت نسبهم بقولهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب فلا يفهم منه في
صورة التصادق ايضا لا ثبوته في الجملة لا مع التعدي الا ان يكون غرضه الى عبارة المصنف وما يستفاد منها بل الى عبارات غيره وانه وقع فيها
ما نقله سابقا على هذه المسئلة وظاهره ثبوت النسب هو الثبوت مطلقا حتى بالنسبة الى الاقارب ايضا ويؤيد هذا قوله قولهم لا تولد فافهم **قوله**
ولا عبرة بانكار الصغير بعد هذا ولو لم يكن اجماع لا يخلو عن اشكال ولا يبعد ان يكون احلافه لا اقل ويكون فائدته مع الرجوع او النكول بطلان
النسب من الجانب الاخر وان لم يسمع منه بالنسبة الى نفسه والله تعالى يعلم **قوله** ولا يكون كذلك بان كان المقر ولدها لا يخفى ان الحكم باعطاء
ربع ما بيده لو كان المقر هو الولد وان صح على اطلاقه يمكن فيه اخلال اذ قد يجب الزائد عليه كما اذا كان هو الولد مع وجود الابوين فيعطي
ما يدخل عليها من النقص على تقدير الزوج وهو نصف السدس وتمام ما يرد عليها على تقدير عدم الزوج وهو ثلثة اخماس سدس وهو
يزيد على ربع ما بيدها وان لم يبلغ ربع المال وكذا البنات مع احدهما اذا اقررن جميعا بعطين ما يدخل عليهن من النقص على تقدير الزوج
وهو نصف السدس وما يرد عليهن على تقدير عدمه وهو اربعة اخماس سدس وهو يزيد على ربع ما بايديهن ومع اقرار بعضهن يبطل النسبة

دعوى الاب والام و
هو احد القولين في
المسئلة واصحهما وهو
الذي اختاره المصنف
في س الفرق وان ذلك
مخصوص بدعوى الاب
اما الام فيعتبر التصديق
لها الورود النص على
الرجل فلا يتناول المراة
واتحاد طريقهما ممنوع لامكان
اقامتها البينة على الولادة
دونه ولان ثبوت
نسب غيره معلوم على
خلاف الاصل فيقتصر
فيه على موضع اليقين
ويشترط ايضا في
نفوذ الاقرار مطلقا
عدم المنازع له في
نسب المقر به فلو تنازعا
فيه اعتبرت البينة
وحكم لمن شهدت له فان
فقدت فالقرعة لانها
لكل امر مشكل او معين
عند الله مبهم عندنا
وهو هنا كذلك هذا
اذا اشتركا في الفراش
على تقدير دعوى
البنوة او انتفى عنهما
الوطي بالشبهة عن فراش
الشبهة فلو كانت ان يكون
فراشا لاحدهما حكم
له به خاصة دون
الاخر وان صادقه
الزوجان ولو كانا
ذا يدين انتفى عنهما او
احدهما فنعم ولا
عبرة في ذلك كله
بتصديق الام ولو
تصادقا اثنان
فصاعدا على نسب
غير التولد كالاخوة
صح تصادقهما و
توارثا لان الحق

واما

واما حصة الزوج مع الابن وان كان انثى والمقر الاب يدفع الفاضل مما في يده عن السدس وكذا ان كان الام وليس لها حاجب ومع الحاجب لا تدفع شيئا لعدم زيادة
ما في يدها عن نصيبها ولو كان المقر احد الابوين مع عدم وجود الولد الذي هو احدهما تناوله العبارة فقد يدفع نصف ما في يده كما لو لم يكن وارثا غيره او هو
الاب مطلقا وقد لا يدفع شيئا كما لو كان هو الام مع الحاجب وتنزيل ذلك على الاشاعة يصحح المسئلة لكن يفسد ما سبق من الفروع لانهم لم يبنوا عليها ولقد
كثر من الاصحاب في تعبير هذا الفرع فتامله في كلامهم وان اقر ذلك المقر بالزوج ولدا كان ام غيره باخر واكذب نفسه في الزوج الاول اعزم له اي للاخر الذي اعترف
به ثانيا لانه اتلف نصيبه باقراره الاول والا يكذب نفسه فلا شيء عليه في المشهور لان الاقرار بزوج ثان اقرار بامر ممتنع شرعا فلا يترتب عليه اثر والاقوى انه يغرم
واما البنات معه فينطبق ربع المال مع اقرارهن والابطل النسبة نعم البنت الواحدة مع احدهما ان تعطي ربع ما بيدها **قوله** وانما
حصة الزوج مع الابن اه هذا مع تعدده واما اذا كانت واحدة فلا يدفع الاب كل الفاضل مما في يده عن السدس بل بعضه فان الاب مع
البنت له اربعة اسداس ويبقى سدسان يرد عليهما ارباعا فالفاضل بيد الاب نصف سدس وانما فرض وجود زوج معهما فله الربع و
يبقى نصف سدس يرد على الاب والبنت ارباعا فعلى هذا يرد الاب من نصف السدس الذي بيده ما فضل عما يرد عليه مع وجود الزوج وهو
الربع منه فرد ثلثة ارباعه منه وكذا في صورة الام مع عدم الحاجب لو حصر كلامه في الصورتين بصورة وجود الابوين صح ما ذكره مع الوحدة ولا
التعدد اذ لا فضل مع وجود الابوين وتعدد الانثى في يد الابوين كما اشار اليه في الصورة الاخيرة بقوله ومع الحاجب فتدبر **قوله** وليس لها
حاجب يحجبه عما زاد على السدس اي من ان يرد عليها ذلك وهذا ما يوجد الانثى سواء وجد الاب ايضا ام لا فانه التقدير ان يرد عليها
شيء من السدس او السدسين واما بعدم وجود الاب وحدها او وجوده فلا يدفع اليها كل الفاضل عن السدس بل الفاضل عن السدس وما
يرد عليها ايضا على تقدير الزوج **قوله** ومع الحاجب هو بتعدد الانثى ووجود الاب فانه ليس نصيب الام الا السدس فاذا اقرت بالزوج
تدفع اليه شيئا اذ ليس بيدها شيء من نصيبه وانما هو بيد البنات **قوله** او هو الاب مطلقا اي ان كان مع وارث اخر ولا يخفى انه لما كان
المفروض عدم وجود الوارث الذي يجتمع مع الاب ينحصر في الام وح فاذا اقر الاب بزوج للميت يجب ان يدفع اليه نصف المال لا ما نصف ما في يده
اعني الباقي بعد اخراج نصيب الام فقوله نصف ما في يده كما ترى لو كان بدله النصف مما في يده لكان له وجه فافهم **قوله** كما لو كان هو
الام مع الحاجب لا وجه لهذا التقييد فان الاب اذا كان موجودا فلا ام مع الحاجب السدس وبدونه الثلث وعلى التقديرين اذا اقرت بزوج للميت
فلا تدفع اليه شيئا في يدها وهو ظ **قوله** وتنزيل ذلك على الاشاعة لا يخفى ان الحمل على الاشاعة انما يصحح المسئلة على ما فرض المص على الفرض
الاخير اي مع عدم وجود الولد فانه لا ريب ان المقر بالزوج مط يدفع اليه نصف ما في يده واما على تقدير وجود الولد الذي ذكره اولا فالحمل على
الاشاعة ايضا لا يصحح المسئلة فان المقر بالزوج لو كان غير الولد ايضا من الابوين لا يدفع اليه النصف بل انما يدفع الربع كما لا يخفى نعم الحمل على الاشاعة
انما يفيد في بعض العبارات كعبارة يع حيث قال لو اقر بزوج للميت واعطاه ربع نصيبه ان لم يكن ولد اعطاه نصفه ثم لا يخفى ان التنزيل
على الاشاعة وان صحح الحكم باطلاق اعطاء النصف على الفرض الاخير لكن يبقى صورتي بيان الحكم اذ قد يجب اعطاء الزائد عن نصف ما بيده كما
اذا كان المقر الاب مع وجود الام سواء كان مع الحاجب او بدونه اذ ح يجب عليه اعطاء نصف المال لا نصف ما بيده فتدبر **قوله** اقرار بامر
ممتنع فيه ان زوجية الثاني ليست ممتنعة بحسب الشرع حتى يحكم بالغاء الاقرار بها بل انما يمتنع مع صحة الاقرار الاول وهي غير معلومة اذ كما
يمكن كذب الثاني يمكن كذب الاول فلا وجه للحكم بالغاء احدهما بل يجب مؤاخذته بهما كيف ومثل هذا الامتناع لو وجب الحكم بالغاء الاقرار
الثاني فيما لو اقر بعين لزيد ثم لعمرو والامتناع ان يكون ملك في ان واحد بتمامه لشخصين مع انهم لم يحكموا بالغائه بل حكموا بانه يغرم للثاني
ههنا ايضا ذلك فتدبر **قوله** ان كان المقر الولد لا يخفى على من تامل فيما ذكرنا في مسئلة الزوج ان هذا الحكم ايضا وان صح على اطلاقه لكن فيه اخلال
فان الانقصار ما بيده انما كان هو مع عدم الابوين واما مع وجودهما او احدهما فقد يزيد ما يعطي الولد المقر على ثمن ما بيده كما اذا اتحد الولد
الذكر مع الابوين او احدهما فانه مع الاقرار بالزوجة يعطي ثمن المال لا ثمن ما بيده لان نصيب تمام الزوجة معه ومع تعدد الذكور يعطي المقر ثلث
النسبة وكذا البنات مع وجودهما نعم البنات مع احدهما والبنت الواحدة مع احدهما او معهما يقتصرن على اعطاء ثمن ما بيدهن كما يظهر بالتامل
قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة كانه حمل النصيب على الفريضة اذ ح يتصور زيادة الفاضل مما بيده عن نصيبه عن النصيب الزوجة
والظ ان مرادهم به ما هو نصيبه شرعا سواء كان بالفرض ام لا كيف وقد لا يكون للمقر فريضة فلا حاجة الى هذا الاستدراك فافهم **قوله**
يدفع اقل الامرين وهو قد يكون نصيب الزوجة هذا لو حمل النصيب على مطلق النصيب الشرعي ولو حمل على الفريضة فكما اذا كان المقر احدى
الاخوات والاختين ثم لا يخفى ان في الحكم بوجوب دفع الاقل على الوجه الذي ذكره تامل اذ قد لا يدفع شيئا منهما كما اذا كان المقر احد الابوين
مع الانثى سواء كانت متعددة ام واحدة فانه اذا اقر بزوجة لا يدفع تمام نصيب الزوجة وهو ظ ولا ما فضل بيده عن فريضته على تقديرها وهي
السدس اذ مع الزوجة يرد عليه شيء مما فضل عن الفرائض فلا يدفع الى الزوجة تمام ما فضل بيده عن فريضته وعما يرد عليه ايضا على تقديرها ومثلها
ما لو كان المقر احدى الاخوات والاختين فالصواب هو ما ذكره او لا غير الولد يدفع اليها الفاضل مما بيده عن نصيبه على تقديرها بان يراد بالنصيب
النصيب الشرعي سواء كان بالفرض او الرد ويراد بما في يده ما في يده من نصيبه على تقدير عدم الاقرار لا جميع ما في يده اذ ربما كان بيده نصيب وارث
اخر ايضا والحاصل انه يدفع اليها الفاضل مما بيده من نصيبه شرعا على تقدير عدم الاقرار على نصيبه شرعا على تقدير الاقرار ويمكن حمل كلام
الشارح على ذلك بان يكون قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة استدراكا لما لو كان بيده نصيب وارث اخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل
قوله نعم لو كان لما له اه الظ بدله نعم انه او كما لا يخفى **قوله** كالعارية المضمونة كذا في اكثر النسخ وح يكون مثالا للمنفي **قوله** ولانه منكر
لا يخفى ان كونه منكرا ايضا ليس الا لاصالة المذكورة فجعله دليلا اخر كما ترى **قوله** لان ثبوت البقاء شرعا مجوز للاهانة والضرب فيه تامل
اذ يجري مثل ذلك في مسئلة اليمين ايضا لانه اذا كانت القاعدة الشرعية هي توجه اليمين على المنكر فتوجه اليمين ههنا الى المالك بعد يمينه يثبت البقاء
شرعا وهو مجوز للاهانة والضرب الى ان يعلم خلافه فلا وجه للعدول عن القاعدة الشرعية والحكم بتوجه اليمين على المدعي فتدبر **قوله**
للانتقال الى البدل لا يخفى ان الحكم بالانتقال الى البدل حيث يتعذر تخليص العين باق في المسئلة السابقة ايضا اذ يمكن فيها ايضا الحكم باليمين

للثاني مطلقا لانه
صح اقراره لعقلا وعلى
انفسهم مع امكان كونه
هو الزوج وانه ظنه
الاول فاقر به ثم تبين
خلافه والغاء الاقرار
في حق المقر مع امكان
صحته مناف للقواعد
الشرعية نعم لو اظهر
لكلامه تاويلا ممكنا في
حقه كتزويجه اياها
في عدة الاول فظن
انه يرثها زوجان فقد
استقربه المصنف في س
القبول وهو متجه ولو
اقر بزوجة للميت
فالربع ان كان المقر
غير الولد والثمن ان
كان المقر الولد هذا
على تنزيله في الزوج
وعلى ما حققناه ثم
في الولد خاصة وغيره
يدفع اليها الفاضل
في يده عن نصيبه على
تقديرها ولو كان
بيده اكثر من نصيب
الزوجة انتقص على
دفع نصيبها فالحاصل
ان غير الولد يدفع
اقل الامرين من نصيب
الزوجة وما زاد عن
نصيبه على تقديرها
ان كان معه زيادة
فاحد الابوين مع
الذكور لا يدفع
شيئا
ومع الاناث
يدفع الاقل والاخ
يدفع الربع والولد
الثمن كما ذكر فاذا
اقر باخرى ...

الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله وتكليفه باليمين مطلقا توجب خلوه جلسه كالاول فالوسط مبحر وكلامهم هنا عن منع كتاب
اللقطة بضم اللام وفتح القاف اسم للمال الملقوط او الملتقط كباب بفعله بضم وفتح او يكون القاف اسم المال او اطلق على مايشمل الانسان تغليبا

على المنكر كما هو القاعدة ويدفعه ما الزم فيهما من تقليد الحبس بالحكم بالانتقال المذكورة للفرقة بين المسلمين بهذا الوجه يضعف جدا فتدبر قوله
لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله لا يخفى ان الرجوع الى قوله يخفى هو ان يحكم بحلفه الى الرد فاذا حلف لا يلزم بشئ لا رد الامر
ولا البدل وههنا يحلف المالك ويحكم عليه برد البدل فلا يلزم الرجوع الى قوله وايضا لو كان الرجوع الى قوله بمجرد دعواه يحكم بنفى المسئلة
السابقة ويمكن دفع الاخير بان المحذور الرجوع الى قوله بلا بينة ولا يمين كما هنا وفى المسئلة السابقة يرجع الى قوله باليمين ولا محذور فيه
يمكن دفع الاول ايضا بان المراد ان الحكم بعدم الزامه باليمين ايضا والانتقال الى البدل ابتداء رجوع الى مجرد قوله ودعواه الرد بلا بينة ولا يمين و
هذا يوجب جرءة الناس على مثل هذه الدعوى ليذهبوا باعيان الاموال بمجرد دعوى كاذبة اذ ح يحكم له بحلف المالك وهو اهانة للمالك لا له
بل ربما كان ذلك ايضا مقصودا ثم يحكم له بما هو غرضه من غير بينة ولا يمين ولا عقوبة يخاف منها فمقتضى الحكم ان يحكم بعد حلف المالك بالزامه باليمين
او الحبس والعذاب على ذلك حتى تظهر امارة عدم امكان العين ليكون الخوف من ذلك مانعا عن الاجتراء على هذه الدعوى كاذبا فتدبر قوله
ويضعف بعدم لزوم ذلك مطلقا بل جاز العكس بان يؤدى الغربة الى ظهور نسبه بان كان اصله من مكان بعيد عن امكان الالتقاط
السافر اتفاقا ونحو ذلك كذا في ك ولا يخفى ان مراد القائل وهو الشيخ ره في ط اداء ذلك الى ضياع نسبه غالبا وكونه مظنة ذلك وعدم اللزوم
لا ينافى ما ذكره فكان مراد الشارح انه لما لم يلزم ذلك لا يمكن الحكم باشتراطه بمجرد هذا الظن مع اصالة عدمه نعم لو كان لازما يتجه اشتراطه
قوله ولان اذن الشارع لمن لا اخذ مع عدم الاذن فى النفقة ضرر وحرج دعوى الضرر والحرج على تقدير الاستحباب كما ترى قوله وفى الضمان
لما لكها على تقدير ظهوره وفائدة الخلاف مثل ما سيذكره من فائدة الخلاف فى مسئلة الضمان بعد التعريف لو نوى التملك او تصدق به قوله فاذا
جاء طالبه رده اليه سابقا من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى يأتيه طالبه فاذا جاء الى اخر قوله ولا ينافى ذلك ما ورد فى الخبر من انه اذا جاء طالبه
رده اليه لا ينافى ما حكموا به من جواز تملكها بالقيمة على تقدير ظهوره بناء على انه اذا ملكها ينبغى القول بعدم وجوب ردها عليه وكفاية قيمتها
ووجه عدم المنافاة ان ملكه انه يملكه ملكا متزلزلا ينفسخ بمجئ صاحبه ولا يجعل ذلك اشارة الى الضمان الصاحب كما فعله سلطان العلماء فهو كما
ترى قوله عملا بصحيحة ابن سنان انت خبير بان الصحيحة المذكورة انما وردت فى حيوان سيبه صاحبه لما لم يتبعه وهو غير معتبر فى اخذ الشاة فى
الفلاة فالتمسك بها العدم ضمير محافظ كما ترى قوله بقصد التملك فى موضع جواز بدونه اى بدون جواز قصد التملك قوله لرواية على
حمزة لا يخفى ان السائل انما سئل عن التعبان فالاستدلال به على حكم اللقطة مط وان نقص عن الدرهم كما ترى قوله لو لم يظهر فى الدابة او لم يطالبه
على الاحتمال قوله المصحف والمخصرة قال فى الصحاح المخصرة السوط ولا يخفى ان ما ذكره الش من ان الغالب كونهما من الجلد انما هو فى السوط ونفى طرحه
ما يفعل ضربه من انه خصا المخل بل نعفل قوله وهى كما اختصره الانسان بيده فامسكه اى امسك هذا الشئ الانسان او بالعكس قوله
وعلى المتعارف كان المتعارف اطلاق المخصرة على السوط ونحوه قوله وكانه اراد به الشرط هذا دفع للاشكال الاخير بان مراده بالوجوب نفيه
عند التملك المستفاد من جملة شرطا في وجوبه كانه هو الوجوب الشرطى لا الشرعى فلا يقول بوجوبه الشرعى ايضا وح فيندفع الاشكال الاخير
لكن يتوجه ح ان الظاهر من الاخبار هو الوجوب الشرعى لا الشرطى فلا حاجة فى الاستدلال بها الى التمسك باطلاقها كما فعله والا فانهم قوله
لان مناط اكثر الشرعيات الظن كان لوجوه الثلثة وجه لجواز الدفع على ابن ادريس واما وجه ما استوجهه من اعتبار الظن فهو محال على الظهور
كما يستفاد من دليل ابن ادريس الا انه عدل عنه فى صورة الظن لما ذكر من الوجوه ويمكن ان يحمل الوجه الاول وجها لاعتبار الظن فى الجواز
والاخيران وجها لكفايته والاول الظهر فتدبر قوله وفى بعض الاخبار هى ما روى عنه ع انه قال فان جاء صاحبها فعرف صفتها وعددها
فادفعها اليه وظاهره وجوب الدفع لكنهم حملوه على مجرد الاذن والاباحة بناء على اصالة عدم الوجوب بدون البينة مع احتمال اللزوم عدم
عليه بسببه لظهور ملك بانى بالبينة قوله والاقوى الاول لقوله لا يبعد ان يحمل قوله فاجعلها فى عدم مالك على قاعدها فى عرضه و
ادخلها فى جملته واعلم انها منه وح فلا ينافى القول بالملك القهرى فتدبر قوله سواء فى ذلك المسلم والكافر وقيل يختص جواز الاحيا
بالمسلم للتقييد به فى بعض الاخبار كما فى رواية ابى خالد الاتية فمن احيا ارضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام وفيه انه ظ فى حال ظهور
الامام والكلام فى زمن غيبته على ان دلالتها على تخصيص الحكم بالمسلمين ضعيفة جدا فلا يصلح مخصصا للعمومات المتضافرة ويمكن ان يكون
وجه التخصيص بهم انهم المطيعون للاحكام المنتفعون بها كتخصيص ما اخص من الاحكام فى الكتاب العزيز بالمؤمنين مع عمومها بالنسبة الى سائر
المكلفين فتدبر قوله لان ذلك لا يقصر عن حقه الظ كما فى شرح يع لا يريد اى حقه منها الا يزيد عن حقه فى غيرها مما ذكره فاذا كان ذلك يملك الغير
على جهة الملك ولم يجز انتزاعه منه فهنا اولى لان الحقوق الاخرى اقوى لانه واظهرها الصلاحيتها للانتفاع بالفعل بخلافها ههنا او لعل حمل
الغير هنا له عمارة مؤثرة بخلافه ههنا لتوقف تملكه على الاحياء مؤثرة ويمكن توجيه كلامه ههنا بحمل المشار اليه بملك غيره اى بملك الغير
لجهة ههنا لا يقصر عن تملك لجهة من غيرها فاذا وقع التملك هناك فههنا اولى لما اشرنا اليه من الوجهين وفيه تكلف وعلى الوجهين فيرد ان
يملك الكافر والمخالف ليس هناك بجائز وليس تملكا حقيقة وانما يترتب عليه الى ظهوره بخلافه ههنا فانهم حكموا بجوازه وانه يملك حقيقة
عندهم فيشكل ذلك بانه لو كان تملكا للامام ع فى تملكها بالاحياء المستفاد من الاخبار فلا اشكال فيه قوله فانه سيذكر الكافر والمخالف فى ذلك
المسلم والكافر فينبغى ان يحمل المسلم على المخالف كما ذكره هنا او يجعل بناؤه فى حق المؤمنين على القول باباحة نصرفهم فى حقوقهم ع فى الخمس و
غيره فى زمان الغيبة وعلى هذا يصير الحكم فيهم نظير ما اخبر فيه ابقه ويندفع فيهم ما اوردناه من الايراد فى الحاشية السابقة ويبقى فى غيرهم فافهم

ولا يجوز احياء العامر وتوابعه كالطريق المفضى اليه والشرب بكسر الشين واصله الحظ من الماء ومنه قوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم والمراد هنا النهر وشبهه المعد لمصالح العامر
وكذا غيرها من مرافق العامر وحريمه ولا احياء المفتوح عنوة بفتح العين اى قهرا وغلبة على اهلها كارض الشام والعراق وغالب بلاد الاسلام اذا عامرها حال
الفتح للمسلمين قاطبة بمعنى ان حاصلها يصرف فى مصالحهم لا تصرفهم فيها كيف اتفق كما سيأتى وغامرها بالمعجمة هو خلاف العامر بالمهملة قال الجوهرى وانما قيل
له غامر لان الماء يبلغه فيغمره وهو فاعل بمعنى مفعول كقولهم سر كاتم وماء دافق وانما بنى على فاعل ليقابل به العامل وقيل الغامر من الارض ما لم يزرع مما يحتمل الزراعة
وما لا يبلغه الماء من موات الارض لا يق لها غامر نظرا الى الوصف المتقدم والمراد هنا ان مواتها مطلقا للامام ع فلا يصح احياؤه بغير اذنه مع حضوره اما مع
قوله ولا يجوز احياء العامر وتوابعه لا يخفى عدم امكان احياء العامر وكانه بعدم الجواز فيهما التوابع فانهم قوله اذ عامرها حال الفتح
لا يخفى ان عامر كل ارض لاهلها ولا يجوز احياؤها بل لا يمكن كما اشرنا اليه وعامرها للامام لا يجوز احياؤه فى المفتوح عنوة بدون اذنه مع
حضوره كذا لا يجوز ذلك غيرها مع اذن تراد عنه ع يجوز فى الجميع التفرقة بين المفتوحة عنوة وغيرها على ما ذكره لا وجه له نعم الفرق
بينهما انما يظهر فيما اذا صار عامرها مواتا فانها لما كانت للمسلمين قاطبة ولها مالك معروف فلا يزول ملكهم عنها بالموت على ما حكم به المص
وانه اجرى كل ما جرى عليه ملك مسلم معروف بل نقل فى كره اجماع اهل العلم على عدم زوال الملك عنها ايضا بالموت كالتى ملكت بالشراء
ونحوه واما غير المفتوحة عنوة مما اسلم عليها اهلها طوعا من غير قتال التى هى لاهلها فاذا عرض لها الموت ولم يكن لها مالك معروف يجوز
تملكها بالاحياء وكذا اذا كان لها مالك معروف وكان تقدم ملكها بالاحياء بعد الموت على الخلاف بخلاف ذلك فى المفتوحة عنوة لانتقالها
الى المسلمين قهرا فلا يزول ملكهم عنها وان كانت بالاجماع الذى نقلنا عن كره وكذا القول فى التى سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال
من لا نقال انه يجوز تملك عامرها بعد الموت بالاحياء لكونها ملك الامام فحكمها حكم سائر الاراضى الميتة التى للامام بل ربما يجوز للمؤمنين
تملك عامرها ايضا وكان نظر المص والش ايضا فى الفرق الى ما ذكرنا وان كانت عبارتهما لا تخ عن قصور ثم لا يخفى ان القائلين بعدم خروجها عن
ملك صاحبها اختلف فذهب بعضهم الى عدم جواز احيائها ولا التصرف فيها مط بدون اذن لمالك كغيرها من الاملاك وذهب اكثرهم الى جواز
احيائها وصيرورة الثانى احق بها لكن لا يملكها بذلك بل عليه ان يؤدى طسقها الى الاول او وارثه ولا يفرق فى ذلك بين المملك بالاحياء وغيره
من الاسباب الملكية وهذا ظ عبارة المص هنا حيث حكم كليا بان كل ارض ترك اهلها عمارتها فالمحيى احق بها وعليه طسقها لاربابها وعلى هذا
فلا يستقيم اطلاق حكمه بعدم جواز احياء المفتوحة عنوة على الوجه الذى ذكرنا ايضا فينبغى تقييده للعامر بعدم صحة تملكها بقصد التملك
فتدبر قوله لان الماء يبلغه فيغمره اى يغطى جميعه ذلس فيه شئ يظهر انه ونحوه بخلاف العامر اذ الملك لا يغطى ما فيه من المزارع ونحوه قوله وماء دافق فان
جمهور اهل اللغة على ان الدفق متعد بمعنى الصب ونحوه وعلى هذا فيكون الدافق من المدفوق ونقل عن الليث دفق الماء بمعنى انصب فيكون الدافق
على بابه قوله لعموم من احيا ارضا ميتة الروايات بهذا المضمون متظافرة قوله ولصحيحة ابى خالد الكابلى عن الباقر ع هذه الرواية رواها الش
عن الحسن بن محبوب بحذف السند وذكر ان طريق الشيخ الى الحسن بن محبوب فيما اخذه من كتبه ومصنفاته صحيح وح فالحكم بصحة طريق هذه الرواية غير ظ
ولو سلم فانما هى صحيحة الى ابى خالد واما ابو خالد فالذى يظهر من كتب الرجال انه اصغر واكبر وان الراوى عن ابى جعفر ع وابى عبد الله ع ولم يذكروا
له توثيقا ولا مدحا واما الاكبر فهو ايضا وان لم يوثقوه لكن ذكروا انه من حوارى على بن الحسين ع وانه لو لم يكن فى زمنه ع فى زمن الامام خمسة الاخمس نفر منهم ابو خالد
الكابلى ونقلوا ايضا انه قال بامامة محمد بن الحنفية ثم رجع لما حصل فى الرواية وهى طويلة وبالجملة فالحكم بصحة الرواية لو امكن فانما هو لو كان هو الاكبر
وهو غير ظ بل الظ انه الاصغر فتدبر قوله وقول الص رواه عنه لا شك عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب ولا مناقشة فى صحة السند سوى
ما اشرنا اليه فى الحاشية السابقة من حال سند الشيخ الى الحسن هذا وههنا رواية اخرى ايضا لم ينقلها الش هنا ولا فى لك وهى صحيحة عمر بن يزيد المنقولة
فى زيادات خمس يب فارجع اليه قوله عليه السلام خربة هايرة فيما عندنا من يب بائرة قوله والبحرين هذا ينافى ما مر منه فى كتاب الخمس حيث مثل
ما سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال التى هى احد اقسام الانفال ببلاد البحرين ويشهد لما ذكره هناك رواية قال سئلته عن الانفال فقال كل ارض خربة
او شئ كان للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب قوله المص وكل ارض ترك
اهلها عمارتها فالحكم ذكره اكثر من قال به فيما اذا ماتت بعد العمارة وظ قول المص ترك اهلها عمارتها انه يكفى فيه ترك اهلها عمارتها وان لم يبلغ
حد الموات كما اشرنا اليه الش ايضا لكن قوله فالمحيى يشعر بما ذكره من صيرورتها مواتا وبالجملة فالاكتفاء بالاعم وان كان يمكن استفادته من بعض
عبارات الاخبار لكن يشكل الحكم به والاولى الاقتصار فى الحكم هنا فيه الثانى على ما اذا بلغت حد الموات قوله فلرواية سليمان بن خالد الرواية
فى يب هكذا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتى الارض الخربة ... عليها بالقطع مما لا وجه له واما حكمه بضعف السند ففيه انه ليس فى رجالها من يقدح فيه سوى سليمان
بن خالد وهو وان نقل انه خرج مع زيد فقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابى جعفر ع غيره لكن نقلوا انه تاب من ذلك ورضى عنه ابو عبد الله
وترحم عليه وان كان فقيها وجيها ووثقه العلامة فى صه وفى حواشى الش عليها بخط سليمان بن خالد لم يوثقه النجاشى ولا الشيخ الطوسى ولكن روى
الكشى عن حمدويه انه سئل ايوب بن نوح ثقة هو فقال كما يكون الثقة فالاصل توثيقه ايوب بن نوح وناهيك به انتهى فكان حكم الش بالضعف
بناء على قاعدته من تضعيف الموثقات وجعله الخروج مع زيد دليلا على فساد مذهبه للتامل فيه مجال وبالجملة المعتبر المتاخرين الحكم بصحة روايته
من جهته ولو كانت موثقة فهى من الموثقات القوية قوله لان نفس الارض حق صاحبها ان فى مقام الاستدلال على عدم خروج مواتها عن الملك
بين كون نفس الارض حق صاحبها امر مسلما بل ليس الا مصادرة محضة وايضا بعد التفطن يكون الارض حق صاحبها كيف ينفى الاستدلال بهذا
الحديث على جواز الاحياء مع القيام بالاجرة على راماد ولعل المراد يحققه هو نفس الارض وح لا دلالة فيه على ما ادعاه بل يكون محتملا لمذهب جمع من
الاصحاب الذين قالوا بوجوب ذهابها الى المالك وعدم جواز التصرف فيها مط الا باذنه كما استدلوا والمواتات الحق محمل يحتمل الوجهين بل يمكن الاستدلال
بهذه الرواية على شئ من المذهبين الا ان يق من قبل المص ح راضيا بان الحق فى الرواية وان كان يحتمل نفس الارض والاجرة لكن يجب حمله على الاجرة
جمعا بين الاخبار اذ لو حمل على نفس الارض لنافت الاخبار الاولة ثم بعد ثبوت حق الاجرة يمكن ان يق ايضا ان الظ منه عدم خروج الارض عن ملك
الاول انه مع القول بالانتقال الى الثانى وزوال ملك الاول لا معنى لثبوت الاجرة له على الثانى بما اشكل ما يشبه ذلك بلفظ الص ايضا ذالظ

وبعدنا الامام حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح فى مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم كسد الثغور ومعونة الغزاة وارزاق الولاة هذا مع حضوره اما مع غيبته
فما كان منها بيد الجائر يجوز المضى معه فى حكمه فيها من تناول الخراج والمقاسمة منه هبة وشراء واستقطاع وغيرها مما يقتضيه حكم شرعا وما يمكن استقلال نائب
الامام به وهو الحاكم الشرعى فامره اليه يصرفه فى مصالح المسلمين كالاصل ولا يجوز بيعها لانه بيع الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح لانها للمسلمين قاطبة من
وجد منهم ذلك اليوم ومن يتجدد الى يوم القيمة لا بمعنى ملك الرقبة بل بالمعنى السابق وهو صرف حاصلها فى مصالحهم ولا هبتها ولا وقفها ولا نقلها بوجه من
الوجوه المملكة لما ذكرناه من العلة وقيل والقائل به جماعة من المتاخرين منهم المص وقد تقدم فى كتاب البيع اختياره له انه يجوز جميع ما ذكر من البيع والوقف وغيره
منه الصاحب الحال وبعده وال ملكه لا يبقى له صحته فى الحال بعينه مع احتمال الحق فى الامرين لجواز ان يكون شيئا اخر كاعتبار بعض ما بقى من آثاره او
بينهما وان بلغ حد الموات اذ لا يعتبر فيه ذهاب اسم العبارة واسا كما سبق من الشرح وايضا يمكن ان يحمل على نفس الارض ويخص بما اذا لم يكن ملك
السابق بالاحياء الذى نقل الاجماع فيه على عدم الانتقال عن ملك الاول ويخصص الاخبار الادلة بما اذا كان ملك السابق بالاحياء بل
مورد رواية ابى خالد الكابلى لا ذلك يمكن ايضا تخصيص الروايات العامة بالاحياء الابتدائى وبالجملة فالظ فيما كان السابق بالاحياء هو
القول بالحقية الثانى غير لزوم الطسق والله تعالى يعلم **قوله** المص ويصرفه الامام لا يذهب عليك انهم ذكروا فى بحث الخمس وجوب
الخمس فى الغنيمة من منقولها وغير منقولها من الاراضى وغيرها وعلى هذا فحكمهم بكون الارض المفتوحة عنوة للمسلمين قاطبة يجب ان
يخص بما سوى الخمس لكن اكثرهم لم يتعرضوا لذلك فى هذا المبحث ولا فى بحث الجهاد كانهم نسوا ما ذكروه هناك ثم ان اكثرهم ايضا اهملوا بيان تفصيل
حكم حصة الخمس انه يفرزها ويقسمها بين اهلها او يصرف حاصلها ونماءها بينهم فى كل سنة سوى ما رايناه فى كلام العلامة
فى موضع من كتاب الاحياء فانه على الثانى وعلى هذا فلو فرض انه افرزها وافرزها فيكون حكمها بعد انتقالها الى اهل الخمس حكم سائر الاراضى
المملوكة فيصح بيعها وشراؤها واحياؤها بعد الموت فى غير حصة الامام اذا لم يعرف مالكه وفى حصة الامام مع اذنه او غيبته وان لم يفرض فيكون
حكمها حكم الاربعة الاخماس الاخر مع عدم صحة شىء من ذلك لكونه لمالك لها معروفا لكن يجب صرف نماء الحصة الى اهل الخمس ونماء الحصص الاخر
الى مصالح المسلمين قاطبة ويتفرع ح جواز التصرف بثمن الغيبة فى كل قطعة من تلك الاراضى بقدر حصة الامام بل بقدر كمال الخمس او ودعم
من الاذن لشيعتهم فى الخمس وبالجملة فكلامهم ح قاصر عن تحقيق هذه الامور وكانه ايضا قليل الجدوى فتدبر **قوله** اوعرض له الموتان لا يخفى
ما فيه فان الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح اذا عرض له الموتان لا يملك بالاحياء على ما نقلنا من كره الاجماع عليه فلعل المراد عروض
الموتان حال الفتح فالمراد بالاول ما كانت مواتا حال الفتح اصالة من غير عروض حياة لها اصلا وبالثانى ما عرض لها الاحياء لكن صارت مواتا حال
الفتح ففى الصورتين لما كانت مواتا حال الفتح فهى ملك للامام لا للمسلمين فيصح احياؤها بالشرط السابق **قوله** او وجدت فى يد احد الظ
ووجدت بالواو والمعنى انه اذا اشتبه حالها حال الفتح ووجدت فى يد احد يدعى ملكها فيحكم بكونها ملكا له حيث لا يعلم فساد دعواه لاحتمال ان
يكون مواتا حال الفتح واحياها فى على تقدير يمكن توجيه بان المراد بالاول ما كانت ميتة الان ولا يدعيها واشتبه حالها حال الفتح فح
يجوز احياؤها لاصالة عدم كونها محياة حال الفتح وبالثانى ما كان لاحد يد عليها سواء كانت محياة ام ميتة وادعى ملكها ولا يعلم فساد دعواه
لجواز الاحياء كما ذكرنا ويجوز كونها من حصة الخمس على الاحتمال الذى اشرنا اليه سابقا لكن لا يخفى انه ح يتفرع على الاول جواز احيائها كغيرها من الارض
المملوكة كما نزعه على الجميع لعدم تحقق المالك بعد الان يقدح فيه ايضا ثم احياها فهى كما فى الشقين الساقين عليه فتدبر **قوله** بالشرط السابق
لا وجه لهذا الاشتراط فى الشق الاخير اذ بناء على الحكم الظاهرى فانه لما كانت فى يد من يدعى ملكها ولا يعلم فساد دعواه فيحكم بملكها له ولا
معنى ح لاشتراط الشرط السابق غيبة الامام او اذنه مع حضوره نعم هذا الشرط انما يتجه فى باقى الفروض الا ان يكون المراد بالاشتراط فى الفرض
الاخير اشتراط ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اى انا وان حكمنا له بالملك لكن يشترط فيه ايضا ان كان تملكه بالاحياء له واعادة الشرط السابق
فتفطن **قوله** الملك للمحيى هذا التقييد اشارة الى ان الشروط المذكورة شروط للاحياء الملك للمحيى لا لصحة الاحياء مط كما هو ظ العبارة
ويرد انه لا وجه لاشتراط انتفاء ملك سابق وان بنى الكلام على عدم بطلان ملك المالك بالموت فانه مع الملك السابق يصح احياؤه عند
القائلين بالقول المذكور ايضا لكنهم يقولون انه لا يصير ملكا للمحيى بل عليه طسقها لمالكه كما سبق من المص ومنه يظهر انه لا بد من حمل قوله
فى شرح هذا الشرط لم يصح احياؤها على عدم صحة احيائها على الوجه المذكور لا عدم صحته مط كما هو ظاهره فافهم **قوله** من التفصيل المحتاج
ومواته اذا كان الملك السابق بالاحياء يجوز احياؤها بعد الموت وان كانت فى يد المالك السابق فظهر منه عدم اشتراط انتفاء الملك السابق
وكذا انتفاء يد الغير كليا وهو ظ فتدبر **قوله** واثبات الملك مط بابا هما فيه تامل فانه يجوز تملك شىء مع اشتراط سلب بعض منافعه كما
اذا اشترى رضا مستأجرة لغيره او اشترط اجراء نهر او ميزاب عليها وح فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل اذا اريد الجمع بين
الحقين فتفطن **قوله** وانما يتوجهان لو جعله مشروطا باحد الامرين كالعباس يجوز القبول بالملك مشروطا باحد الامرين ولا يخفى
فى تجويز الاشتراط عند تحقق ناسك لجهالة اذ ليس المراد عدم تحققه وقت الاحياء بل ابدا واما اشتراط عدم ضيق المكان فهو وان توهم
صحته لكن فيه ايضا ان الظ ان المحقق جواز احياء البعض لعدم الاضرار بناء على سعة الباقى للناسكين عادة ووقوع عليه فوق بعض الحاج
فيه فاذا قلنا بالتفصيل الذى ذكرها المص ثانيا كان معناه انه ان اتفق فى بعض السنين ضيق المكان بحيث يحتاج البعض الى الوقوف به
صح والا فلا وظ انه على هذا لو اشترط عدم الضيق ينبغى ان يشترط عدم اتفاق الضيق وهو ايضا فى الجهالة كما سبق فافهم **قوله** هذا
اذا لم يكن المانعان لا ولان واحدهما موجودا لا يبق اذا لم يكن شىء من المانعين الاولين موجودا فلا وجه للقول بكفاية كل واحد من الثلاثة
بل يتعين ح الثالث لانا نقول ليس المراد عدم وجودهما فى اول الامر بل حين تحقق احدهما والحاصل ان الاقوى عنده الاكتفاء بكل واحد
من الثلثة اذا لم يتحقق بعده شىء من المانعين الاولين اما لو تحقق احدهما او كلاهما فلا بد من رفعه ايضا فافهم **قوله** والا لم يكتف بالبناء
كان الظ بحسب السياق ان يقول والا لم يكتف به اى لاحدها وهو الثالث او احد الاخيرين ولعل التعبير بالباقى للاشارة الى ان فى صورة
وجود احدهما لم يكتف باحد الاخيرين لا بمجموعهما ايضا فافهم **قوله** وكذا احدهما قال سلطان العلماء ره اى وكذا لم يكتف احدهما من قلع

وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث والسيل لتحقق الاحراز مع نية التملك كاجراء النهر ومثله ما لو اجرى ماء الغيث فى ساقية ونحوها الى مكان
بنية التملك سواء احرزها فى ملكه ام لا حتى لو احرزها فى ملك الغير وان كان غاصبا للمحرز فيه لا اذا اجراها ابتداء فى ملك الغير فانه لا يفيد ملكا مع احتماله كما
لو احرزها فى الانية المغصوبة بنية التملك ومن حفر بئرا ملك الماء الذى يحصل فيه بوصوله اليه كما لو حصل الى الماء اذا قصد التملك ولو قصد الانتفاع
بالماء والمفارقة فهو اولى به ما دام نازلا عليه فاذا فارقه بطل حقه فلو عاد بعد المفارقة ساوى غيره على الاقوى ولو تجرد عن قصد التملك والانتفاع
فمقتضى القواعد السابقة عدم الملك والاولوية معا كالعابث ومنها المعادن وهى قسمان ظاهرة وهى التى لا يحتاج تحصيلها الى طلب كالياقوت
الشجر وقلع الماء انتهى ويمكن ان يكون المراد وكذا اذا كان احدهما مستوليا لم يكف الحائط **قوله** وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه
الغيث والسيل الى لا يملك بدون ذلك لان نزول الغيث فى ملكه او دخول السيل فيه صرح به كره نعم يحصل به ذلك اولوية كما صرح به الشهيد فى
قواعده وعلى هذا ولو كان تخطى انسان الى ملك الغير واخذ من ذلك الماء لم يكن لمالك الارض استرداده وكان ملكا للثانى باستيلاء يده عليه
قاله فى كره ولعله لا يخ عن اشكال **قوله** المص ومنها المعادن كلامهم فى تحقيق المعادن الظاهرة والباطنة مشوش جدا والذى يتخلص
من التامل فى فتاويهم ان المعادن الظاهرة هى ما يبدو جوهرها من غير عمل اى لا يحتاج الى حفر شىء من الارض لظهوره ولا الى عمل فى معالجة لحصوله وان
احتاج الى عمل وتعب فى حفره واخذه والباطنة هى التى تحتاج الى احدهما اما بان يكون فى قعر الارض كالياقوت الكائن فى بطن الارض ويكون
على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما فى الذهب مثلا لكن ذكروا ان القسم الثانى منها ملحق بالظاهرة فى الحكم اى لا يملك الا
بالحيازة اذ لا يتصور الاحياء فيها لوجودها على وجه الارض وينبغى ان يخص ذلك بمثل تراب الذهب واشباهه مما كان على وجه الارض ولا
يحتاج الى عمل الا بعد اخراجه واخذه واما اذا حصل على وجه الارض ولكن يحتاج الى عمل لحصوله كما اذا فرض ان ارضا سبخة يحتاج الى ان يساق
الماء اليها حتى ينعقد ملحا فاجراء الماء اليها احياء لها يملك بها ما ينعقد فيها من الملح على ما يظهر من فتاويهم ولعل هذا هو السر فى التعرض
للعمل لحصول الجوهر فى تعريفه والا لكان الظ ان يقال ان الظاهرة هى ما يكون على وجه الارض والباطنة الى قسمين والحاق احدهما بالظاهرة
فى الحكم لغو ايضا هذا اذا عرفت هذا فعليك ان تحمل كلام الش هنا وفى شرح يع على ما ذكرنا وان كان ظاهره لا سيما فى شرح يع يوهم خلاف
ذلك والعجب انه ح عد الياقوت ههنا من الظاهرة وفى شرح يع من الباطنة واعجب منه ان العلامة فى كره عد الياقوت والبرام فى كل من الظاهرة
والباطنة **قوله** لعدم اختصاصه بها ح كان من يقول بالقسمة لا يقول بعينه تمام انعقد بينهما حتى يشكل فى صورة الزيادة لعدم اختصاصهما
به ح بل قسمة ما اراد اخذه وح لا اشكال والتحقيق فى هذه المسئلة انه اذا نقص المعدن عن مطلوبهما بها وتوافيا عليه دفعة وامكن القسمة فالمتجه
ح هو القول بالقسمة على ما ذكره المص والمراد انه ينصب الحاكم قاسما يقسمه بينهما على ما صرح به فى كره ولو كان المراد ان القاسم يعين حصة كل
منهما حتى ياخذ كل منهما من المكان الذى خصه به لا انه يحضر القاسم ويقسم بينهما وهو ظ ولا انه بعد حضرهما واخذهما يجب ان يقسم الحاصل بينهما
اذ لعل احدهما اكثر من الاخر وح فالقول بوجوب القسمة بينهما على التساوى مشكل الا ان يحكم بوجوب اجرة المثل لما زاد عن عمل الاخر وفيه
ايضا اشكال واما القول بالقرعة لياخذ الجميع اخرجته كما هو احد القولين فى اصل المسئلة فضعيف فى هذه الصورة نعم لو تشاحا فالتقدم
فى الضيق المكان يتجه القرعة هذا واما اذا اراد المعدن عن مطلوبهما او كان بقدره فلا يتصور النزاع بينهما الا فى التقديم اذا ضاق المكان
فلا وجه للقول بالقسمة ح بل يتعين القرعة الا اذا فرض اختلاف اجزاء المعدن فى سهولة الاخذ وصعوبته فلا يبعد القول بالقسمة ويمكن ايراد
هذه الصورة ايضا فى الشق الاول وعلى هذا فلا معنى للقول بالقسمة فى الشق الثانى اصلا فتدبر **قوله** والماء الذى لا يبقى بغرضهما الاظهر لا يزيد
عن غرضهما مواتها القولية بخلاف ما لو لم يزد **قوله** والفرق ان الملك مع الزيادة لا يخفى ما فى صورة التحجير والسبق فى الماء الذى لا يفى بغرضهما
لا يحصل الملك الا بعد الاحياء والاخذ وما قبلهما فليس الا اولوية وهى موجودة فى هذه الصورة ايضا فما ذكره من الفرق لا وجه له اصلا نعم ان بقى
فى صورة اتساع المعدن او الماء فانه لا يحصل للسابق الا اولوية السبق فلو فرضه لاحد فتقدم عليه ثم بهذا الاعتبار لا يحصل له استحقاق
لشىء من الماء او المعدن لعدم انحصاره ولو عادة فلا يمكن عادة ان يتعين له حصة منه فلو فرض احد اخذ على الفراغ مثلا وجاز فالظ انه يملكه
اذ لا يمكن ان يبقى منه من حصة الاخر ما اراد هذا مع وجود امثال ما جاء كثيرا بلا منازع بخلاف صورة التحجير والماء الذى لا يزيد عن غرضهما بل ما لا
يقطع بكونه وافيا بغرضهما وان وفى فى نفس الامر لظهور استحقاقه ح فتدبر **قوله** بخلاف ما لو لم يزد وبخلاف التحجير كما ذكر فى شرح يع **قوله** ولو
كان المعدن فى الارض المختصة بالامام لا يبقى هذا منافيا لما ذكره سابقا بقوله وكذا لو احيا ارضا مواتا فظهر فيها معدن فانه يملكه اذا الارض
الموات مختصة بالامام لانا نقول الارض الموات للامام ما دام مواتا وح فما يوجد فيها من المعادن ايضا له واما اذا احياها محى فيخرج عن كونها
ملكا له ويصير ملكا للمحيى فيملك ما يظهر فيها من المعادن ايضا فتدبر **قوله** هو الناس فى غير شرع فهو الارض التى اشترك فيها المسلمون كالمفتوحة
عنوة **قوله** مما انهر الدم قال فى نهاية فكل الانهار الاسالة والصب بكثرة شبه خروج الدم من موضع الذبح بجرى الماء فى النهر انتهى وانما نهاها
على ما نقل ههنا مكان الا لف فيه للاشباع كما فى استكان فانه على ما فى ق افتعل من المسكنة اشبعت حركة عينه **قوله** ويتوان اضافه
المصادر هذا مراد المص فى قواعده ولا يخفى ان اضافة الحج الى البيت وكذا الصوم الى رمضان انما هى اضافة المصدر الى المفعول كما صح المصدر اليهما
على هذا الوجه كذلك يصح اضافة الفعل اليهما كما عاب يوم حج البيت وصام رمضان بجعلهما مفعولين كما لا يصح حج البيت وصام رمضان بجعلهما
فاعلين كذلك لا حج البيت وصوم رمضان بجعلهما من اضافة المصدر الى الفاعل فما ذكره لا يصلح شاهدا على مخالفة اضافة المصدر لاضافة الافعال
الى هذا غريب جدا **قوله** لامكان كون الجار المحذوف فى او الباء اى حاصله بزكوة امه ولعل هذا اظهر **قوله** المص او دسا وما فيه اى تسارك
الضعيف والذى فيه واما ما ذكره الش كما نرى **قوله** فهو كرش قال فى ق الكرش بالكسر وككتف لكل مجتر بمنزلة المعدة للانسان ثم ان الظ
من قوله فاذا اكل الجدى فهو كرش انه اذا اكل الجدى يصير هذا الشىء الاصغر كرشا ويظهر ذلك ايضا من قوله فى لغة الكرش واستكرشت
الانفحة صارت كرشا وذلك اذا رعى الجدى النبات وهذا كما ترى بل الظ ان الكرش محل الانفحة لان الانفحة تصير بعد الاكل كرشا نعم ربما
لا يبقى الانفحة بعد الاكل فيحمل كلامه على هذا بان يكون فاذا اكل الجدى فهو كرش اى لا يبقى سوى الكرش وكذا قوله واستكرشت الانفحة

فالظاهرة كالملح والكبريت والياقوت والبرام والقير والنفط واحجار الرحى وطين الغسل والباطنة وهى الموقف ظهورها على العمل كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج فالظاهرة لا تملك بالاحياء لان احياء المعدن واظهاره بالعمل وهو غير متصور فى المعادن الظاهرة لظهورها بل بالتحجير ايضا لان التحجير فى الاحياء وازاء تحجر الحائط احياء للارض على وجه لا مطلقا بل الناس فيها شرع الامام وغيره لا يجوز وح ان يقطعها السلطان المعادن على الاشهر لاشتراك الناس فيها وتملكها بالجواز تنظر الى عموم ولايته ونظره ومن سبق اليها فله اخذ حاجته او اخذ ما شاء وان زاد عما يحتاج اليه لثبوت الاحقية بالسبق سواء طال زمانه ام قصر فان توافيا عليها دفعة واحدة وامكن القسمة بينهما وجب قسمته الخ

بلغ
مقابلة

وان لاصق الجلد الميت للنص وعلى الثاني فما في داخلها طاهر قطعا وكذا ظاهره بالاصالة وهل ينجس بالعرض بملاصقة الميت وجهان كوكي الاول التطهير ظاهرها واطلاق النص يقتضي الطهارة مطلقا ثم يبقى الشك في كون الانفحة المستثناة هل هي اللبن المستحيل ام الكرش بسبب اختلاف اهل اللغة و المتيقن منه ما في داخله لانه متفق عليه واللبن في ضرع الميت على قول مشهور بين الاصحاب مستنده روايات منها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس وقد روي نجاسته صريحا في خبر آخر لكنه ضعيف السند الا انه موافق للاصل من نجاسة المائع بملاقاة النجاسة وكل نجس حرام ونسبة القول بالحل الى الشهرة يشعر بتوقف فيه وفي من جعله اصح وضعف رواية

صار كرشا اي لم يبق منها سوى محلها الذي هو الكرش بعيد جدا وكذا حمله على ان المراد انه اذا اكل الجدي بقي الانفحة كرشا بان يكون للكرش معنيان احدهما ذكر وثانيهما الانفحة بعد الاكل كذا قوله واستكرشت الانفحة صارت كرشا اي بلغت الى المرتبة التي يقال لها الكرش بعيد جدا على انه لم يذكر هذا المعنى في لغة الكرش هذا ثم ان حكم صاحب ص تبعا للجوهري بما لا وجه له بناء على ما هو الظ من تفسيره وانطبق كلام الجوهري ايض على ما ذكره بان يكون المراد بالانفحة هي الكرش اي الشيء الذي يصير بعد الاكل كرشا بقرينة قوله فاذا اكل فهو كرش وح يكون هو اللبن المستحيل بناء على ما ذكر من انه يصير بعد الاكل كرشا نعم لا ينطبق على ما ذكره اولا في تاويله كما لا يخفى واما حمله على ما ذكر تاويل في تاويله فهو ابعد من حمل كلام القاموس اليه اذ ليس في كلام حديث اللبن المستحيل اصلا فانه اذا فسر الانفحة يفهم منه انه الكرش بالمعنى المعروف يسمى قبل الاكل الانفحة وبعده كرشا وما ذكره فرق من قوله واستكرشت الانفحة مما لا يابى عن الحمل عليه واما ما ذكره في تفسير الانفحة فقد ظهر حاله بما قررناه قوله وان لاصق الجلد الميت للنص هذا بناء على ان الانفحة بالمعنى الاول مايع لا يقبل التطهير فاذا ورد النص بطهارتها يحكم بطهارتها مطلقا لا ذاتا فقط لعدم الفائدة فيها وهذا كما ترى بل الظ انها ليست مايعة بحيث لا يقبل التطهير بل منجمدة يمكن تطهيرها وعلى هذا فهي طاهرة ذاتا واما عرضا ففيه الوجهان فتامل قوله والمتيقن منه ما في داخله وذلك لان الانفحة ان كانت هي ذلك فهو طاهر اصالة وهو ظ وكذا عرضا ايض والا لانتفت الفائدة في الحكم بطهارته على ما اشرنا اليه مع ما فيه وان كانت هي الكرش فما في داخله طاهر اصالة لانه مما لا تحله الحيوة وكذا عرضا لملاصقته للكرش وهو طاهر على هذا التقدير قوله وما يتخلف في الكبد والقلب طاهر ايض في الجزم بطهارة المتخلف في الكبد والقلب تامل ومن حليته وتحسينه القول بالتحريم للعموم نظر فان دلة نجاسة الدم ايض عامة كادلة تحريمه ولا مخصص للمتخلف الا اجماع الاصحاب وفي كلام اكثرهم وقع التخصيص بالمتخلف في اللحم وهو بظاهره لا يشمل المتخلف في الكبد والقلب ولو تمسك التقييد بالمسفوح في قوله تعالى او دما مسفوحا حيث يفهم منه حلية غير المسفوح مط ويلزم منه طهارتها ايض كذلك فبعد المساعدة عليه نقول فهذا هو المخصص للعموم الدال على الحرمة ايض بطريق اولى فلا وجه لتحسينه القول بالتحريم للعموم قوله ولا فرق في طهارة المتخلف في اللحم لعل المراد ان حكمهم بطهارة المتخلف عام يشمل ما اذا كان راس الذبيحة منخفضا عن جسدها او عدمه واما المتخلف في غير اللحم فلما لم يتعرضوا له صريحا والحكم بالحاقه بالمتخلف في احتمال فلا يشك ان هذا الاحتمال على تقدير الانخفاض اظهر منه على تقدير عدمه فلذا قال فلا فرق بين الصورتين خصوصا على تقدير استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي باستثنائه عن الحكم بالحلية وتخصيص الحلية بالمتخلف في اللحم فانه ح لا فرق بين الصورتين واما اذا لم يستثن ذلك وحكم بحلية المتخلف مط فلا يبعد الفرق بين الصورتين بان يحكم بحلية المتخلف في غير اللحم في صورة انخفاض الراس لا علوه هذا ولا يخفى على ما قررناه كان المناسب ان يقول لا فرق في حلية المتخلف بين كون راس الذبيحة بتبدل الطهارة بالحلية وحذف قوله في اللحم اما الاول فلان الاستثناء المذكور انما هو عن حكم بالحلية واما الطهارة فهي ثابتة عنده في المتخلف مط بلا استثناء واما الثاني فلان عدم الاستثناء لا يؤثر في الفرق بين الصورتين في المتخلف في اللحم بل في غيره واما المتخلف في اللحم فلا فرق فيه بين الصورتين سواء قيل بالاستثناء او لا وهو ظ هذا والظ ان مراده بالمتخلف في اللحم هو ما يعم المتخلف في الكبد والقلب ومراده انه لا فرق في طهارة المتخلف في اللحم بالمعنى المذكور بين الصورتين للعموم خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي ما يجذب الى باطن الذبيحة الذي حكم بانه حرام نجس وانما كان الحكم بعد هذا الاستثناء اظهر فان علو راس الذبيحة لا يوجب الا ان يجذب النفس بعض الدم النجس الى البطن وقد حكم بنجاسة ذلك فلا ضرر فيه وعلى هذا الامر سهل بشيء مما اوردنا لكن فيه ان علو الراس يتوهم فيه ضرر اخر ايض وهو ان لا يدفع الدم بالقدر المعتاد ويبقى منه في اللحم ازيد مما يعتاد تخلفه وح فالحكم بطهارته لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان متمسكه في الحكم بعدم التفاوت بين الصورتين هو العموم ويكفي في ظهوره الحكم في صورة الاستثناء المذكور ارتفاع احد الضررين المتوهمين وان بقي الآخر فتدبر ثم لا يخفى ان سياق كلامه هنا على وجه يدل على اختصاص المتخلف في البطن بما يجذبه النفس كما هو الظ وكلامه في روض الجنان يشعر بعدمه حيث قال فيه لا فرق بين ما يتخلف في العروق او في اللحم والبطن ما لم يعلم دخول شيء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او لذبحه في ارض منحدرة وراسه على فان ما في البطن ح نجس ويمكن تطبيق كلامه هنا على ما في روض الجنان بان يحمل قوله خصوصا بعد استثناء على انه لا فرق في الصورتين خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في البطن وتخصيص الحكم بالمتخلف في اللحم على ما وقع في عبارات القوم وغيره فانه ح لا فرق بين الصورتين نعم لو جعل الحكم شاملا للمتخلف في البطن ايض لكان ح فرق بين الصورتين على ما ذكره في روض الجنان فتامل قوله لان المختلط بعلم ان فيه لا يخفى ان الانفحاص انما كان علامة للتذكية والابتلاط بعلم انه ميتة فصار بمنزلة العلم بتميزها ابتداء نعم لو لم يجعل ذلك علامة بل تعبدا فما ذكره الشارح موجه لكن الظ من الرواية هو كون ذلك علامة فما احتمله المص تفريعا على الرواية ليس بضعيف نعم لو فرض انقباض جميعه فح لا يمكن الحكم بتذكية شيء منه للعلم بدخول الميتة فيه لكن لو صحت الرواية لعلة لم يتحقق هذا الفرض فتامل قوله لمنع تحقق التراضي قال سلطان العلماء ره هذا المنع على جعل عن تراض خبرا بعد خبر ليكون فلا يكون صفة للتجارة ح كون الاكل والتصرف عن تراض وهو تمام غرضه فالظ ان قوله تعالى عن تراض صفة للتجارة كما صرح به المفسرون والتجارة اما مرفوع على ما قرء او يكون فاعل كان التامة او منصوب خبر الكان الناقصة وضمير اسمه ضمير راجع الى الاكتساب او الاكل او التصرف المعلوم من سوق الكلام وعلى جميع التقادير يكون الاستثناء منقطعا وحاصل المعنى انه لكن كلوا ان كان تصرفكم واكتسابكم للحال تجارة صادرة عن تراض فلا يستدل على هذه الاجزاء كل ما اكتسب حصل بالتجارة الموصوفة بالتراضي لم اكتسب ولا يثبت ان المال المشترك لا يحصل كله لواحد من الشريكين بالتجارة بل بعض اجزائه فلا يجوز اكله بحكم الاية فظهر ضعف احتجاج بعض الاصحاب وصحة جعلها وصفا للتجارة وكان ما ذكره الشارح من ابطال

ويمكن ترجيحه بان تخصيص اية الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق عاد في المعصية في الجملة فيخص به ونقل الطبرسي انه باغ على اللذة وعادي سد الجوعة او عاد بالمعصية او باغ في الافراط وعاد في التقصير ثم انما يجوز من تناول المحرم ما يحفظ الرمق وهو بقية الروح والمراد وجوب الاقتصار على حفظ النفس من التلف ولا يجوز التجاوز الى الشبع مع الغنى عنه ولو احتاج اليه للمشي او العدو او الى التزود منه لوقت آخر جاز وهو موجه من جملة ما يسد الرمق وعلى هذا فيخص خوف المرض السابق بما يؤدي الى التلف ولو ظنا لا مطلق المرض ويخص هذا بتناوله للغذاء الضروري لا للمرض وهو اولى ولو وجد ميتة وطعام الغير فطعام الغير اولى ان بذله مالكه بغير عوض او بعوض هو ام المضطر قادر عليه في الحال او في ذمته

جعلها وصفا لها بطريق الالزام لصاحب الاحتجاج بناء على ما فهم من الاية لابطالها مط فتامل انتهى والظ ان المستدل حمل الاية على ان المراد الا ان يكون المال الذي يؤكل منه تجارة او الا يكون تجارة صادرة عن تراض منكم فيجوز الاكل منها وحمل التجارة على ما يشمل ما ذكره من اقسام الشركة ايض ليدل على ما ادعاه ومراد الشارح انه اذا حمل التراضي على التراضي مط اي تجارة صادرة عن تراض بالتجارة فيها اي في الاكل منها فيحقق التراضي هذا المعنى في المال المشترك وان جعل صفة للتجارة اي متعلقا باصل التجارة اي يكون اصل التجارة صادرا عن التراضي فيلزم جواز الاكل من كل تجارة وقع التراضي باصلها وان كان غير ما ذكره المستدل ومنع صريحا من الاكل منه وهو معلوم البطلان وهذا ربما قررنا ظهر ان الشارح ايض جعل عن تراض صفة للتجارة كما هو الظ وذكره المفسرون وليس بناء كلامه على ما افاده سلطان المحققين فتامل قوله ويمكن ترجيحه بان تخصيص اية الاضطرار كان مراده ان الاصل هو عدم الاثم مع الاضطرار الذي هو مؤدى قوله تعالى فمن اضطر فلا اثم عليه فتخصيص ذلك والحكم بالاثم على احد من الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق اثم يقينا فيخص به بخلاف المتجاوز في شبعه فان التجاوز عن الشبع ليس بحرام وفيه ان قاطع الطريق انما قطعا باعتبار قطعه الطريق اما باعتبار اكل الميتة فلا قطع باثمه فلو كان هو المراد بالعادي يلزم اثمه بهذا الاعتبار ايض ولا فلا وعلى كل من القولين يلزم ارتكاب خلاف الاصل في احدهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخرى بل نقول ان ما ذكره الشارح يصلح مرجحا للقول الاخر فان المتجاوز في شبعه لا ضطراره فلو حمل العادي عليه وحكم باثمه لا يلزم ارتكاب خلاف الاصل اصلا بخلاف قاطع الطريق فان الحكم باثمه للاصل مع الاضطرار على خلاف الاصل فتدبر قوله المص ويكره الاكل متكيا ولو على كفه في النهاية لا اكل متكيا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكي الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء بدلا من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكاء مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا ومن حمل الاتكاء على الميل الى احد الشقين تاوله على مذهب الطب فانه لا ينحدر الطعام في مجاريه سهلا ولا يسيغه هنيئا وقال في قوله اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما تظنه عوام الطلبة انتهى ولا يخفى انه اذا كان المراد ما ذكره انتفى شمول الاتكاء للنهي للاتكاء على الكف فتامل فيه قوله مع امتلائه مكروه لا يخفى ان امتلاء بطنه انما هو مكروه في زمانه وانصرافه نفسه عن الاكل ايض كك وانما بعده عادة قد عليه فيما يمكن ان يصير انصراف نفسه عن الطعام مستغنيا كك يمكن ان يصير امتلاء بطنه مستغنيا بان يحدث مثلا فيه حرارة توجب جريه بما يصل اليه من الغذاء فلا يعرط فتدبر قوله ثم القول للمناقشة في منتاع حمله على امتلاء البطن مجال فتدبر قوله ولان الدية يجب دفعها الى الوارث حاصله ان الدية يجب دفعها الى اهله للاية فلو ورث القاتل سهما فاما ان يدفع نصيبه المورث له الى الوارث الاخر ولا وجه له اذ لا شيء من ميراث احد يدفع الى غيره او يدفع الى نفسه وانه لا يعقل وتوجيه العبارة ان الوارث في قوله عام يشمل نفسه وقوله لا شيء له بيان وتفصيل للشقين المحتملين وضمير اليه راجع الى الوارث ثم اوله الوارث الاخر غير نفسه قوله لا شيء الى قوله والدفع بتمة قوله والدفع له دفع سؤال بيان لما ادعاه او لا من وجوب دفع الدية الى الوارث الاخر للاية فتامل قوله لعموم اية اولي الارحام لا يخفى ان عموم اولى الارحام وكونهم جميع متناول لا يجدي في المقام اعني اثبات ارث الجميع من الدية اذ غاية ما يستفاد منه ثبوت الاولوية للجميع في الجملة واما في جميع التركة حتى الدية فلا نعم لو كان متعلق الاية ايض عاما لكان لها دلالة على ذلك وجه وليس فليس فتدبر ثم لا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة حيث يظهر منه ان الاستدلال بهذه الاية في المناسب بالمناسب جميعا مع انه لا يناسب المناسب اصلا فتدبر قوله المص ولا فرق بين ولد الولد لهذا اذا كان لولد مانع من الارث كالكفر والقتل اذ مع وجود وارث وان كان ابعد لا تشترى الرق وان كان اقرب كما ذكره فيما اذا كان للرقيق ولد الميت الحر فتذكر قوله كما لو صرح بعضه حيا اي كما لا عبرة بحيوته اذا خرج بعضه حيا وبعضه ميتا بان مات قبل تمام الانفصال فان المعتبر حيوته عند تمام الانفصال لان نصيبها مع الولد اي مجموع الربع والثمن نصيبها مع الولد عدمه او نصيبها مع الولد نصيب الزوج معه ولا يمكن اجتماع شيء منها وهو ظ قوله كل من نقصه لم يهبطها وذلك اما بان لم يهبط اصلا كما في الاب فان له مع الولد السدس ولم يهبط عنه ولا ينقص عنه او اهبطها الى فريضة اخرى كما في الزوج والزوجة والام عدم الولد فيها اما الذي اخر فكل فريضة اهبطها ولم يجعل لها ناقصها فرضا ونقلها كما في البنات والاخوات لا يقال ان البنت الواحدة وكذا الاخت فريضتها النصف ثم تهبط مع التعدد الى الثلثين وهو فريضة اخرى لو قيل ان الثلثين ليس فريضة معينة لان فريضة البنات والاخوات وان بلغن ما بلغن فليس فريضة كل واحدة امرا معلوما قلنا فعلى هذا يرد الاشكال بكلالة الام فان لها مع الوحدة السدس ومع التعدد بالغا ما بلغ الثلث مع عدم دخول النقص عليهم لانا نقول ان البنت والاخت وان هبطتا الى فريضة اخرى لكن قد هبطتا ايض ولم يعين لها فريضة وذلك اذا اجتمعتا مع الولد الذكر او الاخ فانه ح للذكر ضعف الانثيين وما بقي من المال بعد اخراج المفروض وليس فريضة معينة فتدبر قوله فاذا ازدحمت الفرائض لعله اراد بالفرائض ان يجتمع مع البنت الابن مثلا او مع الاخت الاخ لا الفرائض التي توجب النقص على مذهبنا والعول على قول العامة كالابوين والزوج اذ ح يكون كالمصادرة على المط ويمكن حمل الفرائض على هذا ان يجعل هذا تنبيها على ما ذكره ويكون بيان كون فريضة البنات والاخوات مؤخرة محالا على الظهور ولعل قوله لم يكن لهن الا ما بقي الصق بذلك لكن لا يلائم هذا التعبير تاويله بقوله فاذا اجتمع ما قدم الله والامر فيه هين ولا بعد ان لا يجعل كلام ابن عباس اشارة الى ضابطة يعلم منها من يدخل النقص عليه بل يكون المراد ان

منها بيان علة حدوث النقص على ما ذكروا واعلم ان الوارث اما ان يرث بالفرض خاصة وهو من سمى الله تعالى له في كتابه سهما بخصوصه وهو الام والاخوة من قبلها

الذي قلنا انه قدمه الله هو من حكم فيه اذا اهبط عن فريضة بفريضة اخرى وحكم بعد نزوله عنها والذي قلنا انه اخره هو من لم يحكم فيه بذلك بل حكم له بما بقي فقد حكم في الزوج والزوجة والام اذا اهبطوا عن فريضتهم بفريضة اخرى وحكم بانه لا يزيلهم عنها احد ولا يدخل النقص عليهم واما في البنات والاخوات فقد حكم بانه اذا ازالتهن الفرايض عن ذلك دخل النقص عليهن ولم يكن لهن الا ما بقي وبالجملة فرضه انه قد صين في الشرع من يجب نقصه ولا يدخل النقص عليه ومن يجب تاخيره ويدخل عليه النقص وهو ما عداه من الفريقين لكنهم لما لم يعرفوا ذلك سقطوا في العول هذا واسل بعد التامل يظهر ان هذا الصوب كلامه والوفق **قوله** منها بيان علة حدوث النقص على من ذكر بل بيان ضابطة من يدخل النقص عليه لعله اراد ان فيه بيان علة الحكم بدخول النقص على من ذكر وما اخذه ومنه ايضا ما فيه هذا ولو حمل كلام ابن عباس على الاحتمال الاخير الذي اشرنا اليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا **قوله** واعلم ان الوارث مطلقا لا يخفى ما في هذا التقسيم من الاختلال فانه اما تقسيم للوارث بالنسبة الى الارث مطلقا او بالنسبة الى الارث بنفسه الاول ولا يستقيم عد الام والاخوة من قبلها في القسم الاول فانهم قد يرثون بالقرابة ايضا كما في صورة الرد كما امر بل الثاني لا يستقيم عد الزوج والزوجة فيه على راي من يقول بالرد عليهما فلا مصداق لهذا القسم اصلا الا ان يجعل منحصرا فيما بالنسبة الى القرابة فافهم وايضا ان ريد بالقسم الرابع ان يرث بالفرض والقرابة معا دائما فانتقاضه او في وقت فلا بد من بيان حاله في وقت اخر وايضا فلا يقابل مع القسم الثالث لان من يرث تارة بالفرض وتارة بالقرابة قد يرث بالفرض والقرابة معا وعلى الثاني لا يباين القسم الثالث بل الصواب ان يثبت الاقسام ويقال الوارث اما بالفرض خاصة كما في كل ذي فرض عند عدم الرد عليه او بالقرابة خاصة كما في من لا فرض له واما بهما جميعا كما في ذي الفرض عند الرد ولا مجال حينئذ لقسم اخر كما لا يخفى والصواب على تقدير جعل الاقسام اربعة ان يقال الوارث اما ان يرث بالفرض خاصة وهو الزوج والزوجة او الزوجة فقط على راي من لا يقول بالرد عليهما او عليها او بالقرابة خاصة او ما يقوم مقامها وهو من لا فرض له اصلا من الاقارب وذوي الاسباب او يرث تارة بالفرض وتارة بالفرض والقرابة او ما يقوم مقامها جميعا كالام فانها ترث بالفرض خاصة عند عدم الرد وبالفرض والقرابة معا عند الرد وكذا كلالة الام وكذا الزوج والزوجة على القول بالرد عليهما فانهما قد يرثان بالفرض وما يقوم مقام القرابة من السبب او يرث تارة بالفرض وتارة بالقرابة وتارة بهما معا كالاب فانه مع عدم الولد يرث بالقرابة خاصة ومع الولد الذكر بالفرض خاصة ومع البنت الواحدة بالفرض والقرابة معا اذا لم يكن زوج وكذا البنات اذا لم توجد الام والبنت والبنات فانها ترث مع الولد الذكر بالقرابة ومع الابوين بالفرض لكن في البنت بشرط وجود الزوج ومع احدهما بهما في البنات لكن بشرط عدم الزوج وكذا الاخوات للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع كلالة الام المتعددة بالفرض والواحدة بهما وكذا الاخت للاب فانها ترث مع الاخوة بالقرابة ومع الزوج بالفرض وبدونهما سواء وجدت كلالة الام اولا بالفرض والقرابة معا او يقال الوارث اما ان يكون له الفرض دائما اولا والاول اما ان يرد عليه ولا والثاني اما ان يكون له الفرض ولا فهذه اربعة اقسام الاول من يكون له الفرض دائما ويرد عليه كالام وكلالتها والزوج والزوجة على راي الثاني من يكون له الفرض دائما ولا يرد عليه اصلا كالزوج والزوجة على راي الثالث من ليس له الفرض دائما ولكن قد يكون كالاب والبنت والبنات والاخت للاب والاخوات الرابع من ليس له فرض اصلا وهو ظاهر ويمكن ان يثلث الاقسام ويقال الوارث اما ان يرث بالفرض دائما او لا يرث اصلا وبعد تعدد على هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المحقق في شرح وان لم يلايم بعض عباراته لكن في جعله كلالة الام من القسم الثالث نظر بل الصواب جعله من القسم الاول وبما قررنا يظهر ما في التقسيم الذي ذكره في شرح فارجع اليه **قوله** والبنات يرثن اي المتعددة فان لهن الفرض ان يرث تارة بالفرض خاصة وتارة بالقرابة خاصة وهذا انما هو في البنات المتعددة فانهن يرثن مع الابوين بالفرض خاصة ومع الولد الذكر بالقرابة خاصة واما البنت الواحدة فمع الابوين يرد عليها ايضا اذا لم يكن زوج فترث بالفرض والقرابة معا وانما ترث بالفرض خاصة اذا فرض الزوج ايضا معها وان لم يبق لها تمام فرضها وكذا الاخوات فانها ترث مع كلالة الام المتعددة بالفرض خاصة واما الاخت فانها ترث معها بالفرض والقرابة جميعا نعم انها ترث بالفرض خاصة مع الزوج وهو ظ **قوله** ومنها انه لو ترك جدته لا يخفى ان نقل هذا القول لا يناسب المسألة المذكورة ظاهرا وكانه لما كان حكم المصنف بكون الثلث للمتقرب بالاجداد بالام سواء اتحد ام تعدد والثلثين لاجداد الاب بناء على مذهب المشهور بين الاصحاب ان سهم المتقرب بالام من الاجداد الواحد والمتعدد الثلث مطلقا سواء اجتمع مع الاجداد او الاخوة فلذا نقل هذا القول في جملة الاقوال المخالفة للمشهور فلا تغفل **قوله** وتخلف الحكم في البنت لعل المراد ان القاعدة المذكورة يقتضي الرد على البنت لكون النقص عليها لكن قد تخلف الحكم لمانع وهو وجود معارض يدخل النقص عليه ايضا اعني الابوين فان فرضهما مع الولد انقص منه مع عدمه فلذا وقع الرد عليها ايضا ولم يختص البنت وفيه ان نقص فريضة في حال عنها في حالة اخرى لا يسمى نقصا وعولا والا لوجب الرد على الزوج والزوجة ايضا وعلى كلالة الام ايضا اذ فريضتهم في صورة التعدد انقص منها في صورة الوحدة بل المراد بالقاعدة المذكورة انه اذا كان اثنان لكل منهما فريضة ووقع النقص على احدهما بان وقع عليه اقل من فريضته بسبب اجتماع ثالث ولم يقع على الاخر فيجب ان فضل شيء يختص بهما كما اذا كانت كلالة الام والاخت مع عدم الزوج ولا ريب ان الابوين والبنت اذا اجتمعوا مع الزوج يدخل النقص بهذا المعنى على البنت دون الابوين مع انه في صورة عدم الزوج يكون الرد عليهما ايضا ولو نزلنا عن ذلك نقول ان هذا لا يتم في الام لا يخرج عن جواز ان يكون فرضها ازيد من السدس وذلك مع عدم الولد والحاجب واما في الاب فلا فرض له غير السدس اصلا نعم قد يزيد نصيبه عن السدس بالرد والنقص عنه عن ... والا فكلالة الام ايضا كذلك وقد يرث كل المال بالرد فيجب الرد عليها ايضا ويمكن ان يقال المراد ان الرد على الابوين بناء على القاعدة المذكورة بل انه لما نقص فرضهما في صورة مجامعة

مع الاجداد الاخوة المتعددين من طرف الاب فللجد والجدة للام الثلث والباقي للاخوة والاجداد للاب بالسوية مع تساويهم ذكورية وانوثية او بالاختلاف ولو فرض جدة الام وجد لاب واخ لاب فلكل واحد منهم ثلث ولو كان بدل الجد للاب جدة فلها ثلث الثلثين اثنان من تسعة وكذا لو كان بدل الاخ اختا فلها ثلثهما ولو سلف اخا او اختا لام مع الاجداد مطلقا للاب فللاخ او الاخت السدس والباقي للاجداد ولو تعدد الاخوة للام فلهم الثلث هذا بخلاف الجد والجدة للام فان لهما الثلث ان تعدد ولو سلف الجد للام واحدهما مع الاخوة للام وجدا وجدة للاب فللمتقرب بالام من الجد والجدة والاخوة الثلث وللجد للاب الثلثان وعلى هذا فقس ما يرد عليك من التفريع الجد وان علا يقاسم الاخوة ولا يمنع بعد الجد الاعلى بالنسبة الى الجد الاسفل المساوي

الولد ... بحكمه تعالى ... من ... الرد ... عليهما ... النقص لما تخلف القاعدة المذكورة فيهما ولو امكن اجراء هذه العلة في بعض الصور مع تخلف مقتضاها فيه فليس ذلك نقضا اذ لعل التخلف فيه لمانع لم نعلمه وعلى هذا يندفع ما اورد اولا واما ما اورده ثانيا فكانه لا يندفع به والحق ان هذا التعسف لان القاعدة المذكورة غير تامة ولا تامة نعم لو دل الدليل عليهما تخلف الحكم فيهما في بعض الصور تخلفها وهو ظ **قوله** ومع الاجداد ما مثل كلالة الابوين ان تخبر بانه لم يسبق تفصيل اجتماع كلالة الابوين مع الاجداد ولعل المراد ما فصل في موضعه من المساواة والتفصيل ان كلالة الابوين اذا اجتمع مع الاجداد للاب فحكم بالتساوي بينهما بمعنى ان الجد للاب بمنزلة الاخ من الابوين والجدة بمنزلة الاخت واذا اجتمع مع الاجداد للام فحكم بالتفاصيل بمعنى ان الثلث للجد للام سواء اتحد او تعدد ومع التعدد يقسم بالسوية والثلثان لكلالة الابوين سواء اتحدت ام تعددت ومع التعدد والاختلاف للذكر مثل حظ الانثيين وهذا التفصيل جار في كلالة الاب وحده مع فقد كلالة الابوين اذا اجتمع مع الاجداد **قوله** فطرح المتداخلات اي النصيبا فان نصيب اقرباء الام واحد يتداخل مع الاربعة سهامهم وكذا نصيب اقرباء الاب يتداخل مع الستة سهامهم وهذا ظ لكن في الاول الخروج عن الاصطلاح اذ التداخل في الاصطلاح يجب ان يكون عدد يعد العدد والواحد لا يجري هذا على المشهور ولا له عادة منها وهو ظ لكن يجري عليه المتداخل بالنسبة الى كل عدد وح فاذا طرح المتداخلون الاعداد اي اعداد السهام بقيت احدهما الى الاخر وهما متوافقان بالنصف والاوفق بما سبق ذكره من القاعدة ان يقال حكم الواحد مع الاربعة حكم المتباينين فيعتبر الاربعة والاثنان مع الستة متوافقان بالنصف فيجري توقفهما وهو الثلاثة فيضرب الاربعة في الثلاثة يبلغ اثني عشر ثم يضرب المجموع في الثلاثة اصل الفريضة فيبلغ ستة وثلثين **قوله** منهم من لاحظ الامومة اي اعتبر الانتساب الى طرف الميت فمن يتقرب اليه بابيه وهم اجدادهم الاربعة من قبل ابيه يقتسمون الثلثين بالتفاوت ومن يتقرب اليه بامه وهم اجدادهم الاربعة من قبل امه يقتسمون الثلث بالسوية نظرا في اصل الانتساب بالام وهذا راي الشيخ واما من لاحظ الاصل فالظ ان المراد بالاصل هو الجد اي لاحظ حال الجد هل يكون انتسابه الى الميت بواسطة اب الميت اي جده او بواسطة امه اي جدته اي هل يكون انتسابه بواسطة ابنه او ابنته فعلى الاول يتقرب بالاب وعلى الثاني بالام وعلى لا يخفى ان هذا لا ينطبق على شيء من المذهبين الاخيرين اما المذهب الثاني فلانه يقول ان ثلث الثلثين لابوي اب الام بالسوية مع انه على هذه القاعدة يجب ان يكون ثلاثا لعمر باقي الاقسام ينطبق عليهما واما المذهب الثالث فلانه يقول بان ثلث الثلثين لجد الاب وجدته لامه اثلاثا مع انه على هذه القاعدة يجب ان يكون بالسوية وباقي الاقسام ينطبق عليهما واما من لاحظ الجهتين فالظ انه لاحظ كون انتساب الجد من قبل ابنه وكذا انتساب الميت من قبل ابيه اي يكون الانتساب اليه بالام في كل المرتبتين بان يكون جد الام للميت قبل امها ومن سوى ذلك فهو جد لاب وح فهذا ينطبق على مذهب الثالث لانه جعل ثلث الثلثين لابوي ام الاب بالسوية وجعل باقي الاقسام اثلاثا هذا ولو قيل منهم من لاحظ انتساب الميت اليه بالام وهم من اكتفى بالامومة في الجملة ومنهم من اعتبر الامومة في كل المرتبتين لكان منطبقا على المذهب الثلاثة على الترتيب المذكور بلا اشكال ويمكن حمل عبارته على هذا بان يقال المراد بملاحظة الاصل ملاحظة اصل الامومة في الجملة فينطبق على المذهب الثاني والمراد بملاحظة الجهتين ملاحظة الجهتين اللتين هما منطوق القولين كما هو ظاهر بل المرتبتين اي جهة الميت وجهة الجد فينطبق على المذهب الثالث فيحمل الاصل على المبنا على الجد فينطبق على مذهب الشيخ ويحمل ملاحظة الامومة في جميع اجداد الام اي اجداد الام في الجملة على المذهب الثاني ويحمل ملاحظة الجهتين اي جهتي المرتبتين او الميت والجد كما ذكرنا على المذهب الثالث **قوله** ثم لا يخفى ان ما ذكرنا انما هو منشا اختلافهم في مساواة الجد والجدة واختلافهما في الفرق الذكورة ومهما تحقق وهو ان يكون نصيب جدي الاربعة للاب الثلثين وللاجداد الاربعة للام الثلث متفق عليه بينهم واما بعد ذلك لمرتبة فالشيخ اعتبر الثلث والثلثين في نصيب المتقرب بالاب وبالام وفي القولين الاخيرين اعتبر القسمة ثلاثا في نصيب المتقرب بالام ايضا ففيهما يجب تفصيل كل من الجد بالاب على الجد بالام وكان نظر القولين الى ان كل سهم للاب وللام انما يرثه اقرباؤهما من الاجداد باعتبار التقرب بهما فكانه ينتقل اليهما ثم الى اقربائهما فيجب ان يقسم كل منهما بالثلث والثلثين كما في مرتبتهما واما على الشيخ فلا حظ في ذلك ان اقرباء الاب وكذا الام فكانهم نظروا اليهما الى ان سهمهما ينتقل ابتداء الى اقربائهما من غير نظر الى انه ينتقل اليهما ثم اليهم فيجب ان يقسم بينهم من غير اقتسام بالثلث والثلثين ولعلهم في الفرق نظروا الى ان الاجداد بمنزلة الكلالة وقد ورد في الاخبار وثلث الام ينتقل الى كلالتها بالسوية من غير تفضيل الذكر على الانثى فيعلم ان سهمها ينتقل اليهم من غير نظر الى انتقاله اليها ومنها اليهم بخلاف نصيب الاب فانه يقسم بين كلالته بالتفاضل وهو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم فلذا حكموا في اجداد الطرفين ايضا على هذا النهج **قوله** وقيل الاقوال الاربعة لم يذكر في مسألة الاجداد الثمانية نظير هذا القول فلا تغفل **قوله** او من حكمه الاول حذف قوله او من حكمه **قوله** اجودها هو الذي دلت عليه الرواية الصحيحة في المرة فتدل على ما ذكره واما في الرجل فلا دلالة لها على ما ذكره كما بيناه في حواشي شرح لمع والاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك **قوله** ولو اجتمع مع الاولاد الوارثين ابوان هم جميع الاولاد سواء كان المعتق رجلا او امراة على القول الاول وفيما اذا كان المعتق رجلا على قول الخلاف في الاولاد الذكور خاصة فيما اذا كان المعتق رجلا على قول النهاية ففي جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين لمساواتهم في الطبقة وبنبه على خلاف ابن الجنيد حيث حكم باختصاصها بالولد **قوله** على ما سلف من مشاركة البنات للبنين وعدمها فعلى الاول تشارك الام الاولاد الوارثين وعلى الثاني لا تشاركهم فعلى الاول ترث ايضا مع الولد على القول الاول وكذا على قول الخلاف فيما اذا كان المعتق رجلا ولا ترث على قوله مطلقا ولا على قول الخلاف فيما اذا كان المعتق امراة والاقوى انها اقتنا ركهم اي ما ذكرنا من البناء هو الاقوى في مقابلة قول ابن الجنيد باختصاصها بالولد عند مشاركة

الاخوة والاخوات من قبل الاب لام او الاب ولابوية المتقرب بالام من الاخوة وغيرهم كالاجداد والجدات والاعمام والعمات والاخوال والخالات لها و مستند
ذلك كله رواية السكوني في اللحمة خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة فيبقى الباقي والاقوى ان الاناث منهم في جميع ما ذكر لا يرثن لجر العصبة وعلى هذا فيستوي معتق الاب
واخوة الابوين لسقوط نسبة الام اذ لا يرث من يتقرب بها وانما المقتضي للتقرب بالاب وهو مشترك فان عدم قرابة المولى اجمع فمولى المولى هو الوارث ان
ان اتفق ثم مع عدمه فالوارث ثم ابن مولى المولى على ما فصل فان عدم فمولى مولى المولى ثم قرابته فعلى هذا فان عدموا اجمع فضامن الجريرة وهي الجناية
وانما يضمن ما جناه كالمعتق في واجب وجه الاصل حيث لا يعلم له قريب فلو علم له قريب وارث وكان له معتق او وارث معتق كما فصل لم يصح ضمانه ولا يرث

الابوين اختص به فافهم قوله اختص الارث بالاب هذا بناء على ما هو الاقوى عند الش من عدم مشاركة البنات للبنين اذ ح لو عدم الولد اختص
الاب بالارث وان كان مع الام واما على القول بالمشاركة فمع عدم الولد تشارك الابوان وهو مع وجودهما ومع وجود احدهما اختص به ويمكن
ان حمل كلامه على انه في صورة وجود الاب وحده واما حال الصورتين الاخريين على ما علم مما ذكره من بناء حكم الامرين على ما سلف فافهم قوله
المص الاخوة والاخوات فان عدموا فالاعمام والعمات فان عدموا فاعمام الاب وعماته وهكذا قوله ومستند ذلك الى ما حكم به في الاولاد
كذا الاخوة والاخوات وما العكس المراد به الذي ذكرناه وكانه كان في ذلك ايضا في ذكر الش مقابله كله فافهم قوله خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة وهي
اخبار العصبة ولا يخفى ان تلك الاخبار على ما ذكره الش انما هو منطبق على مذهبه فالتخصيص المذكور لا يكفي في الجمع بينها وبين جزء اللحمة بعيد جدا
بخلاف تخصيصها بما عدا المتقرب بالام فانه لا بعد فيه كل ولما كان جزء اللحمة معتبرا عندهم فان تكلموا فيه هذا التخصيص الذي لا بعد فيه جدا
ليمكنهم العمل ايض باخبار العصبة في الجملة ولم يبالوا بترك العمل بها في الجملة ولم يخصصوا بما يقتضيه اخبار العصبة حتى لا يلزم ترك العمل بها اصلا
لبعده جدا هذا مع ان في خبر اللحمة رجل يوثقه عبد الرحمن بن الحجاج ايض هنا على ما ذكره الش والظ كما اشرنا اليه ان اخبار العصبة ليست
الا فيما كان المعتق انثى وينطبق على مذهب الخلاف وعلى هذا يخصص خبر اللحمة بما اذا كان المعتق رجلا ولا احد فيه فتد قوله ولو اجتمع
في الفريضة فلو جامع احد الابوين والخنثى زوج يضرب الاربعة مخرج الربع في الفريضة وهي اربعة وعشرون يبلغ ستة وتسعين ويأخذ الزوج
الربع اربعة وعشرين واحد الابوين ثلثة اضعاف نصيبه الذي هو الخمسة خمسة عشر والخنثى ثلثة اضعاف نصيبه سابقا وهو تسعة عشر اعني
سبعة وخمسين ولا يخفى فساده اذ على هذه الطريقة يجب ان يدخل النقص على الولد اكثر كيف واحد الابوين لا ينقص فرضه عن سدس الاصل ظ
وعلى هذا يجب ان ينقص فرضه عن سدس الاصل فانه سدسه ستة عشر ونصيبه على مقتضى ما ذكره خمسة عشر هذا مع ان نصيبه ينبغي فيه
يجب ان يزيد على سدس الاصل فانه على تقدير انوثية الخنثى يكون فرضها النصف ثلثه وللزوج الربع واحد نصف ولاحد الابوين سدس
فيبقى نصف سدس يجب ان يرد على الخنثى واحد الابوين ارباعا فكيف ينقص نصيبه من سدس الاصل فالحق بعد ضرب الفريضة في مخرج الربع
ان يعطى الزوج الربع ويأخذ نصيب احد الابوين على تقدير ذكورية الخنثى وهو سدس الاصل اعني ستة عشر ونصيبه على تقدير انوثيته وهو
ربع ثلثة ارباع الباقية ويعطى نصفهما وهو سبعة عشر وكان الش يجعل نصيبه على تقدير الذكورية سدس ثلثة الارباع وهو اثنا عشر فيختل
الضعف خمسة عشر ولا يخفى فساده واما الخنثى فيجب ان يأخذ نصيبه على تقدير الذكورية وهو ما بقي بعد الربع والسدس اعني ستة وخمسين
نصيبه على تقدير الانوثية وهو ثلثة ارباع الثلثة الارباع الباقية بعد اخراج فريضة الزوج اعني اربعة وخمسين ويعطى نصفهما وهو خمسة و
خمسون لا سبعة وخمسون على تقدير ما فعله الش وانما يستقيم ما ذكره لو كان نصيبه على تقدير الذكورية خمسة اسداس الثلثة الارباع الباقية و
هو ستون ويكون السدس الباقية لاحد الابوين فقد عرفت فساده وقيل عليه مجامعة الزوجة هذا نعم القاعدة المذكورة انما يصح في الفروض
التي لم يكن فيها ما يخرج من الاصل سوى الزوج او الزوجة كان يكون خنثى مع انثى وذكر او معهما على ما فرضها في يع فانه اذا فرض الزوج معها
فيجب ضرب الفريضة في اربعة فيكون الربع للزوج ويكون لكل واحد من ابوي ثلثة اضعاف نصيبه على تقدير عدم الجامعة ولا خلل فيه ومثله
في الزوجة ويمكن حمل الفرض في كلام الش اشارة الى خصوص الفرض الذي ذكرها المص فيطابق ما في يع ولا يرد عليه ما اوردناه فتد قوله ولو امكن
الاخر لجبار الممتنع او تولي طهارته ففي الاجزاء نظر اي عن الممتنع لو من تولى له نظر من اشتاله المذكور اي لتسلسل وجلية تحتمل التعدد فلا يجري فيما
الاجزاء عن الاخر فكانه ليس محلا للنظر سواء كان واحدا او متعددا قوله كالخولة والادهم كانه متعلق بقوله فلقرابة امه لا بقوله غيرهم فافهم
قوله ولا يرث الثاني المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول قال سلطان العلماء لا يخفى ان خلاف المفيد وسلار في ارث الميت المفروض
موته اولا مما ورث منه الثاني حيث ذهبا الى ارثه منه دون العكس كما صرح به الش في شرحه على يع فقال لا يتوهم احد عكسه لتعليل ذكره وقد
نقلنا عبارته في بيان مذهبهما كما ستعلم وعلى هذا لا ينطبق عبارة الكتاب بحسب الظ الا على رد العكس المذكور دون ما هو محل الخلاف وما هو
مذهب المفيد وسلار ويمكن توجيهه بحمل الثاني والاول في عبارته على الثاني في الارث والاول لا يخفى ان الثاني في الارث هو المفروض
اولا موته والاول في الارث هو المفروض ثم ح ينطبق عبارة المص على راي المفيد وسلار باعتبار والظ ان المراد من هذه العبارة ذلك على ما وقع
في اكثر كتب الفقه واما توجيه عبارة الش حيث قيد الثاني بالمفروض موته ثانيا فيحتاج الى تكلف حتى ينطبق العبارة على خلاف المفيد وسلار
اما بجعل الثاني مفعولا لا يرث مقدما على فاعله وهو لفظ الاول او بجعل لفظ المفروض منصوبا مفعولا لا يرث لا نائبا للفظ الثاني كما
هو الظ ويكون المراد بالثاني الثاني في الارث ولا يخفى بعد الوجهين ويحتمل ان قوله ثانيا متعلقا بالموت لا بالمفروض فيكون المراد بالثاني ما
فرض موته مؤخرا وهو يتحقق في كل من الفرضين فالميت اولا في الفرض الاول هو الميت المؤخر في الفرض الثاني وبالعكس وح يشمل العبارة و
مذهب المفيد وعكسه ايض فتد انتهى ولو اريد بالتخصيص رد مذهب المفيد فلا يبعد ان يقال ان قوله مما ورث منه بلفظ الماضي يشد اليه فان ما
ورث منه الاول انما يتحقق في الفرض الثاني واما في الفرض الاول فلم يرث بعد من فرض موته اولا شيئا فافهم ويحتمل ان لا يكون المفروض موته
ثانيا بيانا للثاني بل المراد ان المراد بالثاني هو الثاني من المفروض موته ثانيا فان كلا من المفروض موته اولا والمفروض موته ثانيا اثنان و
المراد انه لا يرث المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول هذا ويمكن ايض ان يجعل قوله ثانيا متعلقا بيرث اي الوارث الثاني المفروض موته
ثانيا اي في المرتبة الثانية مما ورث منه الاول والتقييد بالمفروض موته للاشعار بمنشأ الحكم وانه لما فرض موته فكيف يرث ثانيا مما ورث

منه الاول

المضمون الضامن الا ان يشترك الضمان بينهما ولا يشترط في نفسه عدم الوارث بل في المضمون ولو كان للمضمون زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى والباقي للضامن وصورة عقد ضمان الجريرة ان يقول المضمون عاقدتك على ان تنصرني وتدفع عني وتعقل عني وترثني فيقول قبلت ولو اشترك العقد بينهما قال احدهما على تنصرني وانصرك وتعقل عني واعقل عنك وترثني وارثك او ما ادى هذا المعنى فيقبل الاخر وهو من العقود اللازمة فيعتبر فيه ما يعتبر فيها ولا يتعدى الحكم الى الضامن وان كان له وارث ولا يتجدد للمضمون وارث بعد العقد ففي بطلانه او مراعاته بموت المضمون كذلك وجهان اجودهما الاول لفقد شرط الصحة فيقدح طاريا كما يقدح ابتداء ثم مع فقد الضامن فالوارث الامام ع مع حضوره لا بيت المال على الاصح فيدفع اليه يصنع به ما شاء ولو اجتمع معه احد الزوجين فله نصيبه الاعلى كما سلف وما كان يفعله امير المؤمنين ع من قسمته في فقراء بلد الميت وضعفاء جيرانه فهو تبرع

بل هو على الاستحباب ولو سلم فانما يقدم الاضعف تعبدا لا لعلة معقولة فان كثر علل الشرع والمصالح المعتبرة في نظر الشارع خفية عنا لعجز عقولنا عن
ادراكها والواجب اتباع النص من غير نظر الى العلة والتخلف مع تساويهما في الاستحقاق كالاخوين لاب ينتفي اعتبار التقديم ويصير مال كل منهما لورثة الآخر
وعلى اعتبار تقديم الاضعف وجوبا كما يظهر من العبارة وظ الاخبار يدل عليه منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع واستحبابا على ما اختاره في س لو غرق الاب
وولده قدم موت الابن فيرث الاب نصيبه منه ثم يفرض موت الاب فيرث الابن نصيبه منه ويصير مال كل الى ورثة الاخر الاحياء وان تشاركهما في انتقال
الى ورثة الحي ما ورثه ولو لم يكن لهما وارث صار مالهما للامام ع وذهب بعض الاصحاب الى تعدي هذا الحكم الى كل سبب يقع منه الاشتباه كالقتل والحرب

منه الاول فانه مستلزم لفرض الموت بعد الحيوة على ما فصله فتد قوله بل هو على الاستحباب لا يخفى ان الاستحباب ايض لا بد له من فائدة فلا فائدة في
هذا المنع قوله والتخلف مع تساويهما في الاستحقاق كانه متعلق بمقدر يعلم من نظم الكلام اي وضعف ايض هذا الاستثناء التخلف مع تساويهما
في الاستحقاق ولو كان بالتاء ليكون عطفا على قوله يمنع وجوب تقديمه لكان اظهر ثم التمسك بعدم القول بالفصل يدفع هذا الاعتراض
كما لا يخفى قوله او اسقط اقلهما من الاكثر اي اسقط الاقل من الاكثر مهما امكن فما بقي فهو اقل بالنسبة الى الاقل الاول فيسقط ما بقي من الاكثر وهكذا
حتى ينتهي الى الواحد قوله والمتوافقان هما اللذان يعدهما غير الواحد وان كان ذلك الغير هو نفس احدهما حتى يشمل مثل الثلثة والستة وفي
الكلام مسامحة قوله ويلزمهما انه اذا اسقط اقلهما اه على الطريق الذي ذكر في المتباينين قوله بقي اكثر من واحد اي يبقى في اخر مرتبة البقاء
اكثر من واحد فاذا اسقط بعد ذلك لا يبقى شيء واما المتباينان فلا يبقى منهما من الاكثر في اخر مرتبة البقاء الا واحد قوله نسبة الاعداد بالتوافق
وان كان مع التوافق التداخل يجوز ايض ان يطرح المتداخل ويعتبر العدد كما اشار اليه الش في بيان حكم التوافق والتداخل ولقد كان بيانا
كالصريح مسألة اجتماع الاخوة والاجداد من الطرفين على هذا الطريق فتذكر قوله التكليف بما لا يطاق اراد به ما يشمل الحرج المنفي في الدين فافهم
قوله بناء على ان الشهوة غير مقدورة بل انما هي بميلان النفس وتوقانها ويلزمها ابعدها ولا تحت اختيارها فلا يمكن اجبار احد واكراهه
عليها قوله وان الخوف من الخوف من الله تعالى يمنع من انتشار العضو وانبعاث القوة فاذا وطي علم انه لم يكن له الخوف منه تعالى بل كان بميله
شهوته فلا اكراه ومنه ان الشهوة وما يتبعها من الانتشار والانبعاث المذكورين امور طبيعية ربما يحصل عند مشاهدة ما يشتهيه او تخيله و
الخوف من الله تعالى لا يوجب عدم حصول تلك الطبيعة كما في شهوة سائر المحرمات من الاطعمة والاشربة غايته المنع عن الاتيان بمقتضاها ويمكن
ان يقال ان مع الجبر والتقية يرتفع الخوف من الله لوجوب التقية بل الخوف منه تعالى في خلافه وح فلا مجال لتوهم منع الخوف اه وربما يحمل الخوف
على الخوف من المكره فان الخوف ممن هدد على عدم الوطي يمنع من الانتشار وانبعاث القوة ولا يخفى سخافة دعوى الكلية نعم الخوف منه ربما يمكن ان
يمنع منهما في بعض الاحيان واما كليا فلا وح فلا ينفع المستدل العلامة في نفعه حمله على هذا الوجه حيث قال الاكراه يتحقق في طرف المرأة قطعا
وفي تحققه في الرجل اشكال ينشأ من انه لا يحصل الا مع ميل وقصد فان الخوف يقطع الشهوة ويمنع الانتشار فاذا وطي لم يكن مكرها ومن ان الخوف
من ان لا يفعل الفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك فتدبر فيه ويمكن حمل كلامه على تقدير حمل الخوف على الخوف منه تعالى في الفعل بل في عدم
لكنه بعيد جدا فتد ثم ههنا وجه اخر اشار اليه الش في شرح يع وهو ان انتشار العضو وانبعاث القوى يتوقف على الميل النفساني المنافي لانصراف النفس عن
الفعل والاكراه ملزوم للانصراف المذكور فلا يمكن الاكراه على الوطي المتوقف على الانتشار والانبعاث المذكورين وفيه ان الانتشار والانبعاث
المذكورين ربما حصلا بالطبع على ما عرفت والانصراف عن الفعل كان باعتبار الشرع لا بالطبع والاكراه على الشيء انما يستلزم الانصراف عنه في الجملة
لا الانصراف الطبيعي حتى لا يمكن الاكراه ههنا فتد قوله غير متوقف عليه اي للذي على الشهوة انتشار العضو وانبعاث القوة قوله لو سلم اه
لو سلم توقف على الاختيار وعدم الاكراه وسلم ايض منع الخوف منه اشارة الى ما ذكره من ان الشهوة لا تحصل بالاكراه بل انما هي بميلان النفس و
توقانها وكذا ما ذكره من ان الخوف من الله تعالى يمنع من الانتشار والانبعاث ثم بل الشهوة امر طبيعي ربما تحصل عند مشاهدة النفس ما تشتهيه
وان مال النفس عنه وانزجر لكان تحريم الشرع ومجرد ذلك كاف في امكان تحقق الاكراه على الشهوة اي على المقدمات التي يتبعها الشهوة بالطبع
مع عدم حصولها بالفعل والا فلا اشكال انه اذ لا اكراه على الشهوة بل على ما يتوقف عليها وكذا انتشار العضو وانبعاث القوة تابع للشهوة
قد يحصل مع وجود الخوف المذكور بلا ريبة وعلى تقدير حمل الخوف على الخوف من المكره توجه المنع اظهر كما اشار اليه ثم ان ضمير يتوقف ومنه في
كلام الش يمكن ان يرجع الى الذي كل من الامور الثلثة وتوجيهه ان المستدل وان لم يدع توقف الجميع على الاختيار بل توقف الشهوة فقط
وكذا لم يدع منع الخوف من الجميع بل الانتشار والانبعاث لكن لما لم يظهر تفاوت بينها في الحكمين جمع الش بينها فيهما ويمكن ان يرجع ضمير
يتوقف الى الاول من ذلك المذكور وضمير منه الى كل من الاخيرين منهجا وفق ما ذكره المستدل وعلى الوجهين فالمراد بالتوقف على الاختيار الذي
منعه وهو عدم الحصول بالاكراه كما اشار اليه لانه لا يحصل الا بالاختيار والقصد كما هو ظاهر وكيف والمستدل ايض ادعى عدم كونه مقدورا
ويمكن ان يجعل المنع الثاني اشارة الى منع ما ذكره المستدل صريحا من منع الخوف عن الانتشار والانبعاث كما في الوجه الثاني ويجعل المنع الاول
اشارة الى منع ما يستفاد من كلامه وهو ان الجبر على الشهوة بل على الشيء مطلقا يتوقف على الاختيار اي على كونه مقدورا ويكون زمامه باليد فانه
ثم بل يصح الجبر على مثل الشهوة مما لا يحصل بالطبع عند مباشرة مقدماته التي تحت القدرة والاختيار وان لم يكن هو بنفسه تحت القدرة ابتداء فتد
قوله ع وقد روي عن علي عليه السلام قال سلطان العلماء الظ ان المراد بنقل الرواية تأييد ما ذكره انه اقوى حيث تدل على انه ع حكم بحد
الفجور على المرأة مع ان المرأة نسبة الفجور الى فلان كما يتبادر عرفا فيه تامل انتهى ولعل وجه التأمل هنا انه يعتبر هذا الاقرار بتقريبة قوله ع اذا سألت الفاجرة
وكذا عدم اعتبار التكرار في الاقرار ويكون الغرض ان بذلك الاقرار يثبت حد الفرية ايض وعلى هذا فلا تأييد فيه لما ذكره قوله المص من
غير علم بسبب التحليل ويسقط الحد بادعاء سبب التحليل كالزوجية والملك ولا يكلف بينة ولا يمينا على ما صرح به لكن ح في سقوط حد القذف
بالزنا بالاتيان بالشهود كلام مع سقوط الحد عنه بذلك الدعوى اشكال وكذا في ثبوت الحد على مثل ذلك الشهود اذا لم يبلغوا النصاب
اشكال ولم اجد في كلامهم التصريح بهذين الفرعين وقد استشكل المحقق الاردبيلي في اصل المسئلة اي قبول شهادة الشهود على هذا الوجه
وهو في موقعه فتد قوله وهل يشترط حضورهم في مجلس الحكم دفعة كلام الش ههنا لا يخ عن تشويش وتوضيح المرام ان المعروف من مذهب

لوجود العلة وهو ضعيف لمنع العلية الموجب للتعدي مع كونه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع النص والوفاق ولو كان الموت حتف الانف فلا توارث مع الاشتباه اجماعا

في ميراث المجوس اذا ترافعوا الى حكام الاسلام وقد اختلف الاصحاب فيه فقال يونس بن عبد الرحمن انهم يتوارثون بالنسب والسبب الصحيحين دون الفاسدين وتبعه التقي وابن ادريس محتجا ببطلان ما سواه في شرع الاسلام فلا يجوز الحكم به ان ترتب عليهم اثر وقال الشيخ وجماعة يتوارثون بالصحيحين والفاسدين لما رواه السكوني عن علي ع انه كان يورث المجوسي اذا تزوج بامه واخته وابنته من جهة انها امه وانها زوجته وقول الصادق ع لمن سب مجوسيا وقال انه تزوج بامه واخته وابنته من جهة انها امه وانها زوجته وقول الص ع لمن سب مجوسيا وقال انه تزوج بامه ان علمت ان ذلك عندهم هو النكاح بعد ان درأ الانساب وقوله ع ان كل قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه وقال الفضل بن شاذان وجماعة منهم المفيد ... الاصحاب

بحيث غابت الحشفة او قدرها في القبل فلو انكر من يملك الفرج على الوجه المذكور وطي زوجته صدّق بغير يمين وان كان له منها ولد لان الولد قد يلحق من اسماء
الذي هو وطي مهده فتود تماما ثم احدها الاصابة اي الوطي قبلا على وجه يوجب الغسل فلا يكفي مجرد العقد ولا الخلوة التامة ولا اصابة الدبر ولا ما بين الفخذين
ولا في القبل على وجه لا يوجب الغسل ولا يشترط الانزال ولا سلامة الخصيتين فيتحقق من الخصي ونحوه لا من المجبوب وان ساحق ثانيها ان يكون الواطي بالغا
فلو اولج الصبي حتى يجنب مقدار الحشفة لم يكن محصنا وان كان مراهقا وثالثها ان يكون عاقلا فلو وطي مجنونا وان عقد فلا لم يتحقق الاحصان ويتحقق
بو صبر غافلا وان تجدد جنونه ورابعها الحرية فلو وطي العبد زوجته حرة وامة لم يكن محصنا وان عتق ما لم يطا بعده ولا فرق بين القن والمدبر والمكاتب
والمبعض و بعضه الانحتاشتراط اجتماعهم حال قامة فعرو والظاهر منه اشتراط حضور جميع العدد قامة الشهادة ويحتمل ان يكون المراد اشتراط ان لا يحصل بين
خامسها ان يكون الشهادات تراخ عن نظر الى ان العلة الموجبة للاجماع على ما يستفاد من كلامهم ومن الرواية المنقولة هي لزوم تاخير القذف لو لم يجتمعوا وهي لا تدل

[illegible]

ويقتل مستحل الخمر اذا كان عن فطرة ولا يستتاب لانه مرتد من حيث انكاره ما علم من دين الاسلام ضرورة وقيل والقائل الشيخان يستتاب فان تاب وإلا قتل والاقوى الاول ثم لو كان عن ملة استتيب قطعا كالارتداد بغيره فان تاب وإلا قتل ويستتاب بائعها مطلقا وكذا يستتاب الرجل لو استحل بيعها فان امتنع من التوبة قتل كذا اطلقه المصنف وغيره من غير فرق بين الفطري والملي ولو باعها غير مستحل عزّر ولا يقتل مستحل شرب غيرها اي غير الخمر من مسكرات للخلاف بين المسلمين وهو كاف في عدم كفر مستحله وان اجمعنا على تحريمه وربما قيل بالحاقه بالخمر وهو نادر والحق بالعدم مستحل بيعه ولو تاب الشارب للمسكر قبل قيام البينة عليه سقط الحد عنه ولا يسقط الحد لو كانت توبته بعدها اي بعد قيام البينة لاصالة البقاء وقد تقدم مثله ولو تاب بعد اقراره بالشرب يتخير

[illegible]

فلما عاد ثانيا ام يخرج من حرز لانه كان مبنوذا قبله فلا قطع سواء اجتمع منهما مع نصاب ام كان الثانى وحده نصابا من غير ضميمة وفى العلامة فى عدم قصر
زمان العود وعدمه فجعل الاول بمنزلة المتحد دون الثانى وفصل فى ير فلوجب الحد انه لم يتخلل اطلاع المالك ولم يطل الزمان بحيث لا يسمى سرقة واحدة عرفا
وهذا اقوى لدلالة العرف على اتحاد السرقة مع فقد الشرطين وان تعددها لاخراج وتعدده بالحدهما الحادية عشرة الواجب فى هذا الحد اول مرة قطع الاصابع
الاربع وهى ما عدا الابهام من اليد اليمنى وترك له الراحة والابهام هذا اذا كان له خمس اصابع اما لو كانت ناقصة اقتصر على الموجود من الاصابع وان كانت
واحدة عدا الابهام لصحيحة الحلبى عن الصادق ع قال قلت له من اين يجب القطع فبسط اصابعه وقال من هيهنا يعنى من مفصل الكف وقوله فى رواية ابى بصير القطع

وجوب القطع بمجرد ان جاء بها وان لم يقر بها مع الاقرار ولو مكرها اولى ويمكن المناقشة فيه اذ سرقته لعلها لا يكون معلومة كما ينبه عليه قوله سرقة وقد
ولكنه يكابر عنها ولا يقر بها حتى اذا جاء بها بعينها وظاهر انه لا يدل على المدعى ويمكن ان يكون نظر الشارح الى قوله ولكن اذا اعترف وجاء بها فعليه القطع
ولو نوقش فى دلالة المفهوم وكونها ظاهرة فيمكن دفعها بانه لا ريب ان بعد ملاحظة ذلك تصير المناقشة المذكورة ضعيفة جدا ويصير الكلام ظاهر
الدلالة على ما ذكره وبالجملة فمجموع الكلام كالنص فى الدلالة على ما ذكره فتدبر **قوله** فلما عاد ثانيا ام يخرج من حرز يلزم على هذا ان لا يثبت القطع لو
منك وصبر لحظة ثم اخرج المالك هو كما ترى **قوله** قصد الاضافة ام لا اى عبارة المصنف كما ترى **قوله** وكذا الاحكام لو دفع الغالط وهو من
قصد التلفظ بشئ اخر فغلط وتلفظ **قوله** والساهى يمكن ان يكون عطف الساهى على الغافل تفسيرا ويحتمل ان يكون المراد باحدهما من يقصد
التلفظ بذلك ويغفل عن كون ذلك كفرا والاخر من لا يقصد التلفظ بذلك احد اصلا عنه سهوا او لا تغفل **قوله** والاقوى تحديدها
بما يؤمل لابد منه على من راجع كتب الفقه المتداولة انهم لم يذكروا فى هذه الاستتابة الاقوال احدهما الاستتابة ثلثة ايام على ما روى والاخر
استتابة القدر الذى يمكن فيه الى الاسلام وهو منسوب الى الشيخ والاكثر حكموا بكون الاول احوط والثانى اقوى ولا يخفى ان ما اختاره الش
ههنا يتعلق الملفق ش لا ينطبق بظاهره على قول الشيخ بل لا يرجع الى محصل فانه لا يمكن ان يحصل الياس من اسلام احد وان بلغ النصب على الكفر ما
بلغ اذ لعله يبدو له بعد ذلك ما يرجع به عنه اللهم الا من اطلع على الغيب او اطلع عليه وان حمل كلامه على ان المراد انه يستتاب ما ظهر
التزيد ويؤمل معه العود ويقبل اذا عزم على عدم العود واظهر استقراره عليه فيندفع ذلك لكن يبقى بعد انه لا يستقيم حكم الش يكون الصبر
اولى على الاطلاق وحمل الخبر على الاستحباب اذ قد يحصل مترددا اكثر من ثلثة ايام الا ان يق مراده انه اذا حصل الياس قبل ثلثة ايام فى الصبر
ثلثة ايام اولى حمل الخبر على الاستحباب ايض فى هذه الصورة ايض وح يندفع ما ذكرنا لكن لا يخفى انه ايض ليس امر مضبوطا اذ يمكن ان يظهر التردد اما لم
يظهر على عدم العود اصلا الا ان يحدد وجابت الكثرة بثلثة ايام ويكون ذلك ضابطة لجواز قتله قبلها او فيه تعسف بعد الكل والقول بالانطباق
على ما نقل عن الشيخ وان كان مراده ايض لا يخ عن جفاء فتد **قوله** نعم يكون الخنثى حقيقة الخ الظ ان يعتبر الاختبار عادة بحيث لا يوجد الخنثى
منه عرفا واما اعتبار عادتها فلا دليل عليه بل التاكيد فى الاخبار فى الاضرار بها التضييق عليها يؤيد ما ذكرنا هذا لو وقع فى الروايات لفظ
الاخشب لا فلعله يكفى فى الاضرار بها اطعام الاخشب بحسب عادتها وكان نظر الشارح الى ذلك حيث ان كلامه فى الاخشب يوافق ما ذكرنا حيث
وقع فى الرواية وههنا اعتبر عادتها وكانه لم يوجد لكن لا يخفى ان الاخشب ايضا لم يوجد فى الرواية على ما رايناه بل الموجود فى رواية الحلبى هو الخشن
على ما نقله الش وايضا انه لم يوجد الاخشب فى الرواية فلا يلزم اطعام الاخشب ص اذ يمكن الاضرار والتضييق من وجوه اخر منها التقليل فى الطعام
والشراب كما ورد فى رواية الحلبى والاعتبار بغاية التضييق فيجب ان يكون بما ذكرنا فكانه اعتبر التضييق العرفى فى جميع الجهات فتد **قوله** ثم
التدقيق اى الاستيصال والازالة بالكلية هكذا كتبه ش بناء على ما كان فى نسخة من التدقيق بالدال المهملة فى اكثر النسخ المعجمة وهو بمعنى
الاجهاز على الجريح والتدقيق بالمهملة ايض قد جاء بهذا المعنى ولعله انسب مما كتبه وان كانا متقاربين **قوله** وكذا معالم الضبية بكسر الصاد
وضمها وتخفيف الباء جمع الضبى **قوله** والقود بفتح الواو وكذا القاف على ما ذكر فى ق قال والاولى ان يق بتحريكها وانهما فى نفس اللبتر احل
النفس فى حد القصاص على النفس المجردة كما يظهر من كلامه سابقا حمل الازهاق على الاخراج عن التعلق مجازا فلا يشمل نفس الدابة المجردة اذ
ليس لها نفس مجردة وحملها على الاعم من النفس المجردة والحيوانية ارتكاب لعموم الاشتراك الا ان يق ان النفس ليس مشتركا لفظيا بينهما بل مشترك
معنى بينهما وبين النفس الارضية ايض على ما قيل وربما يستفاد من بعض كلمات لو بتبع ايض وفيه بعد بعد والاظهر ان يحمل النفس على النفس
الحيوانية اى الصورة المنطبعة فيشمل الانسان وساير الحيوانات وح يحمل الازهاق على ما ذكره الش ولا يحمل غيره كما فى على ما يشمل الدابة و
لعل هذا اظهر **قوله** نظرا الى امكان قصدها الفعل فى العبارة نظر فان النظر الى امكان قصدها الفعل لا يوجب جعل العمد هو
القصد المطلق من غير اعتبار القيد بل امكان قصدهما اوجب تقييده فيه فلا حاجة اليه فالاظهر فى التعليل ان يق من غير اعتبار القيد
فاحتاج الى تقييده بما يوجب القصاص بازهاق البالغ العاقل نظرا الى امكان قصدهما فيهم ويمكن توجيه العبارة بان النظر الى امكان قصدهما
اوجب عدم التقييد بناء على ظهور ان العمل هو القصد المطلق فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمل نعم لو لم يكن قصدهما يمكن حمل القيد على
التوضيح وبيان انه لا يمكن القصد بدونه والحاصل انه لا شك ان العمل هو القصد فمنهم من زعم ان الصبى والمجنون لا يتحقق القصد فيهما حقيقة
بل الاسم فعلهما الاخطا فيدخل فى العمل فلا فائدة ولا يقصد فى تعريف العمل للتوضيح ولا لاخراج قصدهما ظاهرا وان لم يكن قصدا حقيقة ومنهم
من نظر الى امكان تحقق القصد فيهما وح فلا وجه لاخراج قصدهما عن العمل فلذا لم يقيد العمل بالقصد فاحتاج الى قصد ما يوجب القصاص ما لم يبد
ولعل سوابق كلام الش يرشد الى هذا التوجيه فتد **قوله** المص او طرحه فى النار الا ان يعلم قدرته على الخروج ان كلام المص يحتمل معنيين الاول
ان الطرح فى النار موجب للقصاص الا ان يعلم قدرته على الخروج وح تركه تخاذلا فلا قصاص وانت خبير بان هذا شامل لما اذا كان فى الحال امكان
خروجه منها ام لا وبهذا صرح المحقق فى يع ولعل هذا بناء على ما سبق من قاعدة اما لان النار يقتل غالبا او ان قلنا فكان فى ضرفها لا يوجب
من الدهش والتشنج ومخصوص بصورة كون الملقى قاصدا للقتل وهو مستثنى من القاعدة المذكورة فيجب ان لم يقصد الملقى القتل واعتقد
امكان خروجه وكان فى الحال ايض ذلك كما فى الجرح عمدا اذا سرى فانه موجب للقصاص سواء كان موجبا للقتل غالبا ام لا على ما صرح به
بل سيئتنا هذه اقرب اذ اصل النار يقتل غالبا لكن يمكن التخلص منها بالخروج وهو غير واجب عليه كمداواة الجرح بخلاف الجرح انه لم يكن مما

من وسط الكف ولا
يقطع الابهام ضربه
ولا فرق بين كون المفقود
خلقة او بعارض ولو كان
له اصبع زائدة لم يجز قطعها
حملا على المعهود فلو توقف
تركها على ابقاء اصبع اخرى
وجب ولو كان على المعصم
كفان قطعت اصابع
الاصلية ان تميزت ولا
فاشكال ولو سرق ثانيا
بعد قطع يده قطعت رجله
اليسرى من مفصل القدم
وترك له العقب يعتمد عليه
حالة المشى والصلوة
لقول الكاظم ع يقطع
يد السارق ويترك
ابهامه وصدر راحته ويترك
عقبه يمشى عليها ولكم
ان الالتفات الى نام
الاصابع هنا لان الحكم
متعلق فى القطع من
المفصل من غير نظر الى
الاصابع مع احتماله
ولو كان له قدمان على
ساق واحد فكالكف
وفى السرقة الثالثة
بعد قطع اليد والرجل
يحبس ابدا الى ان يموت
ولا يقطع من باقى اعضائه
وفى الابعد بان سرق
من الحبس او من خارجه
لو اتفق خروجه لحاجة
او هرب به يقتل ولو
ذهبت يمينه بعد السرقة
لم يقطع اليسار لتعلق
الحكم بقطع اليمين وقد
فاتت اما لو ذهبت اليمنى
قبل السرقة بعينها ففى
قطع اليد اليسرى او الرجل
قولان ولو لم يكن له
يسار قطعت رجله
اليسرى قطع بد العلامة

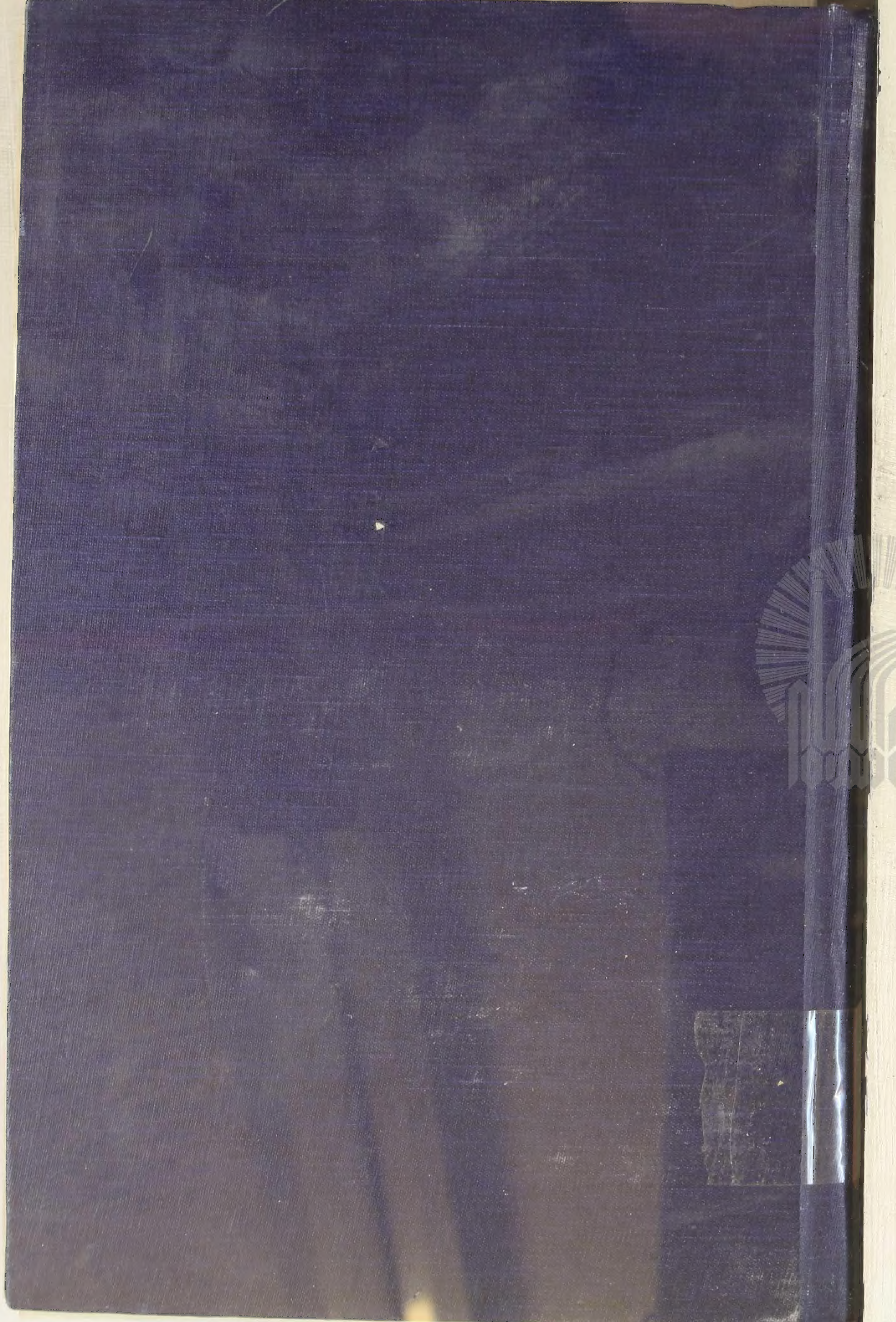
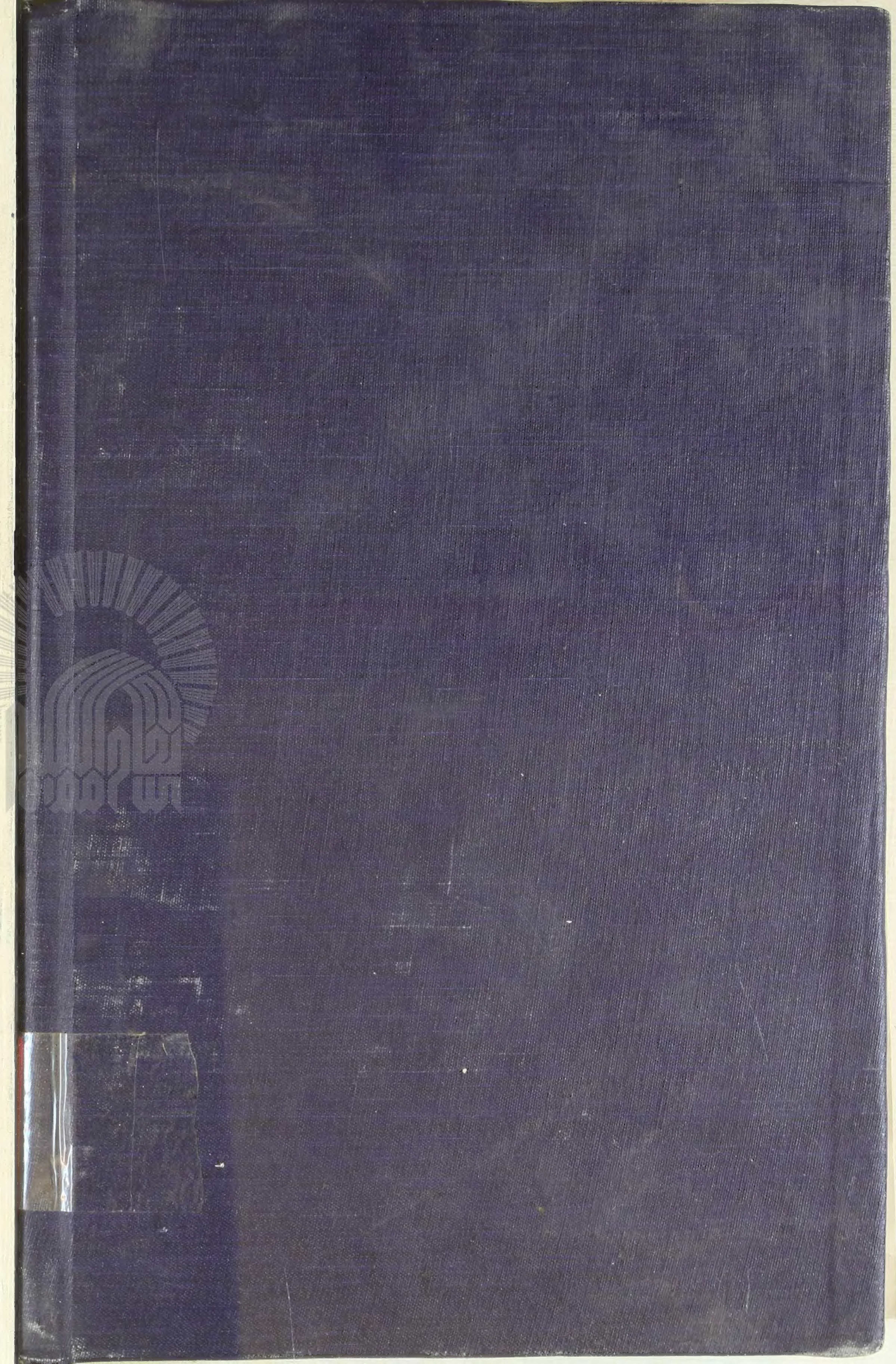
لم يقدر على الخروج لمانع من حركة فتركه لا انه ح حمل نفسه لو طرحه فى البحر فلت فيهما ابضا الى اخره ويمكن الفرق بينهما واوجب ضمان الدية فى الاول دون الثانى
لان الماء لا يحدث به ضررا بمجرده وقوله بخلاف النار وبمجرده وجب ما مع عدم العلم باستناد الترك الى تقصيره لان النار قد يدهشه وتشنج اعضاؤه بالملاقاة
فلا يظفر بوجه المخلص ولو لم يمكنه الخروج من الماء الا الى معرق ح فكمه وكذا من احدهما الى الاخر او طرفى حكمه ويرجع فى القدرة وعدمها الى قراين بها او قراين
الاحوال او جوهر عدا مثل الجرح عليه ومات وان امكنه المداواة لان السراية مع ترك المداواة من الجرح المضمون بخلاف الملقى فى النار مع القدرة على الخروج فتركه
تخاذلا لان التلف مستند الى الاحراق المتجدد ولولا المكث لما حصل واولى منه لو غرق بالماء ومثله ما لو فصده فترك الفصد ولو شده لان خروج الدم هو

بقتل غالبا فانهم الثانى ان الطرح فى النار موجب للقود الا ان يعلم ان يعتقد الملقى قدرته على الخروج لقلتها الى اخر ما ذكره الش ولعل هذا
ينطبق على القاعدة المذكورة وانت خبير بان ظ قول الش فتركه لا انه ح فابل نفسه انما يناسب الوجه الاول اما على هذا الوجه ففى صورة اعتقاد
الخروج لا يلزم ان يكون قاتلا نفسه بل فيه ثلاث احتمالات ان ترك الخروج تخاذلا الثانى انه لم يقوله الخروج بلا تقصيره الثالث ان يشبه
الحال ثم ان قوله ويمكن الفرق الى معناه على الوجه الاول انه فرق بينهما فى صورة تركه الخروج تخاذلا فاوجب ضمان الدية فى النار دون الماء والش
لم يرتض بذلك لظهور ضعفه متمسكا لكنه يقول ان ضمان الدية فى صورة اخرى وهى ان القاه فى النار مع عدم العلم باستناد الترك الى
تقصيره اى فى صورة الشك لا فى صورة العلم بعدم تقصيره فهو موجب للقود كما ذكرنا ويحتمل ان يكون المعنى انه فرق بينهما فى صورة عدم العلم
لعدم التقصير بقرينة المقام اى سواء علم التقصير او شك فيه وح فمعنى قوله وبمجرده وجوبها اى وجوب الدية انما يجرى فى احد الشقين اعنى صورة عدم
العلم بالتقصير واما فى صورة العلم به فلا يرد على الوجهين ان حكم بالدية فى صورة الشك مخالف لظاهر كلام المص على هذا التوجيه صريح عبارة
يع اذ يستفاد منها انه فى صورة الشك ايض يجب القود وكانه اذا كان الغالب القتل او قصد به القتل فالاقوى ثبوت الدية كما ذكره الشارح واما
القول بسقوطها فضعيف لثبوت المقتضى وهو الالقاء مع الشك فى المسقط وهو القدرة على الخروج وتركه تخاذلا واما على الوجه الثانى فهما
انه فرق بينهما فى صورة اعتقاد امكان الخروج فاوجب ضمان الدية بالنار دون الماء اى سواء علم انتفاء موته فيها بلا تقصير او علم تقصيره او
شك ولكن ما ذكره من التعليل لا يلائم الشق الاول كما لا يخفى والش يقول ان هذا يجرى فى صورة عدم العلم بالتقصير سواء علم عدم التقصير او شك
فيه واما فى صورة العلم بالتقصير فلا دليل الحكم فى النار على هذا الوجه اوفق بقواعدهم ويرافق فى عدا لكن يبقى على الوجهين ان الفرق
بين الماء والنار على ما ذكره الش مما لا وجه له وليس فى كلام غيره اذ ما ذكره من الاحتمالات فى النار يجرى مثلها فى الماء ايض اذ ربما يعرض له بالالقاء
فيه والدهش الذى يمنعه من الخروج وان امكن بسهولة وح فيرد عليه على الوجه الاول انه اذا فرض ان القاه فى الماء فمات ولم يعلم شئ من تقصيره
وعدم تقصيره فينبغى ان يحكم عليه بثبوت الدية كما فى النار وعلى الوجه الثانى اذا علم تقصيره او شك فيه فينبغى ان يثبت عليه الدية كما فى النار
هذا ثم ان ما كتبه سلطان العلماء ههنا لا يستقيم بناء على الوجه الاول من التوجيهين المذكورين كما لا يخفى فلعل بناءه على الوجه الثانى و
ح فقوله فالفرق بين الماء والنار يظهر فى صورة الشك محل تامل اذ على راى الش لا يتحقق صورة العلم بعدم التقصير والشك فيه فى الماء اذا
كان مما يمكن الخروج منه بسهولة فهذا هو وجه الفرق بين الماء والنار اذ لو جرى بها فى الماء ايض وحكم فيه بثبوت الدية فى صورة العلم
بعدم التقصير كما فى النار فما تقصير صورة الشك والحكم فيها فى النار بالدية دون الماء الا ان يق انه فى النار احتمال ظ بخلافه فى الماء او بعيد
جدا فلا يصار اليه الا مع العلم به فلذا حكم بالدية فيها دونه وهذا كما ترى فان احتمال يكون بعيدا من احتمال قتل نفسه تخاذلا اذا لم يوجد قرائن
دالة عليه فتد **قوله** ولم يقدر على الخروج الظ ان يقول الا ان يعلم قدرته على الخروج واما ما ذكره الش فلا يرتبط بما ذكره سابقا والا
فى العبارة بين بعد وضوح المراد **قوله** لان الماء لا يحدث به ضررا لا يخفى ضعفه اذ احداث النار الضرر لا يوجب ضمان الدية بعد العلم
الخروج تخاذلا بل انما يدل على ضمان الضرر الذى حدث النار من حين الالقاء الى زمان امكان الخروج فتد **قوله** فيرجع فى القدرة
وعدمها الى اقراره بها او اقرار المقتول بالقدرة او القاتل لعدمها ظ واما لو قال المقتول لا اقدر على الخروج والقاتل يقول قادر عليه حتى مات
فالظ ان القول قول المقتول ويحتمل حكمه حكم الشك فى التقصير فتدبر **قوله** او يدفع الى ولى المقتول ولا يبطل ذلك بموت المولى مع البينة ان
ادرج واكثر المتاخرين وذهب الشيخان الى انه يدفع الى ولى المقتول يخدمه حتى يموت الذى ثم يرجع حرا لا سبيل عليه ثم على هذا القول هل يجب
فى ثلث ولينا المقتول قيل لا وقال الشيخ يسعى فى دية المقتول ان كان حرا او قيمته ان كان عبدا او قال الصدوق يسعى فى قيمته وقيل فى اقل الامرين
قيمته نفسه ودية المقتول او قيمته **قوله** انه لم يوجب قتله حرا اى انه لم توجب جناية مثله حرا كان يكون فى القتل عمدا فانه يقتل ح ولا يسعى
قوله وهل لبعضهم المطالبة كانه حمل الكلام او لا على انه ليس لهم الا قتله بمعنى انه ليس لهم ان يقولوا نقتله ونأخذ الدية ايض نقسم بينا وكلا
ههنا فى تحقيق انه هل لبعضهم منهم المطالبة بالدية ولبعض القصاص او قرينا والفرق بين هذا وبين قوله وكذا فى جواز قتله ان ههنا طلب
الدية من واحد معين منهما ايهما كان وطلب القصاص من الاخر وهناك يقول الجميع انا نقتله بواحد ونأخذ الدية الاخر لكن يحتمل ان يكون
البعض الذى قتله له هو الاول او بالقرعة او بالتخيير هذا ويرد على احتمال طلب الدية من بعض معين كما ذكر فى الفرع الثانى ان القتل عمدا
لا يوجب الا القصاص ولا يثبت الدية الا بالمصالحة منهما وبعد ذلك فلا اثر له فيه ولا اشكال الا ان يبنى الكلام على مذهب ابن الجنيد من ثبوت
الدية بطلبه وكانه لا يرد ذلك على الفرع الثالث ويحتمل ان يكون طلب الدية لفوات المحل فيم يقولون بوجوبه على القصاص الاثنين
او باحدهما لفوت المحل فيأخذ الدية الاخر ويمكن اجراء مثل هذا التوجيه فى الفرع الثانى ايض فتدبر وقيل شامة الاعضاء التى كانه على ما
لا يجرى القسامة فى بعض الاعضاء كالاصبع **قوله** اتلاف العضو وما حكمه اى حكم العضو وفى حكم الاتلاف فافهم **قوله** كالتثنية والتثنية و
الرباعية والضرس سيجئ فى كتاب الديات ان السن الذى يحلف النار يسمى ضاحكا وثلثة اسنان بعدها اضراسا وبعض كلمات القاموس
ايض ينادى بذلك بناء كلام الش ههنا على هذا فافهم **قوله** كما زعمه بعض العامة كانهم قالوا بتخيير التامل والاقتصار الى القول مذهب ابن
الجنيد كما سيشير اليه ههنا وصرح به فى شرح يع فافهم **قوله** ان كان الجانى كلا يخفى ما فى العبارة من الخراز فان ضرب العنق لا يستلزم الابانة
ان يق ان مع ضرب العنق يجوز الابانة ان كان الجانى والا ففى جوازه نظر **قوله** للعواقب او لو الارحام قد اشرنا سابقا الى ان عموم اولى الارحام

المهلك والفاصد به
ويحتمل كونه كالنار
لان المتلف مستند الى
خروج الدم المتجدد بالمكث
قطعه بالشد والفتق
نفسه من علو على انسان
نقتله قصدا او كان
مثله يقتل غالبا ولو
كان الملقى لم غيره
يقصد قتل الاسفل
فليدبر مطلقا وبالواقع
ان كان مما لو وقع ما
يقتل غالبا والاضمن
ديته ولو انعكس الحكم
او القاه من مكان شاهق
يقتل غالبا او مع قصد
قتل او قدم اليه طعاما
مسموما يقتل مثله
كثيره وكيفيته ولم يعلمه
بحاله او جعله اى الطعام
المسموم فى منزله ولم
يعلمه به ولو كان السم
مما يقتل كثيره خاصة
فقدم اليه قليله بقصد
القتل فكالكثير والا
فلا ويختلف باختلاف
الامزجة والخليط اما
لو وضعه فطعمه نفسه
او ملكه فاكل غيره بغير
اذنه فلا ضمان سواء
قصد بوضعه قتل الاكل
كالوعلم دخول الغير
داره كالتلصص اولا وكذا
لو دخل باذنه واكله بغير
اذنه او حفر بئرا بعيدة
القعر فى طريق اونى بيته
بحيث يقتل وقوعها
غالبا او قصد ودعى
غيره الى المرور عليها
مع جهالته بها فوقع

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

لو نفع في المقام انما ينفع اذا ثبت عموم متعلق الاولوية وانى لهم ذلك قوله خرج منه لو وجان كما ترى فانظر قوله فينتظر
اى ينتظر ظهور مخيلة الحمل اى يظنه وعلامته اى ان تتبين الحال اما بان يظهر المخيلة او يتيقن عدم الحمل

قوله ولو دفع الواقع الظهران بغيره دفع مجهولا والواقع بالرفع على ان يكون مفعولا
له يقوم مقام فاعله ويجعل قوله من انسان غيره متعلقا بدفع
فافهم **قوله** واعلم ان الطريق مؤنث سماعي قال
في القاموس الطريق م ويؤنث وعلى هذا فكلام
الشارح كما ترى هذا آخر ما
اثبته من الحواشي كتبها المحقق
المدقق العلامة جمال الدين
محمد الخونساري قدس الله روحه
وفتوح بحمد من قد علي شرح
اللمعة الدمشقية
حرره علي اكبر
الخونساري
سنة ١٢٧٢

فقد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المحتوي على حواشي شرح اللمعة الدمشقية
في يوم الثاني من شهر شوال المكرم من سنة الثاني والسبعين والمائتين بعد الالف من
الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وقد بذل سعيه وجهده على تمام
هذا الكتاب الموفق بتوفيق الله الوهاب محمد باقر ابن حاجي الحرمين حاجي محمد رحيم
الخونساري واستدعى من الطلاب والمحصلين دعاء الخير له ولوالديه وقد
انطبع في دار الطباعة المنسوب الى الاستاد الماهر كربلائي محمد قلي و كربلائي
محمد حسن الطهراني
١٢٧٢
سنة